

Национальная академия наук Беларуси
Белорусский Экзархат Русской Православной Церкви
Институт философии НАН Беларуси
Минская духовная академия
имени Святителя Кирилла Туровского

СВЯТОЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР И КРЕЩЕНИЕ РУСИ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА

Материалы
международной научной конференции
Республика Беларусь,
Минская духовная академия
при Свято-Успенском Жировичском монастыре
14–15 мая 2015 года

Минск
«Право и экономика»
2015

УДК 271.22(470+571)–36 + 271.22(470+571)–9

ББК 87.3

C25

Научно-редакционный совет:

академик-секретарь Отделения гуманитарных наук и искусств Национальной академии наук Беларуси,
член-корреспондент НАН Беларуси А. А. Коваленя,
Митрополит Минский и Заславский Павел, Патриарший
Экзарх всея Беларуси,
директор Института философии НАН Беларуси А. А. Лазаревич,
ректор Минской духовной академии
имени Святителя Кирилла Туровского архимандрит Сергей (Акимов)

Редакционная коллегия:

Н. А. Кутузова, В. А. Максимович, Т. В. Зайковская, И. И. Морозова,
С. А. Мякчило, Н. А. Никонович, Т. В. Чижова

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Т. П. Короткая,
доктор философских наук, профессор О. П. Пунченко

C25

Святой князь Владимир и Крещение Руси : цивилизационный выбор восточнославянского мира. Материалы международной научной конференции, Республика Беларусь, Минская духовная академия при Свято-Успенском Жировичском монастыре 14–15 мая 2015 г. / Науч. ред. совет: А. А. Коваленя [и др.]; Институт философии НАН Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2015. – 437 с.

ISBN 978-985-552-484-8.

Сборник содержит доклады и тезисы докладов, сделанных на международной научной конференции «Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор восточнославянского мира», которая была организована в рамках мероприятий к 1000-летию со дня преставления Крестителя Руси святого равноапостольного князя Владимира и состоялась 14–15 мая 2015 года на базе Минской духовной академии имени Святителя Кирилла Туровского при Свято-Успенском Жировичском монастыре.

Предназначен для ученых-философов, историков, социологов, культурологов, специалистов в области философии религии и религиоведения, богословов, практиков системы образования, аспирантов, студентов и всех, кто интересуется актуальными проблемами и перспективами церковно-государственного сотрудничества, нравственного и гражданско-патриотического воспитания во имя укрепления духовных устоев и гуманитарной безопасности общества.

УДК 2 71.22(470+571)–36 + 271.22(470+571)–9

ББК 87.3

ISBN 978-985-552-484-8

© ГНУ «Институт философии НАН Беларуси», 2015

© Оформление. ИООО «Право и экономика», 2015

СОДЕРЖАНИЕ

Приветственное слово Председателя Президиума Национальной академии наук Беларуси <i>В. Г. Гусакова</i>	10
Приветственное слово Митрополита Минского и Заславского <i>Павла</i> , Патриаршего Экзарха всея Беларуси	13
Приветствие Уполномоченного по делам религий и национальностей <i>Л. П. Гуляко</i>	15
Раздел 1. ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА	17
<i>1.1 Культурообразующая роль христианства в истории восточных славян и современном социуме</i>	17
<i>И. Я. Левяш. Культуротворческий смысл религиозных ценностей</i>	17
<i>Е. М. Бабосов. Духовно возвышающая человека миссия Православия в глобализирующемся мире</i>	24
<i>М. А. Можейко. Православная духовность и ценностные основания восточнославянской культуры</i>	35
<i>Я. С. Яскевич. Духовно-религиозная память и толерантность как факторы консолидации белорусского общества</i>	38
<i>А. И. Левко. Духовно-культурные основы консолидации современного общества в свете христианского и научно-философского мировоззрения</i>	43
<i>М. В. Анцыповіч. Рэлігійны складнік цывілізацыйнага развіцця</i>	48
<i>И. А. Барсук. Роль христианства в процессе становления социокультурной идентичности восточных славян</i>	52
<i>Н. П. Денисюк. Роль христианских ценностей в консолидации современного общества</i>	55
<i>Е. А. Лагуновская. Роль христианских ценностей в консолидации современного белорусского общества</i>	58
<i>Ю. В. Дедолко. Роль религиозных ценностей в формировании социального капитала современного белорусского общества</i>	61
<i>1.2 Феномен духовности в культуре современного общества: социально-антропологическое, эпистемологическое, ценностное измерение</i>	65
<i>А. А. Лазаревич. Научная картина мира и духовные ценности в общественном сознании: глобальные тенденции, белорусский опыт</i>	65
<i>Д. И. Широканов. Ценности бытия в философской и религиозной интерпретации</i>	69
<i>Т. И. Адуло. Философские традиции формирования интеллекта и духа</i>	72
<i>В. Н. Ватиль. Человек на пути исполнения предназначения: вера</i>	77

<i>В. К. Савченко.</i> Многомерность и плюрализм феномена религиозного сознания	80
<i>А. О. Карасевич.</i> Религиозная вера как психический феномен	84
<i>Л. М. Злотникова, Т. С. Алексеенко.</i> Противоречия материального и духовного в развитии цивилизации	86
<i>С. З. Семерник.</i> Христианские ценности в свете экономических трансформаций современности	89
<i>Т. В. Зайковская.</i> Роль христианских ценностей в экологизации современного белорусского общества	94
1.3 Святой равноапостольный князь Владимир, его историческая и духовная миссия	97
<i>Л. Е. Земляков.</i> Политико-правовые аспекты статуса князя Владимира в период Древней Руси и принятия христианства	97
<i>Свящ. А. С. Хотеев.</i>	99
<i>А. Б. Демидов.</i> Устройство государства при князе Владимире Святославиче	102
<i>А. С. Баранова.</i> Роль князя Владимира и его последователей в развитии просвещения Древней Руси	105
<i>Н. И. Мушинский.</i> Крещение Руси: цивилизационный выбор князя Владимира в свете современной этики справедливости	109
<i>И. А. Новицкий.</i> Установление даты кончины великого князя Владимира	112
<i>И. Н. Колядко.</i> Цивилизационный выбор князя Владимира: историко-философский аспект	121
1.4 Крещение Руси и роль христианства в становлении восточнославянской цивилизации	124
<i>С. Н. Пушкин.</i> Крещение Руси и формирование славянской и евразийской цивилизаций	124
<i>В. В. Старостенко.</i> Религия и становление религиозного права в Древней Руси	127
<i>Н. Г. Севостьянова.</i> Функциональный статус православной морали в культуре восточных славян	130
<i>О. В. Кирницкий.</i> Феномен Крещения Руси как практика социального конструирования	132
<i>В. А. Теплова.</i> Православие в период разъединения Руси (XIII–XV вв.)	135
<i>М. В. Колинко.</i> Противоречия религиозной коммуникации Киевской Руси	138
<i>Е. А. Хмеленок.</i> Особенности христианизации белорусских земель	141
<i>Д. М. Зайцев.</i> Зарождение христианского паломничества на восточнославянских землях	145

1.5 Цивилизационный выбор в контексте философии и методологии исторического познания	148
<i>В. И. Чуешов.</i> О некоторых философско-исторических особенностях прошлого, настоящего и будущего отечественного цивилизационного выбора	148
<i>А. И. Лойко.</i> Цивилизационный выбор в свете стратегии долгосрочных последствий	151
<i>Б. М. Лепешко.</i> Христианство и исторический процесс: был ли прав Петр Чаадаев?	154
<i>И. М. Клецкова.</i> Проблема цивилизационной идентичности в русской философии XIX века	157
<i>Д. Г. Доброродний.</i> Проблема цивилизационного выбора Беларуси в условиях глобализации: социально-философский взгляд	159
<i>А. А. Романчук.</i> Цивилизационные повороты в исторической судьбе белорусского народа	162
<i>А. П. Елопов.</i> "Второе Крещение Руси" и парадигмальные подходы к постижению белорусской истории	164
<i>В. С. Шмаков.</i> Методологические основы концептуализации истории	167
<i>Л. Е. Лойко.</i> Историческая реконструкция цивилизационного выбора в свете методологии школы "Анналов"	171
<i>А. В. Филиппович.</i> Циклы и ритмы философии истории Гастона Жоржеля	174
<i>В. А. Белокрылова.</i> Устная история и ее теоретико-методологическое значение в изучении исторической памяти	177
<i>А. А. Киселёв.</i> Проблема Версальского мирного договора и конфликт цивилизаций в творчестве Ф. Конечного	180
1.6 Православие на исторических перекрестках Восточной Европы	184
<i>А. Д. Гронский.</i> Православная Церковь и выборы в Государственную думу (по материалам газеты "Наша нива" за 1907 г.)	184
<i>В. И. Шимолин.</i> Духовное, национальное и культурное возрождения белорусского народа в публикациях белорусских епархиальных изданий второй половины XIX – начала XX века	187
<i>Г. Э Щеглов.</i> Судьбы культурного наследия Киевской Руси: человек, спасавший киевские святыни и памятники в 1920-е годы	190
<i>Ю. А. Лабынцев.</i> Православный подвижник иеромонах Христофор (Сакович) и его почитание в современной Польше	198
<i>К. В. Шевченко.</i> Возрождение православия в Подкарпатской Руси в составе Чехословакии в 1920-е годы	201
<i>М. Ю. Дронов.</i> Русины из Австро-Венгрии и русское православное духовенство: контакты в Северной Америке (конец XIX – начало XX вв.)	204
<i>А. Н. Маринченко.</i> Состояние православных общин Николаевской области в начале 1959 г. в контексте реализации государственной религиозной политики	207

<i>С. П. Чумак.</i> Христианские основы консолидации современного молдавского общества	209
Раздел 2. ХРИСТИАНСТВО В СИСТЕМЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА	211
2.1 Восточнославянский мир и вызовы современности	211
<i>Н. М. Твердынин.</i> Восточнославянская цивилизация и вызовы научно-технического прогресса	211
<i>Н. С. Щёкин.</i> Восточнохристианская цивилизация как феномен социального мира	214
<i>А. В. Слесарев.</i> Современные вызовы церковному единству восточнославянского мира	217
<i>С. М. Алейникова.</i> Мифы и реалии "Русского мира"	220
<i>С. О. Мазур.</i> Проблема взаимодействия церкви и государства в контексте современной геополитической ситуации	224
<i>А. В. Щукин.</i> Взаимодействие религии и права в регулировании общественных отношений в Беларуси	227
<i>В. В. Воронович.</i> Значение православия для эффективной профилактики и борьбы с распространением экстремизма в Беларуси	231
<i>А. А. Исаев.</i> Сотрудничество Русской Православной церкви с органами внутренних дел	234
<i>Е. В. Перепелица.</i> Право как инструмент сохранения национальной идентичности	237
<i>Ю. В. Никулина.</i> Перспективы развития национальных государств в условиях глобализации	240
<i>М. Б. Завадский.</i> Социокультурные аспекты положения молодежи в современном мире	244
2.2 Православная церковь в системе социокультурных коммуникаций	249
<i>И. В. Котляров.</i> Социальные модели современных белорусских верующих: социологическое измерение	249
<i>М. Р. Арпентьева.</i> Социальное служение: христианский идеал и практика	257
<i>П. Ф. Дик.</i> Служение как религиозно-нравственная ценность по В. С. Соловьёву	260
<i>В. В. Шумская.</i> Асноўныя накірункі дзейнасці БПЦ у грамадстве	263
<i>Н. А. Кутузова.</i> Деятельность религиозных организаций Беларуси в области культуры: особенности и проблемы	267
<i>О. А. Христенко.</i> Диалог христианских конфессий в Республике Беларусь	271
<i>В. А. Одиноченко.</i> Диалог православных и католиков в современной Беларуси	274

<i>Е. Ю. Широков, С. И. Симановский.</i> Роль Русской Православной церкви в международных отношениях	277
<i>В. В. Кудрявцев.</i> Роль христианских ценностей в диалоге культур	280
<i>А. К. Папцова.</i> Роль православия в культуре гагаузов	283
<i>О. В. Шубаро.</i> Православный дискурс в контексте взаимоотношений религиозной и светской культур	285
<i>Е. А. Тимошук.</i> Православие, феноменологическая дескрипция и цивилизационный выбор в глобальном мире	289
<i>О. А. Мельник.</i> Поликультурное образовательное пространство как условие формирования личности обучающихся	292
<i>В. В. Гуринович, Н. А. Телюк.</i> Паломничество как форма социокультурных коммуникаций	295
2.3 Образование и духовно-нравственное развитие общества на основе синтеза светских и религиозных традиций	298
<i>А. П. Мядель.</i> Христианская мораль и проблема сохранения духовности современного общества	298
<i>В. Л. Александров.</i> Моральные и религиозные нормы: пространство интерпретации	301
<i>А. И. Осипов.</i> Роль православных традиций и ценностей в духовно-нравственном воспитании личности	304
<i>Н. Н. Захожая, О. В. Толкачёва.</i> Реализация духовно-нравственного воспитания: от традиции к инновациям	308
<i>В. В. Валейтёнок, М. Я. Мацевич.</i> Православие как "иная" форма социализации современного человека и духовная лечебница	311
<i>Р. Н. Шматков.</i> Духовные основы качества восточнославянского образования	314
<i>Г. М. Гогиберидзе.</i> Духовно-нравственное развитие личности и общества как поле государственно-конфессионального сотрудничества: современные российские социальные практики	317
<i>В. О. Гусакова.</i> Заветы князя Владимира в духовно-нравственном воспитании старшеклассников. К вопросу о формировании духовной идентичности	321
<i>И. А. Шебанова.</i> Сотрудничество высшей школы и церкви в форме занятий на базе приходских храмов	324
<i>И. С. Ипатов.</i> Риторические традиции воспитания веры и любви	327
<i>Н. Ф. Гребень.</i> Духовность в структуре ценностных ориентаций белорусских женщин	331
<i>В. О. Кондрашова.</i> Духовные ценности современной многопоколенной семьи	334
<i>И. В. Лашук.</i> Специфика межпоколенческих взаимоотношений в белорусской семье	337
<i>С. Н. Островский.</i> О необходимости духовно-нравственного подхода к формированию правильного отношения студентов к семейным ценностям	340

<i>М. А. Яниогло. Межкультурное образование в контексте профессиональной подготовки специалистов</i>	343
<i>И. О. Яблочникова, С. Л. Яблочников. Профессиональная компетентность – следствие реализации интеллектуальных процессов</i>	347
<i>Т. М. Смоликова. Трансформация инкультурации личности в условиях медиапространства Республики Беларусь</i>	350
<i>О. Л. Сташкевич. Формирование духовности личности посредством изучения житийной литературы</i>	353
<i>М. Ф. Пухальская. Педагогическая концепция христианских ценностей в среднем образовании начала XX века</i>	355
<i>Г. А. Астрога. Праваслаўная асвета ў Заходняй Беларусі на прыкладзе стану законавучыцельскай справы (1921–1939 гг.)</i>	358
Раздел 3. ХРИСТИАНСТВО И РАЗВИТИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ	362
<i>3.1 Роль христианства в формировании философского и культурного наследия Беларуси</i>	362
<i>В. Б. Евароўскі. Уплыў духоўнай спадчыны Кіеўскай Русі на фармаванне філасофскай культуры Беларусі эпохі Сярэднявечча</i>	362
<i>В. А. Максимович. Христианская традиция как системообразующий компонент белорусской национальной культуры</i>	365
<i>О. А. Павловская. Духовно-нравственные аспекты формирования национального самосознания белорусского народа</i>	369
<i>Л. Я. Кулажанка. Хрысціянства і культура: гістарычны і сучасны аспекты</i>	376
<i>В. П. Старжинский, В. В. Цепкало. Белорусская история и культура в лицах: проект создания электронного словаря персоналий</i>	379
<i>С. А. Мякчило. Вклад белорусской академической философской школы в становление научно-богословского сотрудничества</i>	381
<i>3.2 Миссия христианской духовности в становлении мировой философской мысли</i>	385
<i>А. А. Легчилин, Е. А. Гриневич. Христианство и античная философия</i>	385
<i>П. Г. Мартысюк, Ф. И. Храмцова. От мифа к логосу: генезис философского познания</i>	388
<i>Е. А. Нагорнов. Раннее христианство апостола Павла и социализм</i>	391
<i>О. В. Оганнисян. Христологические споры александрийской и антиохийской богословских школ</i>	394
<i>А. Н. Спасков. Начала бытия в религиозно-научной ретроспективе</i>	404
<i>Н. А. Никонович. Онтология символа в религиозноведческой системе М. Элиаде</i>	407
<i>3.3 Христианская литература и искусство в духовной жизни общества</i>	410

<i>Е. В. Хомич.</i> Приоритеты эстетического отношения к действительности в древнеславянской духовности	410
<i>Т. Г. Мдивани.</i> Претворение литургических традиций в музыке белорусских композиторов: аспекты художественной интерпретации	413
<i>Г. И. Сорока-Скиба.</i> Песнопения православной церкви в трудах отечественных дидаскалов: практический ракурс изучения по материалам нотоплинейного рукописного Ирмолая	416
<i>Л. Л. Щавинская.</i> "Крестная песнь" о Хрисанфа Саковича – особо чтимый паралитургический цикл в православной народной среде XIX–XXI вв.	419
<i>Л. А. Цибизова.</i> Человек на пути веры (по Ф. М. Достоевскому и В. В. Розанову)	422
<i>Е. М. Петровичева, С. С. Харитонов.</i> Писатель-народник И. Н. Харламов о светском и религиозном элементах в народном сознании	423
<i>М. У. Мікуліч.</i> Творчасць заходнебеларускіх паэтаў-святароў як ідэйна-мастацкая сістэма	426
<i>А. В. Кононова.</i> Экзистенциальный аспект света в живописи	429
<i>С. М. Слоистов.</i> С. Ноаковский и проблема сохранения православного архитектурного наследия Варшавы в 1920 г.	433

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО
Председателя Президиума Национальной
академии наук Беларуси В. Г. Гусакова
участникам международной научной конференции «Святой князь
Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор
восточнославянского мира»

Ваше Высокопреосвященство! Высокопочтимые служители Церкви!
Уважаемые коллеги! Приглашенные!

От имени Национальной академии наук Беларуси я приветствую всех участников международной научной конференции «Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор восточнославянского мира».

Сегодняшний форум собрал много авторитетных ученых, священнослужителей, практиков сферы образовательно-воспитательной работы из Беларуси, России, Украины и других государств. Но основу его аудитории составляют, прежде всего, творческие, мыслящие и ищущие истину представители Минской духовной академии и семинарии, ученые Национальной академии наук Беларуси.

Вот уже много лет Минские духовная академия и семинария гостеприимно раскрывают двери перед учеными академической школы, а институты НАН Беларуси принимают в своих стенах отечественных и зарубежных богословов, служителей Церкви. В нашей стране сложилась добрая традиция взаимопонимания и сотрудничества между представителями светской и религиозной научной мысли, духовности и культуры. Перед отечественной наукой, прежде всего гуманитарной, и перед Церковью стоят общие задачи, связанные с определением векторов общественно-экономического развития, приоритетов сотрудничества, мировоззренческого базиса совершенствования системы научного поиска, образования и воспитания. Полагаем, Церковь также как и наука должна быть устремлена на расширение научного познания, углубление убежденности и возвышение одаренности.

Государство и общество ожидает от нас новых эффективных методов и средств формирования таких истинных духовных ценностей и знаний, которые, как отмечал Президент Республики Беларусь А. Г. Лукашенко в своем недавнем послании белорусскому народу и Национальному собранию, «объединяют людей, ограждают их от лжи, аморальности и бескультурья». В этом направлении сделано немало, но, как подчеркивает наш Президент, еще больше предстоит совершить в будущем.

Религия объективно является значимой составляющей общественной жизни, прочно входит в круг исследовательских интересов современных мыслителей: как светских, так и духовных. Размышления на тему соотношения веры и научного знания издавна стимулировали исследования в области научной методологии, антропологии, социальных дисциплин. В знаменитом докладе «Религия и естествознание» отец современной физики

Макс Планк отметил: «И религия, и естествознание... нуждаются в вере в Бога, при этом для религии Бог стоит в начале всякого размышления, а для естествознания – в конце. Для одних он означает фундамент, а для других – вершину построения любых мировоззренческих принципов». При этом великий физик считал, что религия и наука должны совместно продолжать борьбу с крайностями скептицизма и догматизма, неверия и суеверия, тем самым закладывая основы гармоничной, целостной интеллектуальной культуры.

Сегодняшний форум является очередным важным шагом на пути реализации Программы сотрудничества Национальной академии наук Беларуси и Белорусской Православной Церкви, принятой еще в 2004 году. В программе зафиксировано, что православие является культуuroобразующей религией, которая оказывает важное, во многом определяющее влияние на формирование национальных традиций, патриотизма и государственности.

Стоя на этих позициях, мы имеем возможность взвешенно, рационально и целенаправленно планировать совместные мероприятия. Их тематический охват весьма широк. Это укрепление духовно-нравственных основ общества и, в частности, национальной культуры, общественных семейных ценностей. Это пропаганда достояния интеллектуальных достижений и духовно-нравственных традиций белорусского народа. Это и формирование общественного мнения о взаимосвязи науки и религии, их непротиворечивости как ориентиров и координат общественного сознания в технологичном социуме.

Надо подчеркнуть, что Белорусская Православная Церковь и Национальная академия наук Беларуси активно сотрудничают в сфере научно-исследовательской и экспертно-консультативной деятельности. Широкий общественный резонанс получила серия совместных конференций, таких как «Беларусь: государство, религия, общество» (2007 г.), «Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей» (2010 г.), «1025-летие Крещения Руси. Цивилизационный выбор пути» (2013 г.), «Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы» (2014 г.) и ряд других. Хорошие традиции сотрудничества сложились у нас с Белорусским Экзархатом Русской Православной Церкви, с Институтом теологии имени святых Мефодия и Кирилла Белорусского государственного университета.

Также хотелось бы отметить ту важную роль, которую в организации данной работы играют институты Отделения гуманитарных наук и искусств НАН Беларуси, и в частности Институт философии. Именно философия на протяжении многих столетий была и остается «местом встречи» разных типов рациональности; диалоговым пространством для сопряжения истин разума, воплощенных в научном знании, и истин веры, воплощенных в религии; основанием нравственной оценки и обеспечения прогресса в различных сферах общественной жизни.

Одной из ключевых проблем современности для постсоветских

обществ является выработка адекватного понимания своей исторической судьбы, цивилизационных перспектив, места в глобальной социокультурной системе. Распад Советского Союза и всей двуполярной геополитической системы поставил народы восточноевропейского пространства в ситуацию ценностно-мировоззренческой неопределенности, которая проявляется не только в политико-экономических коллизиях, но и в кризисе жизненного уклада, нравственных начал личности и общественного бытия. С последствиями этого мы сталкиваемся буквально каждый день.

Чтобы понять, как именно лечить общественные недуги, необходимо выявить их глубинные основания, разобраться в механизмах функционирования общественного организма, начиная от самых базовых культурно-цивилизационных матриц. Именно поэтому в ситуации современной неопределенности мы обращаемся к понятию и явлению цивилизационного выбора, обращаясь к деяниям князя Владимира Святославовича, Крестителя Руси. Его духовный подвиг – не только предмет исторического исследования, но и нравственно-философский, социальный феномен огромного значения. Уверен, что полное и всестороннее осмысление этого феномена, его предпосылок и его влияния на судьбы народов Восточной Европы может поспособствовать поиску солидарных ответов на противоречия и вызовы глобализирующегося мира.

У святого Исаака Сирина есть удивительные слова: «Истина познается по силе жития». Под «силой жития» подразумевается активный процесс борьбы со всем тем хаотическим состоянием страстей, которые пребывают в человеке. Сила жития познается через степень активности человека. Оценка деятельности князя Владимира в социальном, геополитическом и цивилизационном измерении очень важна для понимания источника развития и перспектив нашего славянского сообщества. Выбор религии, а, следовательно, и мировоззрения, ценностей христианской добродетели и просвещения – возможно, в этом и была «сила жития» святого князя Владимира, которая дала импульс для распространения высоких идеалов нравственности и социального творчества на восточнославянских землях, их консолидации и интеграции.

Полагаю, что наша сегодняшняя встреча позволит обогатить отечественную гуманитаристику, насытив ее пониманием духовно-нравственного потенциала христианских традиций и ценностей в современном белорусском обществе. Верю, что в той же мере конференция окажется полезной и для служителей Церкви, представителей богословского знания и культуры.

Мы все должны стремиться к взаимному признанию и сотрудничеству на основе единства веры, духовности, культуры и нации. Желаю участникам конференции интересных дискуссий и плодотворной работы.

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО
Митрополита Минского и Заславского Павла,
Патриаршего Экзарха всея Беларуси
участникам международной научной конференции
«Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор
восточнославянского мира»

Дорогие друзья, уважаемые члены президиума,
дорогие братья и сестры!
ХРИСТОС ВОСКРЕСЕ!

Мы с вами сегодня открываем международную научную конференцию «Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор восточ неславянского мира».

Сегодня, когда вся полнота Православной Церкви празднует великое событие – Воскресение Христово, мы переживаем все, что происходило в те дни в Иерусалиме, все, что происходило в истории нашей Церкви. Казалось бы, удивительно: вспоминая 1000-летие со дня кончины святого благоверного великого князя Владимира, именуем это праздником. Для людей, не верующих в Бога и загробный мир, смерть всегда была трагедией, А для нас 1000-летие со дня кончины святого князя является праздником. Это совершенно не случайно, не парадокс, это действительная истина, потому что святой князь Владимир не умер, а перешел от жизни временной в жизнь вечную.

Сегодня мы мистическим образом соединяемся со святым угодником Божиим, который изменил весь ход истории нашего народа. Избрав православную веру, святой князь Владимир призвал свой народ идти по этому пути. Выбор веры равноапостольной князем Владимиром был не только вопросом личной религиозной жизни князя, но решением, определившим последующее религиозное, культурное и историческое развитие всего восточнославянского народа. Сегодня мы можем оценить все, что происходило за тысячелетнюю историю нашей Церкви и Отечества. Многие менялось в жизни, претерпевало принципиальные изменения, по «цивилизационный код», код православного вероучения, который заложил князь Владимир в наш народ, сохраняется неизменным. Этот код является основой жизни нашего отечества и нашего народа.

С разных точек зрения мы можем смотреть на события, которые происходили 1000 лет назад; мы можем обратить внимание на последующее время – после избрания православного вероучения славянским народом. Все мы, собравшиеся на эту конференцию, можем свидетельствовать, что путь был избран правильный, он послужил развитию нашей науки и культуры, нашего отечества. Это действительно цивилизационный путь.

Желаю всем участникам конференции помощи Божией и

плодотворных дискуссий в обсуждении предложенных тем, чтобы все доклады послужили славе отечества, славе церкви и славе нашего народа. Благодарю всех, кто прибыл в эту святую обитель поделиться личным опытом и знаниями об истории, узнать мнения ученых о значении выбранного пути святым равноапостольным князем Владимиром.

Бог в помощь!

ПРИВЕТСТВИЕ

**Уполномоченного по делам религий и национальностей Л. П. Гуляко
участникам научной конференции «Святой князь Владимир и
Крещение Руси: цивилизационный выбор восточнославянского мира»**

Ваши Высокопреосвященства! Уважаемые высокие гости,
участники конференции!

Характер исторического выбора, сделанного в 988 году князем Владимиром, был, безусловно, не случайным. Местоположение Руси между Востоком и Западом, перекрестное влияние на нее разнообразных цивилизаций плодотворно влияло на духовную жизнь и культуру народов Киевской Руси.

Крещение Руси стало ключевой вехой в истории восточнославянских народов.

С этого момента Древняя Русь осознает себя частью огромной мировой истории, причем истории христианской.

Князь Владимир, крестившись, делается ревностным исполнителем Христовых заповедей. Своим примером и призывами он увлекает за собой своих подданных. В нем нет границы между верой и жизнью, потому что жизнью своей он исповедовал веру.

Владимир заботится, чтобы не только отдельные поступки его были проникнуты духом христианства, но и весь государственный строй, все законодательство были основаны на христианских началах.

Движущей силой народа было Православие, которое охватило все стороны жизни личной, общественной и государственной.

Все это сыграло прогрессивную роль в историческом развитии и белорусского народа. Христианство определило содержание и особенности становления и утверждение белорусского национального духа, наиболее характерные черты нашей национальной ментальности.

Духовное возрождение Беларуси связано с восстановлением древних традиций, с обращением к вечным ценностям, которые помогают людям с достоинством жить и творить на нашей земле. В контексте этих традиций и ценностей мы отмечаем в 2015 году 1000-летие преставления святого равноапостольного князя Владимира, что, несомненно, укрепит в нашем народе путь веры, добра и духовного совершенствования.

Белорусская Православная Церковь, являясь крупнейшей конфессией нашей страны, вносит весомый вклад в духовное возрождение нации, сплочение ее вокруг христианских, глубоко человеческих идеалов и ценностей. В современной Беларуси много внимания уделяется духовно-нравственному и патриотическому воспитанию подрастающего поколения.

В настоящее время республиканские и местные органы государственного управления ведут конструктивный и многоплановый диалог с религиозными организациями, оказывают возможную помощь в решении их проблем, обеспечивают конституционные права граждан на

свободу совести и вероисповедания, укрепляют этноконфессиональный мир и стабильность в обществе. У нас в стране нет конфликтов на религиозной почве; взаимоотношения государства и религиозных конфессий строятся на правовой основе и нацелены на поддержание гражданского согласия.

В одном из своих выступлений Патриарх Московский и всея Руси Кирилл сказал: «Сегодня перед всем славянским миром встают задачи сохранения нашего единства, потому что мир вступил в эпоху глобализации, когда стираются границы между культурами, нациями, государствами. Именно поэтому Церковь призывает сегодня людей любить свою страну, сохранять единство, единство славянских народов, поддерживать свою культуру, оберегать ее от всякого засорения, сохранять чистоту языка – это замечательный способ общения людей друг с другом! Но самое главное – сохранять чистоту помыслов и чистоту сердец, потому что именно эта чистота является залогом счастья и процветания людей».

По решению Президента Республики Беларусь Александра Григорьевича Лукашенко в нашей стране создан Республиканский организационный комитет по подготовке и проведению мероприятий в связи с 1000-летием преставления святого равноапостольного князя Владимира. Постановлением Правительства утверждены его персональный состав и план мероприятий, который уже реализуется. И наша сегодняшняя научная конференция проводится в соответствии с этим планом.

Глубоко убежден, что проведение данной научной конференции не только напомнит всем нам о великих для истории восточнославянских народов событиях прошлого, но также даст новый импульс для развития культурной и духовной жизни нашего Отечества, позволит обновиться связям белорусского народа с другими, имеющими общую историческую судьбу.

Желаю участникам конференции доброго здоровья и успехов в духовной и научной деятельности.

Раздел 1. ХРИСТИАНСКИЕ ОСНОВЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА

1.1 Культурообразующая роль христианства в истории восточных славян и современном социуме

КУЛЬТУРОТВОРЧЕСКИЙ СМЫСЛ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ

И. Я. Левяш

Два судьбоносных стража – Эрос и Танатос – неотвратимо требуют решения дилеммы плотской смертности и духовного бессмертия человека. Это проблема *смысла* его бытия, и он приходит к Богу, когда полон веры, надежды и любви, и покидает его, когда утрачивает их.

Такое состояние – следствие неспособности рациональным путем разрешить «последние», «проклятые» вопросы соотношения «бездны над нами и бездны под нами» (Достоевский). Осевых среди них, на наш взгляд, по меньшей мере три: а) *теодицея*, или оправдание Бога в мире, полном несправедливости и ужаса; б) *богоборчество* – отпадение от Бога как онтологической субстанции, но не от его идеи; в) традиционная *устойчивость* известных ветвей конфессионального Христа и затруднения экуменизма. Каждая из этих фундаментальных проблем заслуживает специального рассмотрения [1, с. 194–215].

В этой статье мы ограничимся пролегоменами к постижению проблемы.

В теологии и церковных практиках Бог – это объективная, высшая и сокровенная сущность, и вопрос: «Можешь ли ты исследованием найти Бога?» – имеет риторический и однозначно отрицательный характер. Однако, не посягая на его *мистические* истоки, в принципе возможно, подобно исследованию мифа, выявить его *рациональный* смысл.

Идея Бога (греч. theos, лат. deus) – это идея именно *единого* Бога, а не богов. О них можно писать с маленькой буквы уже в силу их множества и очевидного подобия человеку и другим разноликим «тварям». Об этом – ироническое замечание Гете: «Оберон хоть без рогов, / Все же черт в итоге. / Как и все в конце концов / Греческие боги» [2, с. 165]. Идея Бога по определению, уже в силу бесконечности в пространстве и времени ее глубинных смыслов, не только для обыденного, но и самого умудренного и возвышенного сознания, – это всегда *открытая* проблема. «Между "есть Бог" и "нет Бога" лежит целое громадное поле, которое проходит с большим трудом истинный мудрец» [3, с. 34].

Изначальная сложность идеи Бога уже в том, что это идея *Абсолюта*, «бесконечной суммы бесконечных совершенств» (Р. Луций). У него нет *ab ovo* (начала), как в мифе, и он – не только единый и безмерный Творец всего сущего, но и *самое сущее*. Бог – это и беспредельное *summum bonum* (лат. высшее благо). В этом смысле у религии и ее центральной идеи Бога – отношения «любви – ненависти» с Эросом и Танатосом. Гегель обратил внимание на то, что в основе античного понятия «религия» лежат широко бытовавшие в латинском мире слова *religio* – связь, *lig-are* – связывать. В таком ракурсе Эрос аналогичен религии (лат. *religate* – объединять) по ее первосмыслу как «вос-связь» распавшегося, разъединенного, и такова же универсалистская миссия мифологии.

Глубокая и всесторонняя ассимиляция мифа доступна только *монотеистическим* религиям. Чем объясняется назревшая потребность в них, повсеместный переход культурных народов к вере в единого Бога? Этот вопрос требует постижения практически *универсальной* потребности развитого человека в идее Бога. Перефразируя афоризм: «Разум бывает всегда, но не всегда в разумной форме», можно утверждать, что Бог есть всегда, но он преимущественно не сводим к *ratio*.

Отношение человека к Богу всегда было и остается альтернативным – либо *внешним*, прагматическим, либо *внутренним*, экзистенциальным. Иудаизм и христианство возникли как вера народа, поработенного Римской империей, и кажется очевидным, что «Христос победил потому, что потерпел поражение Спартак» (Т. Моммзен). Отсюда один из ницшеанских вердиктов: «Богом назвали то, что ослабляет, учит слабости... Тот, кто не умеет подчинить вещи своей воле, старается... придать им какой-нибудь смысл... верит, что в них уже есть воля» [4, с. 61]. Но парадокс в том, что в поздней Римской империи христианство стало официальной религией *власть имущих*. Это обесценивает версию «рабской» религии и требует ее переосмысления в более широком *социально-историческом* контексте. С этой точки зрения идея Бога «полезна». В таком ракурсе резонно суждение, что единобожие возникло вместе с усилением социальной и межэтнической борьбы, как потребность в идеологической санкции политической и экономической власти и господства, в конечном счете – в организации больших культурно-цивилизационных пространств. Не случайно политическая власть обретала сакральный характер как Бого-данная, вплоть до *изобретения* родословных от богов. В тоталитарных режимах XX века эта «милость» уже превзошла самую себя как окончательное обретение рая «здесь и сейчас».

Всегда была значимой и религиозная мотивация социально-политической иерархии. Н. Макиавелли считал религию, независимо от ее формы, необходимой для укрепления мощи государства. Гегель утверждал, что религия и политика – заодно. Известно, что вольнодумец Вольтер «бил и жег» церковь, «как молния» (Герцен), однако полагал, что если Бога и нет, но у вас хотя бы дюжина крепостных, то его следует *выдумать*. Мало того,

философ завещал начертать на своем надгробии такие слова: «Богу – от Вольтера». Трудно сказать, чего здесь больше – раскаяния или иронии. Якобинец Робеспьер убедился, что замена провозглашенного революцией Верховного существа Богиней Разума оказалась несостоятельной, и возвращение к традиционному Богу стало политически необходимым.

Эта проблема неотступно преследовала русских мыслителей. Ф. Тютчев создал замечательные строки: «Ночь тиха. Пустыня внемлет Богу...». Но хорошо знавший писателя князь М. Гагарин отмечал: «В религиозном отношении он не был христианином. Католичество и протестантство были в его глазах историческими фактами, достойными внимания философа и государственного деятеля, но ни в католичестве, ни в протестантстве, равно как и в восточном православии, он не усматривал факта сверхъестественного и божественного. Его религией была религия Горация, и я был бы чрезвычайно удивлен, если бы мне сказали тогда, что он станет когда-нибудь ревнителем восточной церкви...» [5, с. 336].

Один из персонажей Ф. Достоевского – буквально по Вольтеру и Робеспьеру – полагает, что «бог есть только гипотеза... но признаю, что он нужен, для порядка... для мирового порядка и т. д. и если бы его не было, то надо бы его выдумать» [6, с. 499]. Чеховский «интеллигентный человек» «имеет право не верить в сверхъестественное, но он обязан скрывать это неверие, чтобы не производить соблазна и не поколебать в людях веры». Этот типичный интеллеktуал исходил из того, что «веровать в бога не умно, но религия должна быть охраняема, так как для народа необходимо сдерживающее начало, иначе он не будет работать» [7, с. 80, 146]. В этих словах, в сущности, вся аргументация т. н. «научного атеизма» против религии, ее видение как «опиума для народа».

Однако *экзистенциальная* сущность религиозной веры, как и богоборческой оппозиции ей, гораздо глубже и сложнее социального пласта. «Смысл религиозного культа, – писал Ф. Ницше, – состоит в том, чтобы склонить и принудить природу к выгоде человека, т. е. *внести в нее закономерность, которою она сама по себе не обладает*, тогда как в настоящее время мы хотим *познать* закономерность природы, чтобы подчиниться ей. Словом, религиозный культ основан на представлениях о колдовском отношении человека к человеку; и колдун древнее священника.

Но наряду с этим культ основан и на других, более благородных представлениях: он предполагает симпатическое отношение человека к человеку, наличность благожелательности, благодарности, внимания к просьбам, договор между врагами, обеспечение залогом, притязание на охрану собственности. Человек даже на очень низких ступенях культуры не стоит к природе в отношении бессильного раба, он не *должен* обязательно быть ее безвольным слугой» [8, с. 306].

На этом уровне обусловленность идеи Бога двуедина. С одной стороны, это неустранимость иррационального в деятельности человека, с другой – потребность в определенной иерархии и доверии к сакральному

авторитету. В архаичных и локализованных общностях человек еще не обладал развитым абстрактным мышлением, довольствовался фрагментами сущего. Отсюда – еще *партикулярный* (лат. *particularis* – частичный, частный) бог, точнее, сонм (у эллинов – пантеон) богов.

Есть смысл прислушаться к компаративной оценке Ф. Ницше политеизма и монотеизма. «Величайшую» заслугу первого – «чудесное искусство и способность создавать богов» – он усматривал в том, что в его пределах «отдельный человек устанавливает себе *собственный* свой идеал и выводит из него свой закон, свои радости и свои права... Тогда была одна норма: «человек», – и каждый народ верил в то, что он *имеет* эту единственную и последнюю норму. Но над собою и вне себя... вправе был видеть множество норм: один бог не был отрицанием другого бога или хулой на него!.. Напротив, монотеизм, этот окоченелый вывод из учения о некоем эталоне Человека... вера в некий эталон Бога, возле которого существуют еще только лживые лжебоги, – был, возможно, величайшей опасностью прежнего человечества... В политеизме был создан первый образец свободомыслия и разномыслия человека...» [8, с. 597–598].

Мыслитель предложил убедительные аргументы в пользу *антропного* характера политеистических божеств. Он писал, что древние греки взирали на гомеровских богов не как на своих владык и не признавали себя их рабами, подобно иудеям. «Они видели в них как бы лишь отражение самых удачных экземпляров своей собственной касты, т. е. идеал своего собственного существа, а не его противоположность. Люди и боги чувствуют себя родственными друг другу, между ними существует взаимный интерес... Человек имеет высокое мнение о себе, создавая таких богов». Об этом свидетельствует та свобода, с которой Гомер чувствует себя среди своих богов, как у себя дома... с тем, что давала ему народная вера... он обращался так свободно, как скульптор со своей глиной, т. е. с той же непринужденностью, какою обладали Эсхил и Аристофан и какою отличались в Новое время великие художники Ренессанса, равно как Гете и Шекспир» [8, с. 307, 311].

Если боги изображаются в телесно-чувственном образе, то на них можно и воздействовать посредством лишения жертвенной пищи, бичевания, заключения в оковы и т. д. Китайцы низших классов, чтобы насильственно добиться благосклонности своего оставившего их без помощи бога, связывали веревками его изображение, сбрасывали с пьедестала, влачили по улицам, вываливали в грязи и навозе. «Собака ты, – приговаривают они, – мы поселили тебя в роскошном храме, мы красиво позолотили тебя, хорошо кормили, приносили тебе жертвы, а ты так неблагодарен!». Философ отмечал, что аналогичные насильственные меры в отношении изображений святых и Божьей Матери, когда они не хотели исполнять свои обязанности во время эпидемий или засух, случались в католических странах [8, с. 305–306].

Экзистенциальные и аксиологические аспекты идеи Бога

Один из символов Христа – «Скала веков» (от лат. *Scala* – лестница)

Остается реальностью, что последующее усложнение культуры и цивилизации, прежде всего постижение и освоение универсальных связей, обострение противоречий человека с внешним миром и «наедине с собой», утрата самодостаточного локального бытия и нарастание нередко бурных межцивилизационных контактов, в конечном счете, трагическое переживание *общечеловеческой судьбы*, – все эти факторы вызвали потребность в мощном абстрагировании, воссоздании целостности распадающейся картины мира.

Поиск такой суперсложной целостности предполагает ее «сухой остаток», или «святую простоту». *Целостность* – существенный признак развитого, способного к абстрактному мышлению, сознания. Все существующее оно возводит к *сущему – единому Началу* и в этом контексте рассматривает бесконечное многообразие проблематики человека. Исторически первое именование такого начала – *Бог*. Он не нуждается в рациональном обосновании. Известен библейский парадокс: когда Сатана возводит Христа на высокие стены и предлагает ему бесстрашно броситься вниз (ибо, если он Сын Божий, то будет спасен), Христос, который затем сотворит «много чудес», не устрашится Голгофы и вокреснет, на этот раз отвергает дьявольское искушение. Почему? Ответ прозрачен: *смысл* идеи Бога – не в доказательствах, а в *вере* в него. Как говорили латиняне: *Melius scitur nesciendo* – «Лучше знаешь бога, не доискиваясь его». И Тертуллиан утверждал: «Верую, ибо абсурд».

Подобно богам политеизма, идея Бога, – *антропной* природы, и Бог *есть*, если он *есть в нас*. Библейский Бог говорит, что его Завет «не на небе» и «не за морем», а в человеческом сердце (Второзак. 30, 12–14). «А от этого слова: «*бремя* от Господа» – впредь не употребляйте; ибо бременем будет *такому* человеку слово его, потому что вы извращаете слова живого Бога» (Иеремия 23, 36). Христос говорит об этом так: «Не бывает пророка без чести, разве только в отечестве своем и в доме своем. И не совершил там многих чудес по неверию их» (Матф. 57: 58). Св. Августин был убежден, что «Бог не во внешнем, а внутри». «Чудо – веры лучшее дитя... – писал Гёте. – Этому надо верить, потому что не вяжется с разумом; что после погребения он воскрес – достоверно, ибо невозможно» [2, с. 33, 482]. С точки зрения поэта, «Бог, обитающий в груди моей, / Влияет только на мое сознание. / На внешний мир, на общий ход вещей / Не простирается его влияние» [2, с. 57]. Гёте, по его словам, не задавался вопросом, обладает ли это высшее существо рассудком и разумом, но чувствовал, что оно само – рассудок, само – разум. Все живое проникнуто им, человек же – в такой мере, что ему дано частичное познание наивысшего. «Сам Бог не может существовать без мудрых людей», – резонно заметил основатель протестантизма Мартин Лютер. Однако

Ф. Ницше возразил: «Бог еще менее может существовать без неумных людей» – этого добрый Лютер не сказал» [8, с. 593]. «Веровать в бога нетрудно, – писал Чехов. – В него веровали и инквизиторы, и Бирон, и Аракчеев. Нет, вы в человека уверуйте! Эта вера доступна тем немногим, кто понимает и чувствует Христа» [7, с. 343]. Таков и Бог М. Цветаевой: «Бог – слишком Бог, Червь – слишком червь. / На труп и призрак – неделим! / Не отдадим тебя за дым / Кадил, цветы могил. / И если где-нибудь ты *есть* – / Так – в нас» [9, с. 172].

Такое видение – продукт становления и эволюции *общечеловеческой* культуры. Перед человеком, выходящим из первобытного, архаического общества, впервые встали проблемы несоответствия между сущим и должным, частичностью, неполнотой его личной жизни и уникальностью *рода* Человек в космическом универсуме. Это время постижения должного, стремления преодолеть неполноту индивидуального существования, ориентации человека на идеальный образ «ни еллина, ни иудея» - человека *вообще*, единого и бессмертного человечества. Бог – воплощенный *идеал* / *смысл* жизни, символ разрешения противоречия между ограниченным бытием конкретного «частичного» человека и универсальной способностью Человеческого рода к совершенствованию, его стремлением к «горнему миру». «Тайна бытия человеческого не в том, чтобы только жить, а в том, *для чего жить* (курсив мой. – И. Л.)» [10, с. 237].

Триумф великих монотеистических религий ознаменовал, говоря словами А. Пушкина о христианстве, «великий духовный и политический переворот нашей планеты... В этой священной стихии исчез и обновился мир» [11, с. 233]. Ф. Достоевский проникновенно писал, что «народы слагаются и движутся силою иною, повелевающею и господствующею... Эта сила есть сила неумолимого желания идти до конца и в то же время конец отрицающая. Это есть сила непрерывного и неустанного подтверждения своего бытия и отрицания смерти. Дух жизни... "реки воды живой"... Искание бога» [12, с. 198]. Вслед Достоевскому целая плеяда мыслителей исходит из того, что «до тех пор человек будет сбиваться с направления, искать цель, быть недовольным, пока не отыщет своего бога... А если нет бога, то жить не для чего, надо погибнуть» [13, с. 216].

По существу, в идее Бога воплощена модель Богоподобного, *идеального* человека. Оппозиция «совершенный Бог – несовершенный человек» прозрачна в тексте Ветхого завета: «Бог не человек, чтоб Ему лгать, и не сын человеческий, чтоб ему изменяться. Он ли скажет и не сделает? Будет говорить и не исполнит?» (Числа 23, 171). Глубоко религиозный Н. Бердяев писал, что «...ни от кого нельзя получить той религии, которую не имеешь в себе...» [14, с. 380]. В отличие от неустанного теологического искания Бога Л. Толстым, его «мучит не столько тема Бога, сколько тема о человеке и его судьбе, его мучит загадка человеческого духа... Поистине вопрос о Боге – человеческий вопрос. Вопрос же о человеке – божественный вопрос, и, может быть, тайна Божья лучше раскрывается через тайну

человеческую...следует быть поменьше теологом и побольше антропологом». Бог, заключает мыслитель, по сути «есть абсолютный человек» [15, с. 46].

Человек – квинтэссенция отношения не только к Божественному Абсолюту, но и *человека к человеку*. На вопрос: «Как служить духам предков и божествам?» – Конфуций ответил своему ученику: «Ты еще не знаешь, как служить людям. Разве ты можешь знать, как нужно служить духам?» «Как следует людям относиться к богам и демонам? – продолжал вопрошать ученик, и Учитель сказал: «Никак. Люди еще не научились относиться друг к другу» [16, с. 203]. Перефразируя А. Камю, можно утверждать, что «если нет нас», всегда проблематичных взаимоотношений между людьми, нет и идеи Бога. Путь к Богу – это свидетельство *веры, надежды и любви* в коммуникации с абсолютным человеком.

Эта ментальная триада верующего человека порождает давнюю и нарастающую потребность в *Мессии* – спасителе. Вере присуща *эсхатология* (греч. *eshaton* – последний, конечный и *logos* – учение). В христианской догматике это учение о «последних вещах» и ожидание *апокалипсиса* (греч. *apokalypsis* – откровение) – согласно Ветхому Завету, Страшного суда. Но эта мистерия не фатальна для праведников: они спасутся, вновь обретут своего Бога и войдут в его «тысячелетнее царство».

С таких позиций социально-конформистская и даже конвенциональная концепции Бога содержат в себе *ratio*, но в целом грешат поверхностностью. Социальная «полезность» Бога – вовсе не причина, а *следствие* экзистенциального, на уровне глубинных смыслов, бытия зрелого человека. Если бы этой предпосылки не было, «выдумать» Бога было бы не только невозможно, но и, как заметил Лаплас, в этой идее нет необходимости.

В итоге подчеркнем пафос этой статьи антитезой И. В. Гёте: «Все сущее необходимо... а потому бога нет. А разве нет необходимости в боге?» [17, с. 414]. Этот риторический вопрос позволяет выявить дилетантский характер буквального, вне смыслового контекста, прочтения ницшеанского «Бог умер». А этот *контекст* таков. Ф. Ницше подчеркивал, что «действительное изобретение основателей религии сводится, во-первых, к тому, чтобы установить определенный образ жизни и нравственный обиход, действующий как *disciplina voluntatis* (лат. дисциплина воли)...; во-вторых, дать *интерпретацию* этой жизни, благодаря которой она предстает в свете высшей ценности и становится отныне неким благом, за которое борются, а при случае и отдают жизнь» [8, с. 670]. И наконец, главное в размышлениях великого мыслителя: «В мире еще недостаточно религии даже для того, что только разрушать религии... Но во имя чего? Во имя нашего неверия?... Скрытое *да* в нас сильнее, чем любые *нет* и *может быть*, которыми вы больны вместе с вашим веком; и когда вам придется пуститься по морям... то и вас вынудит к этому – *вера!*» [8, с. 310, 701].

Литература и источники

1. Левяш, И. Я. Базовые универсалии культуры. Кн. 1. Смысл и структура / И. Я. Левяш – Саарбрюккен, 2012.
2. Гёте, И. В. Собр. соч.: в 10 т. Т.2 / И. В. Гете. – М., 1976.
3. Чехов, А. П. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т.17 / А. П. Чехов. – М., 1980.
4. Ницше, Ф. Воля к власти / Ф. Ницше. – М., 1994.
5. Тютчев, Ф. И. Стихотворения. Письма. Воспоминания современников / Ф. И. Тютчев. – М., 1988.
6. Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т.14 / Ф. М. Достоевский. – М., 1976.
7. Чехов, А. П. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т.8 / А. П. Чехов – М., 1977.
8. Ницше, Ф. Сочинения: в 2 т. Т.1 / Ф. Ницше. – М., 1998.
9. Цветаева, М. Стихотворения. Поэмы. Драматические произведения / М. Цветаева – М., 1990.
10. Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т.15 / Ф. М. Достоевский. – М., 1976.
11. Ильин, И. А. Наши задачи: в 2 т. Т. 1 / И. А. Ильин. – М., 1992.
12. Достоевский, Ф. М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т.10 / Ф. М. Достоевский. – М., 1974.
13. Чехов, А. П. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т.17 / А. П. Чехов. – М., 1980.
14. Бердяев, Н. Философия творчества, культуры и искусства: в 2 т. Т. 2 / Н. Бердяев. – М., 1994.
15. Бердяев, Н. Смысл истории / Н. Бердяев. – М., 1990.
16. Малявин, В. Конфуций / В. Малявин. – М., 1992.
17. Гёте, И. В. Собр. соч.: в 10 т. Т.3 / И. В. Гете. – М., 1976.

ДУХОВНО ВОЗВЫШАЮЩАЯ ЧЕЛОВЕКА МИССИЯ ПРАВОСЛАВИЯ В ГЛОБАЛИЗИРУЮЩЕМСЯ МИРЕ

Е. М. Бабосов

Самая характерная особенность религии состоит в том, что она есть – система идей, верований, миропонимания, ритуалов и действий отдельных индивидов, социальных групп и общностей, определяемых верой в существование сверхъестественного, священного – Бога – и реализуемых в определенных социальных ценностях, нормах, статусах, ролях, обычаях, ритуалах, предписаниях, стандартах поведения, социальных позициях, организационных взаимодействиях, основанных на религиозной вере.

Подчеркивая приоритетную значимость именно эти особенности религии, Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл утверждает, что главная миссия Церкви проявляется в «способности передавать людям Слово Божие, которое только и является носителем окончательной Истины, столь необходимой для полноты человеческой жизни» [1, с. 8].

Взаимосвязанная, относящаяся к священному, трансцендентному, система воспринимаемых актами веры рациональных суждений и эмоционально окрашенных убеждений, воплощаемых в ритуальном

поведении, выражающих отношение к сверхъестественным силам, господствующим над людьми и требующим их поклонения им и богочитания в повседневной жизни составляет деятельный, культовый компонент религии.

Совокупность идеалов, ценностей, норм, правил поведения, которым должен следовать религиозный человек как заповедям и требованиям, предъявляемым ему Богом. Это – *нормативный* компонент религии.

Объединения верующих людей в те или иные общины и организации, такие, как церковь, религиозная община, секта, монашеский орден, особые группы профессиональных служителей культа, их административно-территориальные единицы (например, епархия, приход в православной церкви). Это – *организационный* компонент религии.

Своеобразный *социальный институт*, т. е. сравнительно высокоорганизованная система социальных отношений и взаимодействий, ритуалов и обрядов, религиозных таинств, отличающаяся устойчивой социальной структурой, глубокой интегрированностью своих элементов, многообразием функций, осуществляемых посредством традиционного установленных стандартов поведения и действий, предопределенных содержанием и особенностями религиозной веры. Это – *институциональный* компонент религии.

Существенное значение имеет концептуализация понятий, выражающих различные аспекты религии как сложно структурированного социального феномена, таких, в частности, как религиозная идентичность, религиозное сознание, религиозный опыт, религиозность и др.

Религиозность представляет собой обобщенную характеристику религиозной веры, религиозного сознания и поведения индивидов, их социальных групп и особенностей, объединяемых верой людей в сверхъестественное – в Бога – и поклоняющимся ему. Она включает в себя богочитание, богобоязненность, благочестивое настроение мыслей и чувств, набожность, приверженность религии, более или менее регулярное совершение религиозных обрядов, неуклонное следование предписаниям и заповедям религии, участие в богослужениях. Религиозность воплощает в себе степень влияния религии на отдельных индивидов, их различные социальные группы и общности и реализуется в религиозных представлениях и в культовой деятельности верующих. В сфере религиозности в современном обществе наряду с внутренней приверженностью человека религии существует так называемая «внешняя религиозность», проявляющаяся в увлечениях мистикой, астрологией, хиромантией и др.

Религиозная вера воплощается в отношении человека к божественному и проявляется в признании бытия Бога, в доверии, верности и поклонении ему. Она составляет основу религиозного сознания, поведения и образа жизни. Религиозная вера – это не феномен в ряду других, ему рядоположенных, но это центральный, основополагающий феномен в жизни

религиозной личности, явленный человеку и его социальному окружению, но одновременно скрытый от других людей. Его своеобразие заключается в том, что он одновременно универсальный и конкретный, всегда тот же самый и бесконечно меняющийся. Христианскую религию часто называют христианской верой, что свидетельствует об ее определяющей значимости в жизни как отдельных личностей, социальных групп и общностей верующих людей, так и всей церкви. Христианские богословы утверждают, что истинная религиозная вера, не отгораживается от разума и науки, а действует в единстве и взаимодействии с ними, а также с многообразным миром культуры. Они считают, что религиозная вера – это не только психологическое состояние, но, прежде всего, онтологическая связь между человеком и Богом.

Религиозное сознание – состояние психической жизни и мыслительной деятельности религиозного человека, воплощающееся в субъективной переживаемости им своего отношения к сверхъестественному и приверженности определенным религиозным идеалам, идеям, ценностям и ритуалам, а также принадлежности к определенной религии, религиозной группе и общности, выражаемой в чувствах (любви, восхищения, долга, преклонения) и соответствующих поступках. Религиозное сознание может формироваться в человеке в разные периоды жизни в разных жизненных ситуациях, когда происходит его включение в систему религиозных идей, ценностей, ритуалов, обрядов и отношений. Это происходит как под воздействием религиозного воспитания, окружающей социальной среды (семья, близкие, друзья), так и в результате внутреннего духовного потрясения, нравственно-психологического кризиса или эмоционально переживаемого стресса.

Религиозная идентичность есть восприятие человеком себя через собственный внутренний мир, обращенный к Богу, отождествление себя с сообществом, состоящим из других верующих, включенных в религию как специфическое миропонимание и осознание своих обязанностей, руководствующееся божественными заповедями. Такая ориентированность сознания и поведения помогает верующему человеку сформировать систему взглядов на мир, на свое место и предназначение в этом мире, составляющих основу его убеждений и жизненных позиций. Системообразующим ядром религиозной идентичности является коленопреклоненное отношение человека к божественному как созданного и зависящего от Бога существа. В процессе религиозной идентификации верующий человек усваивает религиозные идеи, представления, стереотипы, образцы предписанного религиозным учением поведения. Эти образцы и стереотипы становятся для него внутренними регуляторами собственных поведенческих актов.

Вероучение – система догматов, признание и принятие которых является необходимым условием подключения к определенной религиозной традиции и осмысления в рамках данной традиции религиозных заповедей и установлений в качестве боговдохновенного результата откровения,

выраженного в сакральных текстах. Официальная трактовка основополагающих догматов конкретного вероучения составляет его Символ веры. Соединение вероучения со специальной религиозной деятельностью (отправление культа в рамках определенной церковной организации) конституирует соответствующее вероисповедание.

Вероисповедание – своеобразное ответвление от христианской церкви, обладающее прочной, оформленной ориентацией, относительно устойчивым членством и достаточно многочисленной паствой. Оно в своем содержательном значении обозначает разновидность того либо иного вероучения, проявляющуюся в свойственных ей религиозных обрядах и поведении. Кроме того, вероисповедание выражает официальную принадлежность индивида или социальной общности к определенной религии. Именно такое истолкование воплощается в конституционных актах, действующих в России, Беларуси и в ряде других стран, определяющих особенности государственно-конфессиональных отношений в обществе.

Религиозная секта – тип религиозной организации, характеризующийся противопоставлением себя наиболее распространенной либо доминирующей в данном обществе церкви, отличается низкой степенью институционализации, претензией на исключительность собственной доктрины, исповедуемых ею идей и ценностей, предписываемых ролей, провозглашением избранничества, строгим соблюдением предписанных норм, установок и обрядов, беспрекословным подчинением всех членов требованиям руководителя, гуру, вождя и т. п.

Религиозный культ – религиозное почитание сверхъестественного, прежде всего Бога, воплощаемое в религиозных таинствах, заповедях, обрядах, праздниках, ритуалах. Он предполагает возможность верующего человека вступить в коленопреклоненное взаимодействие с Богом, другими сверхъестественными сущностями (ангелы – сотворенные Богом бесплотные, сверхъестественные существа, возвещающие людям «божественную волю», и архангелы – старшие ангелы), заручиться их помощью в решении жизненно важных земных дел. Кроме того, религиозный культ выражается в обширной религиозной обрядности, которая отличается в различных религиях, а также в деятельности определенных групп лиц (служители культа) и культовых предметах (храмы, иконы и др.). Культовые ритуалы и обряды, сопровождаемые церковной музыкой, песнопениями, проповедями, оказывают сильное, порой неизгладимо воздействие на психо-эмоциональную сферу личности и различных групп верующих, особенно присутствующих на богослужениях в храмах.

Религиозная мораль – система этических норм, идеалов, оценок, предписаний, образцов поведения, ценностных ориентаций, принципов долженствования, складывающихся у людей под непосредственным воздействием религиозной веры. Богословы и служители культа всех религий утверждают, что мораль имеет сверхъестественное, божественное

происхождение, вследствие чего нравственные заповеди и предписания, провозглашаемые в религиозных доктринах, имеют вневременной, постоянно воспроизводимый характер. Но, реализуясь в различных социальных обстоятельствах, они побуждают верующих, памятуя об их неизменной сущности, в своем повседневном поведении видоизменять поведенческие акты, сообразуясь с теми или иными жизненными ситуациями.

Религиозные обряды – совокупность ритуальных действий, воплощающих религиозные идеи и представления, основанные на религиозной вере, в наличие двусторонних отношений между верующим человеком и сверхъестественными сущностями. Системообразующим ядром религиозных обрядов являются богослужение, представляющее собой коллективный обряд, совершаемый верующими в храме, либо коллективное поклонение так называемым «святым местам». Их систематическое воспроизведение закрепляется в привычное действие и способствует формированию у верующего человека религиозной потребности.

Религиозные потребности – специфический способ целемысловой деятельности верующего человека, формирующийся и протекающий в процессе его отношений и коммуникаций с другими верующими людьми и являющийся воплощением его нужд в опоре в своих жизненных стремлениях на могущество и поддержку сверхъестественных сил (Бог, потусторонний мир и т.п.). Они в своей сущности и содержании определяются верованиями, которые присущи определенной конфессии, и конституируют религиозную направленность личности.

Если мы примем во внимание приведенные особенности религиозного миропонимания и рассмотрим их в синергетическом взаимодополнении и взаимоусилении, то неизбежно придем к выводу, согласно которому основная миссия религиозной системы воплощается в стремлении раскрыть богосотворенную, божескую сущность человека и возвысить человека духовно. Религиозный путь житетворчества человека, утверждал выдающийся русский православный философ Н. А. Бердяев, выступает как путь *человекобожеский* и одновременно как путь *богочеловеческий*, а развиваемая им философия свободы есть философия богочеловечества. По его утверждению, «силой божественной любви Христос возвращает миру и человечеству утраченную в грехе свободу... восстанавливает идеальный план творения, усыновляет человека Богу, утверждает начало *богочеловечности*» [2, с. 13, 145]. Раскрывая смысл этой формулы он подчеркивал, что Бог передал свое творение сотворенному человеку, а человек может отчасти уподобляться Богу в своем творчестве. Человек, по его убеждению, создан, чтобы творить и создавать себя и весь окружающий мир посредством акта свободы. И в этом акте примат принадлежит личности, которая достигает самореализации либо путем «объективации», т.е. принятия «общеобязательных» форм жизни, либо путем «трансцендирования», которое и есть реальная жизнь в свободе.

Но подлинная свобода, считал Н. А. Бердяев, всегда персонифицирована, в ней раскрывается примат личности над социальностью. Выступая против тотального подчинения индивида общественному-утилитарным целям и жизненным обстоятельствам, он утверждал, что религиозное миропонимание неизбежно «ведет не только к вселенности, но и к спасению личности, обретению индивидуальности», к «религиозному соединению судьбы личности и судьбы вселенной» [2, с. 127].

С этой бердяевской позицией перекликаются рассуждения С. Н. Булгакова, который утверждал, что слово Божие не может не входит в личное самосознание человека, не становится личным его убеждением. По его глубокому убеждению «должна быть личная *встреча* со словом Божиим и личное его разумение (непосредственное или же посредственное), – последнее в том случае, если истины и Слова Божии воспринимаются не прямо из Библии, но из богослужебных текстов, изображений, проповедей и т. п. Но эта личная встреча возможна только в духовном единении с Церковью, но не в обособлении от нее, соборно, хотя и индивидуально» [3, с. 127].

В своей богословской и проповеднической деятельности и в России, и в эмигрантском изгнании С. Н. Булгаков исходил из понимания того, что «Священное Писание есть голос Бога к человеку, и ему принадлежит абсолютное значение (хотя оно и излагается в исторически обусловленной форме). Оно есть *вечное* откровение Божества, которое как таковое имеет неизгладимую и всегда открывающуюся глубину и значение, не только для века настоящего, но и будущего» [3, с. 136–137].

«Слово божье есть также и слово человеческая, которое вместило в себя вдохновение Духа Святого, и как бы приложилось и стало богачеловеческим, божественным и человеческим одновременно». При этом он обращал особое внимание на то чрезвычайно важное обстоятельство, что при всяком понимании Слова Божьего «сохраняет свою силу историческая обусловленность его человеческой формы, связанная с языком, эпохой, народным характером, и прочее, и современная библейская наука все более научается различать эту историческую форму, причем благодаря этому обострению исторического зрения увеличивается и уразумение его конкретности [3, с. 36–37]. И во всех этих рассуждениях богослов приходит к непреклонному выводу о необходимости личностной сопричастности христианина библейским сюжетам и заповедям: «может и должно быть у христианина свое личное отношение, своя личная жизнь, и так же, как и своя личная молитва [3, с. 41–42].

Развивая и конкретизируя идеи Бердяева, и Булгакова о богочеловеческой сущности личности, сформировавшийся в лоне церкви, выдающийся русский православный богослов, философ и культуролог Л. П. Карсавин в своем фундаментальном труде «О личности», утверждал, что «личность – самосредоточие бытия, сотворенного высшей всеединой

Личностью Божественного Логоса, которой безначален и бесконечен. Поэтому «нет границ «лицетворению» и «лицепринятию», которые присущи «каждому из нас как индивидуальной личности» [4, с. 121]. А из этого, по его мнению, вытекает, что «в процессе объединения различных людей в социальную общность социальное самосознание осуществляется только в индивидуумах. Но индивидуумы выражают в себе социальную личность с разной степенью полноты, многообразия и активности, хотя каждый в своем качестве». В процессе «взаимосамобытности личностей в социальном пространстве раскрывается важная особенность социального бытия людей, проявляющаяся в том, считал Л. П. Карсавин, что «в индивидууме нет резкой, неподвижной и поставленной границы между им как индивидуальной личностью, им как моментом социальной личности и им как самой социальной личности [4, с. 127].

Так же, как и большинство предшествующих ему православных философов и богословов Л. П. Карсавин в своих сочинениях высоко оценивал роль Христианства в духовном возвышении человека, считая, что духовность выражает неразрывную соединенность человеческого и божественного начала как в жизнедеятельности, каждой индивидуальной личности, так и социальной общности, наиболее интегрированным воплощением которого он называл человечеством. Ключевое же проявления человеческой духовности, он усматривал в свободе, которую считал применимой как к Божьей Личности, так и к конкретному индивиду, в котором она осуществляется «через свое обожение или лицетворение». «Свобода, по его определению, – это преодоление личностью себя, как созидающий себя необходимости» [4, с. 208].

Если конкретизировать, приведенные рассуждения Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, Л. П. Карсавина и других православных философов и богословов, то мы неизбежно приходим к выводу, согласно которому высшим воплощением богосотворенной сущности человека является его, а соответственно, и основной миссии Церкви является духовное возвышение человека, являющееся главным источником смыслополагания, личностного самоопределения, и осмысленного преобразования в действительность на путях единения человеческого с божественным.

Все православные богословы в своих сочинениях, проповедях, беседах, основывают христианский тип мировосприятия, как уже показано выше при рассмотрении трудов С. Н. Булгакова на харизматическом тексте Библии как Священном Писании и Божественном произведении, в котором расширяется вся глубина, величие и таинство Божественного замысла о человеке. Центральной идеей этой Великой книги является идея *завета*, т. е. взаимного обещания верности, любви, союза, которую Бог заключает со своими веропослушными избранниками.

Вот здесь, то и возникает не поверхностное формирование, а глубоко содержательное, накопленное высоким духовным смыслом, понимание сущности и значимости основанного на тесном союзе, на собратничестве

науки и религии, разуме и вере. И как не вспомнить здесь мудрейшие высказывания великого русского писателя Л. Н. Толстого. По его суждению «В наше время влить в человека духовное содержание через веру, помимо разума – это все равно, что кормить человека именуя рот...» [5, с. 135]. И хотя Лев Николаевич в некоторых позициях существенно расходится с некоторыми, чрезмерно догматизированными практическими действиями православных священников, все содержание его произведений, писем и дневников свидетельствуют, что он с глубоким почтением всегда относится к идеям и текстам Священного Писания.

В начале XXI в. стало общепризнанным не только в богословской, но также в философской и социологической литературе утверждение о том, что Библия, которая справедливо названа Книгой Книг, несет в себе в качестве важнейшего компонента не только религиозную веру, но и знание. Вдумчивому исследователю без особого труда удастся проследить особенности рецепции наиболее известных библейских книг, образов, сюжетов, мотивов в мировой художественной культуре. С гораздо большими затруднениями сталкивается тот исследователь, который ставит перед собой задачу выявить библейские рецепции в научной картине мира, определить, в какой степени соответствует библейская картина мира современным научным представлениям. В контексте Библии «вера» – это не только центральная мировоззренческая позиция, но и одновременно глубокая социально- психологическая установка, включающая принятие догмата о бытии и природе Божества, о качестве истины и ее связи с целеустановками жизни человека. Новый завет (Союз Бога с людьми) реализуется через великую миссию и крестную смерть (с последующим Воскресением Иисуса Христа) как основа христианского мировоззрения. Богочеловеческая сущность Иисуса проявляется как воплощенное Божественное Слово (Логос). Этот логос представляет собой начало всех начал (вначале было Слово), начало всех времен. Тем самым закладывается краеугольный камень в грандиозную библейскую картину мира – мир предстает как Процесс, в котором наличествует необратимость – то, что сейчас трактуется как стрела времени. Здесь вполне правомерна мысль о том, что библейское представление о начале всех времен и необратимости времени как бы предвосхищает сделанный лауреатом Нобелевской премии, создателем синергетической научной школы в области физической химии и статистической механики необратимых процессов Ильей Пригожиным. По утверждению известного православного богослова А. Нестерука, стремление И. Пригожина при помощи образа стрелы времени «построить теорию механизма, толкающего время вперед, с новой силой подтвердило догадку о том, что то, что ищется как источник времени, находится вне физического мира и что теоретическое продвижение в физике по поиску этого источника удивительно напоминает известное из философии бесконечное удаление от физического мира вдоль причинно-следственного ряда» [6, с. 263].

Но это продвижение к концептуальным реалиям можно истолковать

как бесконечное. В таком случае последнее звено в цепи умозрительных причинно-следственных связей находится за пределами самого временного ряда, а посему «направляет поиск его источника за пределы физики в область философии и богословия» [6, с. 264]. А отсюда теолог делает вывод о том, что загадку времени невозможно разгадать путем построения конкретного механизма, - она остается тайной строения тварного мира в целом, включая и чувственный, и умопостигаемый миры, то есть в конечном итоге, она связана с проблемой фундаментальной зависимости мироздания от Бога, его творения мира из ничего.

Такая трактовка открывает пространство для диалога религии с наукой в сфере построения новой научной картины мира, в чем важную конструктивную роль играет теоретическая концепция, разработанная И. Пригожиным.

И здесь следует напомнить, что с самого начала возникновения современной науки, датируемого XVII веком от Рождества Христова, происходит то явный, то латентный диалог ее с религией. Причин для ведения такого диалога немало. Во-первых, следует иметь в виду, что и религия, и наука по самой своей сущности диалогичны, ибо имеют своей целью общение человека с Богом, либо общение человека с миром, т. е. с другими людьми и миром природы. Во-вторых, современная наука возникает, да и может возникнуть только в лоне Христианской цивилизации, одним из столпов которой является призыв Бога к человеку идти в мир возделывать землю, преобразовывать окружающую реальность. В-третьих, и наука, и религия, наряду с искусством, способы К. Маркса, «формы духовного производства», духовного освоения мира. В-четвертых, религия и наука – это две разные области человеческой жизнедеятельности у них различные исходные посылки, разные цели, задачи и системы доказательств. В силу таких различий и нужен диалог между ними. Вместе с тем, в-пятых, и наука, и религия стремятся к постижению истины. Но в этом обоюдном стремлении, религия постигает абсолютную, вечную, Богооткровенную истину, которая не изменяется от века, наука же добывает истины относительные: то, что было истиной вчера, перестает быть истиной сегодня, а завтра может быть и чаще всего и бывает, заменено новой истиной. Хранящая в Церкви истина не может по самому своему существу стать другой, более современной. Божественное откровение делает ее вечной, непререкаемой и несомненной. Она современная всегда. Она выходит за рамки познания как такового, ибо охватывает и сферу онтологии, но в каждую эпоху должна преподноситься людям по-новому, в соответствии с новыми веяниями в науке, культуре, да и самой жизни.

Евангельское благовестие состоит вовсе не в том, что земля и небо противоположны, как это трактуют догматические атеисты, но в том, что небо сходит на землю в лице Богочеловека, а земля устремляется к небу в лице Человекобога – Иисуса Христа. Такое единение в иной стилистике, не богословским, а научным языком неопровержимо доказано в XX веке

квантовомеханическим дуализмом, теорией относительности Эйнштейна и синергетикой, базируется на признании нелинейности и необратимости развития мира и подтверждается новейшим, сформулированным в 2006 г. математико-космологической теорией струн, утверждающей тезис о гармонии всех систем, в том числе науки и религии, раскрывающей на уровне мельчайших нано-частиц, составляющих одну миллиардную (почти незаметную, невидимую) часть метра во всех сферах мироздания.

Ведущийся между наукой и религией двусторонний диалог базируется на нескольких фундаментальных основаниях. Назовем некоторые из них.

Первое. Вера – это не только прерогатива религии как ее центральная мировоззренческая позиция и психологическая установка, но и неотъемлемая принадлежность науки как позиция миропостигающего разума. Молодые люди приходят в науку, потому что еще на школьной скамье верят в научные авторитеты и добываемые ими истины, верят в возможность науки проникать в тайны мироздания, верят, что и они способны внести свою лепту в развитие научных знаний. К тому же не следует забывать, что вера (в смысле доверия) есть в своем роде высшее испытание моральной силы, подлинный критерий единства во всех глубоких отношениях человека не только к Богу, но и к другому человеку, в том числе к человеку науки, претворяющему веру в знание.

Второе. Религия, равно как и наука, имеет свои постулаты (бытие Бога, бессмертие души, искупаемое греховностью человека), особый метод познания (духовно-нравственное совершенствование личности), свои критерии в различении истины от заблуждения и в соответствии с истиной создает картину мира, а тем самым в своей структурной архитектонике не столь уже значительно отличается от науки. Выдающийся русский православный философ С. Н. Булгаков обращал внимание на то, что по своей природе наука не антирелигиозна: «она приносит к алтарю тот дар, который она имеет: она не умеет верить, не умеет молиться, но ей присуща интеллектуальная честность вместе с неустанным труженичеством, аскезой труда и научного долга». Вследствие этого, по его словам «в науке религия получает новую область жизненного внимания» [7, с. 85–86]. И в этом смысле, по мере своего прогрессивного развития и вхождения во все более глубокие тайны и истины бытия умопостигаемого мира наука все более становится союзницей религии.

Святейший Патриарх Кирилл подчеркивает, что церковь не выносит своего суждения о том, насколько научна гипотеза или теория не соответствует религиозной доктрине, а наука не подвергает критике религиозные знания, и каждый остается в том поле, в котором призван работать. Но это неизолированные поля. Наука и религия, церковь и знание должны взаимодействовать.

Третье. В стремительно развивающемся информационном обществе существенно повышается роль знаний, а само оно базируется на экономике знаний. И здесь приходится признать, по утверждению выдающегося

русского православного философа Н. А. Бердяева, что «истины веры оказываются знанием». И хотя «мир знаний и веры условно даны как разные порядки, но они могут быть сведены к единству» [2, с. 23]. В признание важности знания как движения человеческого разума и чувства к истине открываются широкие горизонты соработничества богословия и науки. Поэтому отмечает Патриарх, взаимодействие церкви и общества, диалог ее с наукой должен быть интеллектуальным диалогом и одновременно диалогом духовным.

Четвертое. Современный мир, в котором живет и действует человек, быстро изменяется, поэтому важной потребностью становится обновление, модернизация не только науки как основы назревших изменений, но и религиозной доктрины. Ведь «вся миссия церкви, как провозглашает Патриарх, – это творчество, это попытка сделать весть о Христе актуальной и современной». Поэтому сегодня, по его словам, недостаточно сохранять старые формы выражения веры или способы ее передачи, ибо «в сознании современного человека Церковь убедительна настолько, насколько убедительная ее аргументация» [1, с. 14]. Одним из источников такой аргументации является быстро развивающаяся наука, генерирующая все новые и новые знания, которые надлежит использовать в построении доказательной системы современной религиозной аргументации.

Пятое. Святейший Патриарх Кирилл подчеркивает, что именно «нравственная основа человека является критерием истины» [1, с. 37]. Этот постулат в современных условиях одинаково важен и для религии, и для науки. Поскольку сейчас резко возрастает значимость нравственной и профессиональной ответственности как ученого, так и священнослужителя за результаты их деятельности.

Шестое. Современная наука во всех своих сегментах все более доказательно утверждает человекомерность мира. Человек, как и во времена Античной Греции, становится мерой всех вещей и событий в мире, которые в сущности своей необратимы и протекают в режиме «стрелы времени» (термин, напомним еще раз, введенный в современную науку создателем синергетики, лауреатом Нобелевской премии, лидером Брюссельской школы исследования нестабильных систем, иностранным членом Российской и Белорусской академий наук И. Р. Пригожиным). Но ведь не в научной терминологии, а в форме библейской картины сотворения мира «стрела времени» впервые получила воплощение в первой книге Бытия, где предельно четко аргументировано положение о начале всех времен, о том, что «в начале было слово». Здесь же сформулирован вывод и о человекомерности мира, сотворенного Богом.

Итак, основополагающие положения христианства и современной науки о мире и человеке в нем в своей содержательной наполненности во многом совпадают. Это делает плодотворный, взаимоуважительный, двусторонний диалог между ними не только желательным, но и необходимым. Вот почему сегодня так важен адекватный перевод

онтологических и гносеологических, познавательных основоположений с языка науки на язык богословия, а с языка богословия на язык науки. С обеих сторон требуются благожелательная терпимость, готовность понять собеседника и оппонента, чтобы диалог между ними стал плодотворным.

Литература и источники

1. Сила нации – в силе духа. Книга размышление Святейшего Патриарха Кирилла. – Минск, 2010.
2. Бердяев, Н. А. Философия свободы. Смысл творчества / Н. А. Бердяев. – М., 1989.
3. Булгаков, С. Н. Православие / С. Н. Булгаков. – М., 2003.
4. Карсавин, Л. П. О личности / Л. П. Карсавин // Религиозно-философские сочинения. – Т. 1. – М., 1992.
5. Толстой, Л. Н. Публицистические произведения 1886–1908. Собр. соч. в 22 томах. Т. 17 / Л. Н. Толстой. – М., 1984.
6. Нестерук, А. Логос и Космос. Богословие, наука и православное предание / А. Нестерук. – М., 2006.
7. Булгаков, С. Н. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М., 1994.

ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНОСТЬ И ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

М. А. Можейко

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 ее в контексте феномена Надежды. Но особое значение для развития культуры западного образца имеет то обстоятельство, что религиозная традиция, на которой эта культура основана, является традицией теистической.

Православие представляет собою яркое воплощение теизма, основываясь на Тринитарном догмате о бытии всеблагого, всеведущего и

всемогущего Бога. Фундаментальной характеристикой православия является его принципиальная диалогичность: православная вера задает особо напряженную артикуляцию эмоционально-психологической компоненты религиозного сознания. В соответствии с этим, православие как религия личного Бога предлагает и особую интерпретацию личности, понимающей человека в качестве неповторимой и уникальной субъективности, выступающей как особая ценность. В рамках теистической веры индивидуальное *я* уже изначально находится в сакральном диалоге с Божественным *Я*, для которого оказываются значимыми тончайшие нюансы душевного состояния верующего. И если в религиях нетеистического типа максимальную позицию значимости занимает внешний ритуал, отправление культа (греко-римская религия, синтоизм и др.), то в теистических традициях на эту позицию выдвигается именно вера, степень ее глубины и искренности – «сердечная вера» в православии.

Тем самым в православной традиции самыми значимыми становятся именно личностные, неформализуемо интимные, душевные состояния верующего. Ибо даже при скрупулезном соблюдении культовых требований можно оказаться грешником, согрешив «в душе своей» или лелея в ней «червеца сомнения», и, напротив, погрешности во внешней стороне отправления культа могут искупаться истовостью веры.

В образе Иисуса Христа характерный для теизма вектор личностной артикуляции персонифицированного Бога находит свое максимальное проявление: Абсолют обретает не просто персонифицированный облик, но подлинно экзистенциальные человеческие черты, оказываясь открытым не только для диалогического Откровения, но и для страдания, а значит, – сострадания и милосердия, инспирируя, по Э. Фромму, фундаментальный переход европейской культуры от «религии страха» к «религии любви» [2].

Православная традиция акцентирует феномен искупительной жертвы Христа как выходящий за пределы оценочной этики акт милосердия и спасения человечества, несмотря на людскую греховность. В соответствии с этим нравственная максима достойного «несения своего креста» апплицируется на парадигмы и человеческого поведения: аксиологически значимый статус страдания «сердца болезнующего», и аскезы в христианской этике, что задает глубокий и глубинный психологизм христианской культуры. Этот психологизм фундирован базисной для православной традиции идеей диалогизмасо-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 бесчувственного, но сочувственного отношения к миру. Типичным примером может служить в этом отношении позиция Максима Исповедника, ярко контрастирующая с западноевропейскими нравственными программами, основанными на постулате бесстрастной атараксии (стоицизм и т. п.).

Подобное ценностное основание задает православной (как и христианской в целом) традиции отчетливо проявляющуюся ориентацию на рефлексивные формы сознания: интенции на осознание собственной греховности, оценочное осмысление собственной веры и т. п. В рамках европейской культуры оформляются, особенно после «Исповеди» Августина [1], не только идеалы, но и технологии глубинной интроспекции и скрупулезной морально-психологической рефлексии, – задается традиция культивации рафинированного интеллектуального самоанализа, который, собственно, во многом делает Европу Европой.

Православный Символ веры, основанный на идее вочеловечивания Бога, задает в культуре человекосоразмерную парадигму божественного служения, понятого не в качестве дискретного героико-экстатического подвига, но в качестве неизменного достоинства и перманентно повседневного милосердия в отношении к ближнему (не экстремум, но норма; с любовью, но не со страстью), делает акцент не на человечестве, но на человеке: «...Жаждал, и вы напоили меня... Истинно говорю вам: так как вы сделали это одному из сих братьев моих меньших, то сделали мне» (Мф. 25:35–40).

Особое значение обретает в этом контексте образ Иисуса Христа, центрирующий европейскую культуру в смысложизненном отношении: с одной стороны, фундируя характерную для Европы систему ценностей, с другой – задавая в контексте европейской культуры поведенческие сценарии, во многом альтернативные исходным западным поведенческим программам. Активизм уравнивается христианской идеей препоручения себя в руки Божьи, индивидуализм смягчается максимой любви к ближнему, волюнтаризму противопоставляется нравственная ценность смирения, а тотальное доминирование рационализма снимается идеей Откровения. Даже исконно присущие западной традиции логико-вербальная ориентация, интеллектуализм, когнитивный и праксеологический оптимизм переосмысливаются и преисполняются новым значением благодаря пониманию Иисуса Христа как воплощенного Слова (Иоанн. 1:14).

В образе Иисуса Христа, акцентирующем не громовую мощь, но тихий глас Божий, в качестве основы и истока вселенского могущества и подлинной свободы выступает не внешняя (физическая или социальная) сила, но душевный покой (мир) и самообладание – парадигма силы духа, фундирующая в качестве своеобразной сакральной программной ценности всю европейскую культуру.

Именно посредством образа Иисуса Христа православие сохраняет в контексте европейского рационального технологизма и интеллектуализма особую артикуляцию любви как верховной ценности человеческой жизни. Например, нетипичная для Европы, но все же присутствующая в ее тезаурусе нравственная максима, сформулированная Людвигом ван Бетховеном: «Перед великим умом я склоняю голову, перед великим сердцем – преклоняю колени», могла появиться в европейской культуре именно и

только благодаря наличию в ней христианской традиции.

Не менее значимо и то обстоятельство, что в европейском культурном пространстве этического универсализма православие задает острую артикуляцию значимости личного прецедента Поступка. Формирование собственной готовности к этому Поступку, развитие способности к нему требует от человека особого – беспристрастно-критичного и творческого – отношения к себе, предполагающего кропотливый процесс формирования в себе тех нравственных и духовных качеств, которые необходимы для выполнения долга. Воспитание выступает как самовоспитание, а творчество – как «творчество себя», то есть направленное не на внешний предмет, но на собственный духовный мир, и предполагающее нравственное его очищение и культивацию позитивных духовных начал. Православная традиция демонстрирует высокие примеры подобного «умного деланья», творчества себя (например, в исихазме).

Таким образом, важнейшим аспектом православной культуры является ее интенция на формирование личности особого типа, а именно – личности, ориентированной на сохранение самотождественности и духовной автономии в социально-политических и духовно-идеологических контекстах, и, вместе с тем, нацеленной на индивидуальную ответственность за судьбы мира.

Литература и источники

1. Августин Блаженный. Исповедь. – М., 2013.
2. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Э. Фромм. – М., 2010.

ДУХОВНО-РЕЛИГИОЗНАЯ ПАМЯТЬ И ТОЛЕРАНТНОСТЬ КАК ФАКТОРЫ КОНСОЛИДАЦИИ БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

Я. С. Яскевич

Духовно-религиозная и историческая память народа, основанная на них национальная идентичность особенно остро заявляют о себе в эпоху глобальных изменений, на переломных этапах человеческого бытия. Без знания своего прошлого не построить будущего. История и культура народа как его генетический код определяют его судьбу. В частности, вне исторического и социокультурного прошлого не рождаются идеи гражданственности и патриотизма, так как патриотизм – «это не значит только одна любовь к своей родине. Это – осознание своей неотъемлемости от родины и неотъемлемое переживание вместе с ней ее счастливых и ее несчастных дней» (А.Н. Толстой).

В контексте глобальных трансформаций, критического переосмысления нашего прошлого, настоящего и будущего особенно остро заявляет о себе историческая и религиозная память нашего народа,

актуализируя богатое духовно-культурное наследие, оставленное святым князем Владимиром. Принятие христианства приобщило наших предков к сокровищнице христианской цивилизации Европы и Ближнего Востока. На его основе в дальнейшем складывалось уникальное по своим содержательным характеристикам социокультурное пространство восточнославянских стран – наследниц исторической Руси.

Заглядывая в прошлое, мы понимаем, что белорусские земли и в прямом, и в переносном смысле всегда находились не только на пересечении торговых путей, но и на перекрестке влияний, интересов, культур многих народов. Белорусы не могут, в отличие от своих соседей, идентифицировать себя только с одной государственной и культурной традицией. Зато они могут считать себя потомками множества традиций наравне с другими нациями, быть своего рода духовным посредником между ними, опираясь на этом в развитии современной гражданской и политической культуры.

В глобальном мире все более востребованным становится поливариантный подход к рассмотрению культур, который преодолевает их иерархическое разделение на «высшие» и «низшие» и основывается на самоценности каждой из них. Даже опыт стран азиатско-тихоокеанского региона, совершивших прорывы в экономическом и научно-технологическом развитии, свидетельствует, что этот прогресс не является следствием только принятия ценностей западной цивилизации, как индивидуализм в противоположность коллективизму, личная свобода и автономия в противоположность установкам корпоративной этики, присущим восточному менталитету [1, с. 526]. На локальном уровне обладающие специфическими духовно-нравственными ценностями народы проявляют уникальные качества и особенности, усваивая что-то от глобального, регионального уровня и вместе с тем создавая только им присущий стиль жизни, систему ценностей и приоритетов духовной культуры.

Системно-методологический подход к исследованию культуры позволяет квалифицировать ее как компонент многомерной взаимосвязи исторических, социальных, экономических, духовных иерархий, тонкая грань между которыми полна переходов, звучаний и оттенков. Именно поэтому становится ясно, что нельзя что-то изменить в экономике, не затрагивая политического контекста, и прежде чем начнутся перемены в социально-экономическом развитии общества, необходима ценностно-нравственная революция – революция в мировоззренческом плане. Культура выполняет программирующую функцию для человеческой активности, ибо человек – не просто клеточка в целостном организме общества: он активное, деятельное существо, воспроизводящее социум как целостный организм (В.С. Стёпин).

Культура нации формируется на протяжении ее исторического развития. Так, белорусская национальная культура, сложившаяся на основе

культуры белорусского этноса во взаимодействии с культурами других этносов: литовцев, русских, поляков и др., – обнаруживает своеобразие истоков и вместе с тем тесную соотнесенность с ними, свой «пограничный» характер. На протяжении всей истории белорусская культура испытывала внешнее влияние и сама значительно повлияла на культуры народов-соседей. Интенсивность взаимоотношений с ними была обусловлена географическим положением Беларуси между Востоком и Западом, влиянием двух обширных «миров» – православно-византийского и римско-католического.

Мощное славянское этническое ядро, образованное во время «великого переселения народов» из Центральной Европы на юг и на восток в VI–VII вв., способствовало формированию белорусской народности, а также общей для всех восточнославянских племен культуры. С принятием христианства культурогенез Беларуси ускорился. В обогащении духовной жизни Беларуси большую роль сыграли христианские просветители, такие как Евфросиния Полоцкая и Кирилл Туровский, выдающиеся церковные деятели, писатели и мыслители Климент Смолятич и Авраамий Смоленский. Культура периода XI–XIII вв. представляла собой тип «раннехристианского Возрождения», оформившегося в результате синтеза православных канонов и традиций, особенно в области искусства, творческих порывов молодого белорусского этноса, христианского духовного подвижничества и принесенной из Византии эллинистической культуры. В эпоху с конца XIII по XV в. к славяно-византийской традиции присоединяются западноевропейские творческие импульсы и влияния, которые усиливаются в XVI в. В этот период происходит складывание собственно белорусского типа культуры: становление национального языка, развитие художественной практики на основе автохтонных культурных особенностей в сочетании с византийскими и западноевропейскими образцами. Именно в это время формируются основные характеристики белорусской культуры, которые на столетия определяют ее существование и развитие. «Христианский» гуманизм белорусского Возрождения, этическая направленность произведений литературы, религиозная толерантность – все это определило особое значение этого периода, в который были заложены и основы политической культуры Беларуси.

Важнейшую роль в становлении белорусской культуры в период Великого княжества Литовского сыграло формирование белорусского литературного языка. В это время был сделан перевод на старобелорусский язык Библии Ф. Скориной. Использованный при составлении важнейших правовых актов ВКЛ, язык приобрел подлинно государственный статус. Гуманистические идеи и ценности европейского ренессанса дали толчок созданию на отечественной почве оригинальных литературных произведений. Только во второй половине XVI столетия в Беларуси было издано столько книг, что их общее количество в десять раз превышало количество изданий, которые были выпущены в Московском государстве за весь XVI и начало XVII веков. Значимым этапом в развитии белорусской

культуры является XVII – начало XVIII в., когда первостепенную роль начинает играть конфессиональный фактор. Религия берет на себя роль выразителя культурной принадлежности. Попыткой создать собственную белорусскую религию стало униатство (объединение западной и восточной ветвей христианства) с признанием верховенства римского папы и сохранением греческой обрядности.

Развитие белорусской культуры конца XVIII – начала XIX вв. характеризуется тем, что первостепенное значение начинают приобретать феномены народной культуры. В XIX в. народная культура и старобелорусская письменно-культурная традиция стали основным источником национального возрождения. В этот период происходило становление новой белорусской литературы, национального театра, началось исследование народного быта и творчества. Развивалось национальное самосознание, возникло стремление осмыслить историческое наследие белорусского народа. В данной исторической ситуации национальная культура возрождалась и развивалась с опорой на живой народный говор, на духовные основы народных низов, и параллельно с этим шел процесс формирования новой (в первоначальном образе крестьянской) интеллигенции. Поиск специфичности, собственного «лица» белорусской культуры характерен для белорусских деятелей XIX – начала XX столетия (Ф. Богушевич, Я. Купала, И. Абдзиралович, А. Цвикевич и др.). В условиях сильного влияния русской культуры предпринимались попытки определить свое культурное «Я», очертить границы собственного существования, происходило складывание национальной идеи.

Во времена Советского Союза сложился комплекс так называемой «советской белорусской культуры» со значительными достижениями в различных ее сферах. Конец XX в. – начало XXI в. и происходящие мировые изменения поставили перед национальными культурами проблему сохранения идентичности. Особую актуальность эта проблема приобрела для Беларуси.

Особенности исторической и современной самоидентификации белорусов определяет постоянный тесный контакт с другими культурами, особое положение белорусских земель. Трудный и порою трагический путь становления и развития национальной культуры отразились в формировании таких ценностей белорусской политической культуры, как склонность к компромиссам, несиловые стратегии в разрешении конфликтов («памяркоўнасць»), идентификация себя с группой, общностью («тутэйшыя») в противоположность индивидуализму, приоритет духовных ценностей над материальными, гармонии с обществом и природой («усе будзе добра»), обостренное особое чувство национальной гордости («гэта мы – беларусы»), сильное влияние духовно-религиозных установок («божа дапамога»), упование на идеалы справедливости, сохранение общественного согласия («згоды»). Среди ценностей белорусов – неприятие конфликтов и противоречий, стремление к стабильности и равновесию

(отсюда – некоторое недоверие к новациям), отрицание насилия, миролюбие и покладистость, и с другой стороны – свободолюбие и храбрость.

В русле исторического бытия белорусов сформировались такие гражданско-правовые ценности, как уважение права, законопослушание. Одно из главных мест в этой системе занимает толерантность (высокая степень национальной, расовой, конфессиональной и других видов терпимости), трудолюбие, бережное отношение к земле и дому. Толерантность белорусов не только была связана с поликонфессиональной средой, но и выступала как жизненная необходимость поддержания сложного равновесия, баланса разнонаправленных сил и влияний, в сфере которых постоянно оказывался белорусский народ на протяжении своей истории.

Хотелось бы, чтобы на современном этапе цивилизационного развития с его острыми противоречиями и, вместе с тем, тенденцией к единению, признанием культурного плюрализма и необходимости отказа от всякой иерархии культур и политических систем, а значит и отрицанием европо- и америкоцентризма, – именно славянский мир смог сыграть ведущую роль творческого посредника между Востоком и Западом и тем самым послужил их интеграции. Находясь на перекрестке цивилизаций и, в силу своего социокультурного и геополитического статуса, став местом встречи Востока и Запада «внутри» славянского мира, Беларусь в этом процессе может сыграть заметную роль.

В современном рискогенном обществе, в пространстве глобальных изменений и вызовов приоритетными для белорусов, в особенности для молодежи, должны стать такие ценности, как консолидация, государственность, уважение к национальной истории, языку, традициям, общечеловеческие идеалы добра, правды, справедливости, самодостаточности.

«Животворящие» краски исторической памяти белорусов несовместимы с холодно-рациональным, полным прагматизма, лишенным человеческого измерения взглядом на человеческий мир. Они ориентируют нас на нравственные ориентиры, поступки и принципов «межпоколенческой этики». О такой этике на XXIII Всемирном философском конгрессе (август 2013, Афины) говорил японский философ Keiichi Noe, согласно которому «что бы мы ни решали, мы должны всесторонне предусмотреть влияние нашего решения на будущие семь поколений». В подобных подходах заключен великий смысл этической ответственности человека за принимаемые решения.

Мощная волна национального возрождения приоткрывает перед нами истоки белорусской государственности, сокровища духовно-религиозной и исторической памяти народа, национального самоутверждения и самоидентификации, утверждает величие нашего прошлого и обосновывает веру в будущее белорусского народа. Свет добра и нравственной чистоты, исходящий от равноапостольного князя Владимира, продолжает быть нашим

мировоззренческим, ценностным и цивилизационным выбором.

Литература и источники

1. Яскевич, Я. С. *Философия и наука: время диалога, ответственности и надежды. Избранные труды.* – Минск: Право и экономика, 2014.

ДУХОВНО-КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВЫ КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА В СВЕТЕ ХРИСТИАНСКОГО И НАУЧНО-ФИЛОСОФСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

А. И. Левко

Вопрос о том, что является основой консолидации современного общества, выступает в качестве центрального как для христианского, так и научно-философского мировоззрения. Имевшиеся ранее принципиальные расхождения по этому поводу, когда в качестве основы консолидации современного общества христианство рассматривало духовную культуру отдельного человека, а научно-философское мировоззрение – экономический базис, постепенно преодолеваются. Хотя говорить о единстве взглядов на этот счет слишком рано. В то же время, несмотря на господствующие убеждения в том, что основой консолидации современного общества в условиях глобализации является экономическая интеграция и научно-технический прогресс для большинства исследователей очевидно и то, что эта интеграция невозможна без духовно-культурных своих основ, определяющих общественное сознание. Роль субъективного фактора в развитии современного общества на постсоветском пространстве неуклонно растет. Однако это пока отнюдь не способствует консолидации общества. Скорее наоборот, общественное сознание оказывается расколотым на две прямо противоположные идеологические позиции: либерализм и сторонников социально-ориентированного государства. Об этом красноречиво свидетельствуют результаты социологических исследований российских социологов.

Как считает, например, известный российский социолог Ж. Т. Тощенко, «общественное сознание все в большей мере становится показателем противоречивых и парадоксальных изменений во всех сферах общественной жизни. Социологический анализ свидетельствует, что они, с одной стороны, отражают глубинные сдвиги в социально-экономической и социально-политической жизни после распада СССР, которые разорвали поступательное развитие государства и общества. С другой стороны, эти изменения выявили объективную тенденцию усиления роли субъективного фактора, субъективности, значимости жизнедеятельности социальных групп и слоев, общностей как влиятельных и определяющих сил, олицетворяющих возможности воздействия человеческого потенциала на ход всех без

исключения общественных процессов» [4, с. 45].

Показатели состояния и тенденций развития общественного сознания и поведения демонстрируют причудливое сочетание оценок-комбинаций: размытость, неопределенность, фрагментарность и переменчивость ценностных ориентаций, установок, социального настроения, общественных и личных интересов. Иначе говоря, общественное сознание и поведение находятся на перепутье [2]. «В общественном сознании господствуют две основные позиции, противостоящие друг другу: почти каждый третий имеет неопровержимые аргументы для доказательства своей правоты и почти каждый пятый манеру и стиль поведения. Но они могут быть источником не только констатации фактов, но и активных действий, которые преследуют взаимоисключающие цели, что может привести к различным формам противостояния и борьбы, вплоть до социальных коллизий» [4, с. 56].

Можно было бы лишь приветствовать наметившуюся тенденцию сближения религиозной и светской философии на основе признания определяющей роли в общественном развитии духовно-нравственных ценностей и норм, если бы это на практике не вело бы к совершенно противоположным ориентациям, раскалывающим единство общества. Но самым парадоксальным, пожалуй, является то, что раскол общественного сознания во многом происходит сегодня по причине принципиально различного понимания самой сути духовности. Так, например, философы-постмодернисты суть духовной культуры сводят лишь к мыследеятельности, определяющей инновационное развитие общества. При этом личность и ее интеллектуальные способности фактически отрываются от логики развития культуры общества. Представители же, например, социологии знания, наоборот, убеждены в том, что сама мыследеятельность и инновационные способности личности есть производные от развития духовной культуры общества. Само по себе это расхождение на уровне методологии и теории общественного развития мало что значит до тех пор, пока эти методологии и теории не преобразуются в идеологию и политику социальных общностей и групп, а они – в стратегию и тактику государственного управления. Одни рассматривают саму духовность как фактор инновационного развития и экономического роста, требуя углубления рыночных отношений и укрепления частной собственности, другие усматривают в ней основное условие развития культуры человека и общества, роста духовно-нравственного потенциала личности, ее свобод, прав, ответственности, социальных гарантий и безопасности жизнедеятельности и, соответственно, социально-ориентированной политики государства. При этом эти внутренние противоположности как бы дезавуируются нарастающим экономическим кризисом, общественно-экономической основой его преодоления.

Типы культур, как отмечал в свое время академик А. Ф. Лосев, несводимы к общественно-экономической основе. Наделение природы человеческими образами – это вначале вовсе не результат мыслительного

объяснения, а следствие того, что в то время человек вообще не мог мыслить вне своих общественно-родовых отношений. То, что вся природа мыслилась мифологически, – это не могло быть результатом развития абстрактного мышления. Это было просто следствием родовых отношений, без которых вообще ничто на свете в те времена не мыслилось. «Школа мысли, по его мнению, заключается не в умении оперировать внутренними элементами мысли, но в умении осмыслять и оформлять ту или иную внемыслительную реальность, то есть такую предметность, которая была бы вне самой мысли. Аналогично: математикой владеет не тот, кто знает лишь ее аксиомы и теоремы, но тот, кто с их помощью может решать математические задачи» [3, с. 210].

К сожалению, в реальной образовательно-воспитательной практике все происходит с точностью да наоборот, когда основное внимание акцентируется именно на аксиомах и их тестовом выражении, забывая о внутреннем духовном развитии самой личности, ее духовно-нравственном потенциале.

По своей сути духовное развитие – это, прежде всего, развитие человека как субъекта соответствующей культуры, его творческих, адаптационных, познавательных, интегративных, идентификационных и других индивидуальных и общественных способностей; развитие которых, неразрывно связано не только с научным, но и философским, обыденным, мифологическим и религиозным, национальным сознанием и самосознанием, проявляемом в искусстве, образе жизни, менталитете и мировоззрении народа, его обычаях и традициях, характере исторически сложившихся общественных связей, государственной политике и идеологии. Степень этого развития проявляется в активности и пассивности личной и коллективной деятельности, нравственном и безнравственном ее содержании, самодеятельности и конформизме, вере и безверии в те или иные ценности, надеждах и чаяниях отдельных людей и целых народов, той нравственно-психологической атмосфере, в которой протекает их повседневная жизнь. Содержание духовности определяет нашу общественную сущность, то, что мы собой представляем как личность, народ, нация, страна.

Противостояние науки и религии в основном заканчивается хотя бы в плане осознания того, что они относятся к различным, исторически взаимосвязанным друг с другом, формам общественного сознания. В своей совокупности и религия и наука формируют, в конечном счете, личность как самостоятельный субъект своей деятельности и поведения, способный сознательно регулировать свою волю и нести ответственность за принимаемые решения, понимать, что жизнь – это не просто игра, а реализация своего общественного, в том числе и духовно-нравственного предназначения. И сама по себе логика мышледеятельности в отрыве от трансцендентальных ценностей, а также ценностей и норм своего времени не в состоянии определить цель и смысл жизни человека. Образ жизни человека

может осуществляться по-разному и по разным причинам, в том числе и в связи с безверием. «Если нет Бога, как отмечал герой Ф. М. Достоевского, то все позволено». Сам же по себе разум, интеллект может являть собой не только выражение добра, но и зла. Злой же гений вряд ли может быть личностью, ориентированной на благо других людей, на любовь. А то, что это слово в различных языках имеет различные значения, лишь подтверждает связь данного проявления духовности с различными национальными и другими культурами, интегрировать которые на основе общечеловеческих ценностей и стремится христианство как человеческое начало в человеке. Оно изначально отвергает сведение сущности человека к разуму или «логосу», которое было характерно для древнегреческой философии и усматривает эту сущность в личности как противоречивом единстве Бога отца, Бога сына и Бога духа святого.

Слово «логос», по мнению А. Ф. Лосева, лишь в христианстве стало означать личность. Основное представление о мире у греков, считал он вслед за Ф. Ницше, сводится к тому, что это есть театральная сцена. А люди – актеры, которые появляются на этой сцене из космоса, играют свою роль и уходят туда же. Изменяется тип культуры, изменяется и представление о личности и познании. Познание – продукт общественного развития «И тот факт, что появление теории бесконечно малых в XXI веке связано с выдвиганием на первый план человеческого субъекта и соответствующими теориями бесконечного прогресса, начинают понимать уже многие» [3, с. 174].

Но означает ли это умаление роли философии и науки как форм общественного сознания, о чем порой открыто заявляют отдельные представители церкви, и может ли духовность полностью вытеснить саму природу человека, его естественные задатки и склонности? Думается, что противопоставление обоих начал в ответе на поставленный вопрос не оправдано, несмотря на очевидную созидательную роль духовной культуры.

В онтологическом плане культура, действительно есть, прежде всего, конструктивный мир – все то, что эти предметности порождает, что их структурирует и конституирует. Однако конструирует существующую реальность она не произвольно, не в зависимости от воли отдельных индивидов, а в соответствии с требованиями времени и объективных обстоятельств. Любая мыследеятельность имеет дело с анализом современности и ее требованиями. «Идеей времени – человек обязан обществу. Ведь время немислимо без последовательности. Все, что в душе, в сознании индивида превосходит его собственную ограниченность и конечность, так или иначе, имеет своим источником общество... Современный индивид рационалистически расчетлив, но может ли он о каждой своей идее сказать, что она принадлежит именно ему?» [5, с. 44].

Эти требования постоянно меняются, и то, что в одно время создает проблемную ситуацию, в другое проблемой уже не является. К тому же, требования эти выражены не только в виде объективных законов, но и

соответствующего самосознания человека, его внутреннего духовного мира. По содержанию этого внутреннего духовного мира наш современник существенно отличается не только от представителей других эпох, но и направленности и стиля мышления людей в условиях жизни десятилетней давности. В связи с этим социально-культурное пространство, в рамках которого развивается наше мышление, содержит не только общие закономерности, общечеловеческие ценности, объединяющие все человечество в единый глобальный процесс, но и существенные ментальные отличия, определяющие характер знания. Развитие интеллекта человека предстает как поликультурное развитие и мировоззренческий синтез культур целого ряда социальных общностей (национальных, региональных, поселенческих, половозрастных, профессиональных). Поэтому овладение общечеловеческими ценностями можно сравнить со сборкой «русской матрешки», самая маленькая из которых отражает семейные и соседско-родственные отношения и ценности, а самая большая – общечеловеческие ценности. Однако в матрешке они соединены чисто механически, в жизни же культуры эта связь не только органическая, но и духовная. А это не только существенно ограничивает технологизацию нашей жизни, но и чаще всего делает ее невозможной.

К тому же методологическая функция социальной философии не ограничивается лишь теорией познания. Различие методов познания, по мнению известного русского теолога, философа и социолога XIX столетия С. Булгакова, неизбежно вытекает из двойственной природы жизни. Поэтому одни считают исчерпывающим началом бытия логику, саморазвивающуюся мысль, интеллектуализм. Другие же, наоборот, провозглашают приоритет алогичного над логическим, инстинкта над разумом, бессознательного начала над сознательным. В действительности же, считал он, жизнь есть конкретное неразложимое единство логического и алогического начал. Интеллектуализм – сознание, антиинтеллектуализм – бытие. Вера в абсолютные системы, считал он, – неизбежный спутник интеллектуализма. Здесь игнорируется тот факт, что жизнь шире и глубже рационального сознания, а само это сознание имеет свою историю, ибо над ним и за идеями целесообразности стоят подсознательные сферы. Всякий акт познания идет от жизни как формы свободной целесообразности. Конкретной формой выражения этой целесообразной жизнедеятельности выступает труд, не сводимый ни к объективному, ни субъективному началам. Благодаря ему, человек постигает объективный мир, осуществляя в нем свои идеи, проекты или модели. «Хозяйство есть знание в действии, а знание есть хозяйство в идее» [1, с. 121].

Техника и технология в хозяйственной и социально-культурной жизни, безусловно, имеет существенное значение, но не они, а творчество, инновационная деятельность человека и трудовых коллективов определяют научно-технический и социальный прогресс. И сугубо организационные факторы играют здесь отнюдь не определяющую роль, как это

представляется методологией модернизма и постмодернизма.

Таким образом, XXI век в отличие от XIX–XX веков, которые характеризовались, по мнению Э. Дюркгейма, в основном механической и органической солидарностью, как и в эпоху средневековья основой консолидации и развития общества объявил духовно-культурные факторы, стремительный рост значимости общественного сознания и духовно-нравственного потенциала личности. Это обусловило значительное сближение религиозной и светской философии по кардинальным вопросам и укрепило роль церкви в обществе. Но данная трансформация не привела к возрождению религиозной веры на уровне XVII–XVIII веков. Духовно-нравственный потенциал личности нашего современника по-прежнему имеет тенденцию к ослаблению, что таит в себе реальную угрозу нарушения социальной стабильности и безопасности. Экономическая и научно-техническая глобализация, рост значимости общественного сознания и субъективного фактора социального развития не только не привели к снижению противоречий в современном обществе, но и во многом обострили их. Наметившийся раскол восточнославянского мира проявляется, прежде всего, как духовный раскол, как вызов нашего времени, содержащий реальные угрозы социальных катаклизмов. Это во многом вынуждает как государственные, так и религиозные институты к сотрудничеству не только в поисках духовных основ современной цивилизации, но и новых способов и средств консолидации и развития современного общества.

Литература и источники

1. Булгаков, С. Философия хозяйствования / С. Булгаков. Часть 1. – М., 1912.
2. Левашов, В. К. Социологическая динамика российского общества (2000–2006) / В. К. Левашов. – М., 2007.
3. Лосев, А. Ф. Дерзание духа / А. Ф. Лосев. – М., 1988.
4. Тощенко, Ж. Т. Травма и антиномия – новые черты общественного сознания и поведения в современной России / Ж. Т. Тощенко // Социология. – 2014. – № 4. – С. 45–60.
5. Филиппов, А. Ф. Ясность, беспокойство и рефлексия: социологическая характеристика современности / А. Ф. Филиппов // Вопросы философии. – 1998. – № 8. – С. 38–58.

РЭЛІГІЙНЫ СКЛАДНІК ЦЫВІЛІЗАЦЫЙНАГА РАЗВІЦЦЯ

М. В. Анцыповіч

У сучасны момант чалавечае ў чалавека (духоўнасць, мараль, творчасць) усё больш саступае месца функцыянальна – тэхнакратычнаму. Гуманітарныя каштоўнасці адступаюць пад ціскам маркетынговых ды іншых тэхналогій, якія бачаць у чалавеку не «цуд прыроды», але суб'ект спажывання. Адчужэнне чалавека робіцца ўсё больш шматвоблічным і

ўсеахопным, і на першы план у працэсе пошукамі людзьмі і народамі эфектыўных мадэляў сацыялізацыі – як сродку абароны ад глабалізацыі – ўсё часцей выходзяць нацыянальныя, канфесіянальныя і іншыя кланавыя групавыя ідэнтычнасці.

Наступствамі адыходу ад рэлігійных пачаткаў сталася агаленне ўсіх бакоў дзейнасці ўлады (а гэта, ў сваю чаргу, робіць дэмакратычны лад больш слабым). Пагэтану, як адзначае Шарль Дэбаш, «не дзіўна пэўнае "вяртанне да рэлігійнасці" ў наш час, якое зусім неабавязкова азначае дбанне пра інтарэсы царквы» [1, с. 152]. Менавіта таму «ў адказ на фантастычную спробу сціснуць час і прастору ў межы грамадства, у душы людзей вяртаецца тое, што там калісьці было, тое, што ёсць сімвалам непадуладнага, без межаў і часу» [1, с. 152]. У гістарычным вымярэнні рэлігія выканалася прынцыповую ролю ў распрацоўцы палітыкі дзяржаваў. На Захадзе рэлігія дапамагала ўзмацненню палітыкі і падтрымала яе ў пытаннях да аб'яднання нацыі. Рэлігія ў пэўных выпадках выходзіла на арэну як натуральны саюзнік улады, г. зн. фактар сацыяльнага і палітычнага кансерватызму, напрыклад, яе роля ў абуджэнні народаў. Паводле Энтані Сміта, «мара аб прышэсці царства поўнай свабоды і справядлівасці ў гэтым свеце мае працяглую і добра вядомую гісторыю. Пра гэта гаворыцца ў Шумерскім эпасе, ў старадаўніх Ізраільскіх прароцтвах. Гэтану вучыў і на гэта спадзяваўся Ісус са сваімі паслядоўнікамі» [2, с. 24], але «сапраўднае выратаванне можа прыйсці толькі ад Бога: толькі ён можа ўсталяваць сваё Валадарства. Чалавек не можа прынесці выратаванне, ён можа толькі быць гатовым да яго» [2, с. 25].

У сучаснай навуцы не існуе ў поўным аб'ёме погляд на праблемы сусветнай і лакальнай цывілізацыі і іх тэндэнцый развіцця. Сённяшнія антрапапалітычныя тэорыі і цывілізацыйныя канцэпцыі, выплываючыя з іх, не паспяваюць у асэнсаванні прыкмет лакальных цывілізацый і ўзнікаючых на іх аснове антропасістэм. І гэта адбываецца ў сілу таго, што глабалізацыя сама па сабе амбівалентна і нават эклектычна. Адначасова яна дэманструе інтэграцыю і кааперацыю ў сферы эканомікі і палітыкі, але пры гэтым адначасова ўзмацняюцца тэндэнцыі адстойвання культурных адрозненняў. Усё гэта сведчыць, што і зараз існуе шматпалярная цывілізацыя з выдзяленнем некалькіх геапалітычных цэнтраў. Адбываецца выразны адыход ад уяўленняў аб глабалізацыі як скіраванасці ў адным і тым самым напрамку (як правіла, ўласцівага еўрапейскай цывілізацыі) у палітыцы, эканоміцы, культуры, сацыяльнай сферы.

Негледзячы на агульную сацыяльна – гістарычную тэндэнцыю да секулярынасці, рэлігійныя рухі і на сёння застаюцца важнейшымі суб'ектамі сацыяльнага жыцця. Пасля распаду СССР у асяроддзі ўсемагчымых аналітыкаў існавала меркаванне, што наступіла эра заканчэння палітычных і асабліва таталітарных ідэалогій і, як вынік, перамога заходняй мадэлі лібералізма. Дж. Бэлл сфармуляваў г. зв. «інфармацыйнае», ці постіндустрыяльнае грамадства, у якім зусім не ўзгадвалася праблема рэлігіі і ідэалогіі, іх суаднясенне. У тыя часы не дапускалася думка, што ніякае

грамадства, якім бы яно развітым не было б, не застрахавана ад рэгрэсіўнага развіцця, пры тым, што культура і рэлігія могуць апынуцца той базай, на якой будуць аджыўляцца кансерватыўныя сувязі. Праз вельмі кароткі час амаль паўсюдна выяўляецца нечаканы выбух традыцыйнай рэлігійнасці: росквіт ісламскай культуры і палітыкі, адраджэнне сінтаізма ў Японіі, ўзнікненне магутнага іўдаісцкага, індуісцкага і хрысціянскага фундаменталізма адпаведна ў Ізраілі, Індыі, ЗША, постсавецкіх дзяржавах.

З усіх аб'ектыўных элементаў, якія прадвызначаюць цывілізацыю, першасным выступае рэлігія. Галоўныя цывілізацыі чалавечай гісторыі, як правіла, шчыльна знітавалі сябе з вялікімі сусветнымі рэлігіямі. Царква, як форма існавання рэлігіі, ўяўляе сабой адзінства культурных і адукацыйных кампанентаў. З аднаго боку, цывілізацыя ўяўляе сабой актуалізацыю веры, ўвасабленне ідэі Бога, эксплікацыю сакральнага, а з другога боку, царква – гэта зямны інстытут, эксплікацыя секулярнага. Цывілізацыйны складнік царквы праяўляецца ў выкананні ёю сацыяльных і палітычных функцый. У шмат якіх культурах царква функцыянуе як дзяржава. Адукацыя – адзін з асноўных напрамкаў у яе дзейнасці. Адукоўваючы, царква мае на мэце дваістую ролю: ў галоўным – перакананне і сцвярджанне веры ў Бога, пазнанне боскай ісціны; у другасным – даць станоўчае, рацыяналізаванае веданне ў сферы, напрыклад, інжэнерыі (храмабудаўніцтва), мастацтва (скульптура, іконапісанне), медыцыны (арганізацыя і утрыманне царкоўных прытулкаў і аптэкарства), музыцы (арганнае і песнеспеўнае суправаджэнне богаслужбы) і іншых практычных веданняў і ўмельстваў.

Працяглая гісторыя еўрапейскай культуры непарушна злучана з хрысціянскай рэлігіяй у яе асноўных формах: каталіцызмам і праваслаўем. Пагэтану немагчыма сцвярджаць, што корні еўрапейскай культуры – гэта толькі спадчына грэка – рымскай антычнасці і эпохі Асветніцтва. Нельга ігнараваць той факт, што хрысціянства сфарміравала новыя сэнсы прыроды і чалавечага быцця, ў аснове якіх ляжала апраўданне творчасці і свабоды чалавека, што і адлюстроўвалася ва ўсёй еўрапейскай культуры. Гісторыя рэлігіі і культуры дэманструе вельмі шчыльную ўзаемасувязь паміж тыпам цывілізацыі і тыпам навукі аб чалавеку і прыродзе. Гэты факт прысутнічае і ў спадчыне О. Шпэнглера: ў аснове самых разнастайных ведаў аб прыродзе, нават самых дакладных, прысутнічае рэлігійная ідэя. Не бывае навукі без неўсвядомленых прадумоваў, якія можна адсачыць ад першых дзён фарміравання культуры. Прынцып О. Шпэнглера: – «Не бывае прыродазнаўства без папярэдняй яму рэлігіі» [3, с. 440]. Значныя праблемы ва ўзаемаадносінах праваслаўя і каталіцызма знаходзяцца ў навукі, якая прадвызначае спецыфіку разумення свету і чалавека, і якая з'яўляецца асновай развіцця і сістэмы адукацыі. Місія па зберажэнню ідэнтычнасці еўрапейскай культуры забяспечваецца тым, што заходні метады пазнання шукае ў Богу чалавечыя якасці, а ўсходні шукае ў чалавеку боскае, заходні метады імкнецца спасцігнуць вышэйшае на аснове разумення ніжэйшага, а ўсходні імкнецца спасцігнуць ніжэйшае на аснове асэнсавання вышэйшага.

У Беларусі праблема рэлігійнай і этна-культурнай самаідэнтыфікацыі мае сваю даўнюю традыцыю, якая пачынаецца ад Кірылы Тураўскага (12 ст.), пазней развівалася Францыскам Скарынай, іншымі асветнікамі 16–17 ст. У 20-х гадах XX ст. беларускі варыянт самаідэнтыфікацыі развіваўся у праграмных філасофска-этычных творах двух заходнебеларускіх прарокаў: Ігната Абдзіраловіча (І. Канчэўскі) і Сулімы (Ул. Самойла), дзе ёсць цвярозы аналіз аднабокасці «усходніх» і «заходніх» сацыякультурных арыентацый і заклік да тварэння самабытных беларускіх грамадска-палітычных і духоўных каштоўнасцей [4, с. 568]. Культурна-гістарычную місію хрысціянства ў гістарычным лёсе беларусаў з пазіцый беларускага адраджэння ўпершыню паспрабаваў раскрыць адзін са стваральнікаў Беларускай хрысціянскай дэмакратыі (БХД) ксёндз Адам Станкевіч (1891–1949 гг.) у шэрагу сваіх прац і асабліва ў манаграфіі «Хрысціянства і беларускі народ: Спраба сынтэзы» (1940 г.) Паводле А. Станкевіча, беларуская народная думка ўзгадалася «пад подыхам хрысціянскай рэлігіі і этыкі», а пазней, калі наш народ вырас у асобную нацыю і стварыў самабытную мову, «хрысціянства заўсёды гэтую мову падтрымлівала і развівала». У адступленьні царквы ад традыцыяў беларускай культуры вінавата не хрысціянства, а палітыка, якая заўсёды імкнулася выкарыстаць царкву ў сваіх гістарычна абмежаваных мэтах і памкненнях [5, с. 6]. Не замоўчваючы адмоўных наступстваў дзейнасці палітызаваанай царквы розных канфесій, А. Станкевіч прыйшоў да высновы, што хрысціянства – «ёсць апорай правоў чалавека, правоў на самабытнае існаваньне ўсіх народаў, апорай іх уласнай культуры і праўдзівага поступу» [5, с. 9]. Паводле Ш. Дэбаша, гістарычна дачыненні рэлігіі і палітыкі часта пераходзілі на мову канфлікту: альбо палітычныя ўлады хацелі скарыстаць рэлігію ў свецкіх мэтах (выпадак геліканства), альбо рэлігійныя ўлады жадалі падпарадкаваць сабе ўлады палітычныя (палітычны аўгустынізм і яго вытворныя). І наадварот, калі бакі ўнікаюць экстрэмізму, між рэлігійным і палітычным усталёўваюцца двухсэнсоўныя дачыненні: палітычнае не можа заплюшчваць вочы на рэлігійнае, бо рэлігійнае – яго найпаважны канкурэнт і, верагодна, самая вялікая перашкода на яго шляху [1, с. 35]. Палітычнае заўсёды імкнецца легімітызавацца з рэлігійнага гледзішча, кантраляваць рэлігійнае, скарыстаць з рэлігійных пачуццяў (або з рэлігійнасці) насельніцтва.

Сапраўднай альтэрнатывай уніфікацыі і абязлічвання света выступае не толькі г. зв. рэгіяналізацыя і суверэнізацыя сусветных палітычных суб'ектаў, але і іх «антрапагенізацыя» (абчалавечванне) – імкненне шматлікіх народаў да зберажэння сваіх самабытнасцей, непаўторнасцей, унікальнасцей і свабод, у тым ліку і праз усвядамлення і ўмацавання шматстайных ідэнтычнасцей і аб'яднання ў саюзы з блізкімі ў культурна-каштоўнасным сэнсе краінамі. Цывілізацыя выводзіцца за межы метадалагічных рамак Прагрэса, які нібыта прырыхтоўвае агульны для ўсіх лёс і агульны вектар развіцця, а таксама за рамкі еўропацэнтрызма, дапускаючага праходжаньня таго ж самага шляху, які ў свой час прарабілі

прамыслова развіцця заходнеяўрапейскія краіны. У іншым выпадку аб цывілізацыі прыдзецца гаварыць толькі як аб нейкім чарговым прыступку развіцця, які ідзе за варварствам.

Літаратура і крыніцы

1. Дэбаш Ш., Пант'е Ж.-М. Уводзіны ў палітыку / Ш. Дэбаш, Ж.-М. Пант'е. – Мінск, 1996.
2. Сміт, Э. Нацыяналізм у дваццатым стагоддзі / Э. Сміт. – Мінск, 1995.
3. Шпенглер, О. Закат Европы: в 2-х т. Т. 1 / О. Шпенглер. – М., 2004.
4. Конан, Ул. Хрысціянства ў гістарычным лёсе Беларусі // Беларуская думка ХХ стагоддзя Філасофія, рэлігія, культура (Анталогія) / У. Конан. – Варшава, 1998.
5. Станкевіч, А. Хрысціянства і беларускі народ: Спроба сынтэзы / А. Станкевіч. – Вільня, 1940.

РОЛЬ ХРИСТИАНСТВА В ПРОЦЕССЕ СТАНОВЛЕНИЯ СОЦИОКУЛЬТУРНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

И. А. Барсук

В последние годы в научной литературе появляется все больше публикаций, содержание которых свидетельствует о том, что проблемы дальнейшего безопасного и устойчивого развития современного общества самым тесным образом определяются состоянием духовной культуры, ее ценностными ориентирами и приоритетами [1, с. 287]. Это связано прежде всего с тем, что почти за четыре последних столетия мир человека индустриального общества оказался существенно деформированным. В нем произошла девальвация традиционных, имеющих общечеловеческий характер, духовных ценностей, а кристаллизуемые ценности «экономического человека» сводятся к материальному обогащению и потреблению, максимизации прибыли, приоритету экономики, экономическому господству и т.п. Экономические идеи признаются универсальными и достаточными для описания всех без исключения процессов в мире. «Духовным вакуумом всеобщего релятивизма» было названо современное состояние мирового сообщества в выступлении Святейшего Патриарха Кирилла, в котором акцентируются «трагические события XX в. с его войнами, массовыми убийствами и катастрофами» [2], а современное состояние духовной культуры в Послании Папы Римского Иоанна Павла Второго по случаю Всемирного дня мира обозначено как «драматическая ситуация» [3]. То есть духовное измерение бытия оказалось скрытым за «материальным» и «фактическим». Тем не менее, за пределами экономической реальности остаются не сводимые к ней представления и понятия, которые в той или иной мере способны влиять на облик и содержание глобализационной эпохи. Как заметил А. С. Панарин, «современный человек вообще, находится в состоянии перманентного

социокультурного диалога..., что связано с напряжением между двумя полюсами: сферой цивилизационных универсалий – единых пространств современного мира – и сферой нередуцируемой социокультурной специфики» [4, с. 115].

В связи с опасностью отрыва научно-технического развития и его результатов от духовно-нравственных основ человеческого бытия, Национальная академия наук Беларуси и Белорусская Православная Церковь разработали совместную Программу сотрудничества, цель которой – совершенствование взаимодействия государства, церкви и гражданского общества в сфере исследования и практической актуализации культурно-исторических и религиозных основ жизни нашего народа, раскрытия богатого духовно-нравственного и воспитательного потенциала православных традиций и ценностей [5]. Одним из важных средств на пути решения задачи спасения человека как индивидуального «Я», является «реставрация» ряда ценностей традиционной культуры, которая должна уравновесить потребительскую установку современной цивилизации. Признание этого факта определяется наличием инвариантных глубинных составляющих, позволяющих рассматривать восточнославянскую цивилизацию в качестве предельно широкой степени социокультурной идентификации. Это является очень актуальным, так как социокультурный статус восточнославянского мира подвергается явному сомнению со стороны политической и культурной элиты его идеологических оппонентов. Однако перспективы развития восточнославянского региона (восстановление «разорванных» связей или, наоборот, дистанцирование России, Беларуси и Украины друг от друга) зависят не только от официальной государственной политики, но и от внутренней национально-культурной потребности самих народов. В этом контексте, исследуя феномен исторической судьбы Беларуси, нельзя не задаваться вопросами об истоках социокультурной идентичности восточных славян, ибо в эпоху глобализации и формирования крупных региональных центров можно выжить и сохраниться только в союзе с народами, имеющими общие социально-экономические, политические и духовно-культурные связи.

Решающим показателем процесса культурной идентификации восточного славянства и важным консолидирующим фактором стало принятие христианской веры по восточно-византийскому, греческому обряду. Поэтому русские летописцы считали крещение князя Владимира не только началом ее истории, но и началом ее славы и величия. Это отчётливо отражено уже в выдающемся произведении древнерусской философской мысли – «Слове о Законе и Благодати» первого митрополита из русских Илариона. Автор повествует о том, как «Благодать» и истина всю землю исполнили, и вера на все языки простёрлась, и на наш народ русский» [6, с. 29]. В «Слове...» впервые четко формулируется представление о «русских» как об особой социокультурной общности [7, с. 26–120]. Киевский период восточнославянской истории способствовал появлению и

укреплению понятий единства Руси, и духовная культура этого периода является общим достоянием белорусского, русского и украинского народов. В дальнейшем аспектом терминов «Русь», «русины» и других однокоренных определений в средневековый период является их конфессиональный смысл, о чём свидетельствуют как отечественные, так и иностранные источники.

Ряд исследователей подчеркивают особую роль христианства в процессе формирования представлений о должном, который осуществлялся на фоне сложившихся в архаический период представлений о сущем как мире эмпирической реальности. Ценности гипостазируются либо как Бог, либо как фундаментальные, вечные и неизменные принципы. Н. О. Лосский полагал, что с христианской религиозностью русского народа связано «искание абсолютного добра, осуществимого лишь в Царстве Божьем» [8, с. 59]. Другие свойства русского народа философ анализирует с учетом вышеназванного. Например, он доказывает способность русского народа к высшим формам опыта, в частности выделяет «высокое развитие нравственного опыта» [8, с. 91–92].

В период формирования восточнославянских народностей роль государства, поддерживаемая образами святости, понимается как оплот и гарант стабильности, ценность коллективного образа жизни закрепляет приоритет «мы» над «я». Эмпирически это обнаруживается в особенностях коммуникации: «руссы», «русские», «русины» – «братья-православные». Это исходное единство и представляет собой по существу соборность, которая неотделима от истории всеединства. Она предстает как внутренняя духовная связь между людьми, как идея любви, понимаемая как априорная приязненность всех людей вообще, как внутреннее органическое единство, которое лежит в основе социума. И здесь Абсолют оказывается интегрирующим социум началом. Статус важнейшей черты восточнославянской духовной традиции дала соборности Русская Православная Церковь [4].

Таким образом, под благословляющим началом христианства произошло возникновение новой цивилизации – восточнославянской, логика ценностей которой способна стать альтернативой потребительско-технологической цивилизации как средства выработки оптимальных форм социальной организации, динамики государственного строительства и этнонациональной идентификации.

Литература и источники

1. Ильинский, И. М. Образование, молодежь, человек: статьи, интервью, выступления / И. М. Ильинский. – М., 2006.
2. Святейший Патриарх Кирилл. Русская церковь и европейская культура // Эксперт. – Москва, 2010. – № 4. – С. 4–6.
3. Послание Папы Римского Иоанна Павла Второго по случаю Всемирного дня мира, Ватикан, 01 янв. 2005г. // Духовная культура общества как стратегический фактор обеспечения национальной и международной безопасности. [Электронный

ресурс]. – Режим доступа : http://www.koltunov.ru /Other/Kolin_ Duhovnaya KUltura Obshestva.htm. – Дата доступа: 2.09.2010.

4. Панарин, А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI в. / А. С. Панарин. – М., 1998.

5. Программа сотрудничества Национальной академии наук Беларуси и Белорусской Православной Церкви / Национальная академия наук Беларуси // Официальный Портал Белорусской Православной Церкви [Электронный ресурс] – Минск, 22 марта 2004 года. – Режим доступа: <http://www.church.by /resource/ Dir0009/ Dir0015/ Dir0442/ Page0463.html>. – Дата доступа: 10.06.12.

6. Иларион. Слово о Законе и Благодати / Иларион; сост., вступ. ст., пер. В. Я. Дерягина. – М., 1994.

7. Рогов, А. И. Формирование самосознания древнерусской народности / А. И. Рогов, Б. Н. Флоря // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. – М., 1982. – С. 26–120.

8. Лосский, Н. О. Искание абсолютного добра, свойственное русскому народу, ведет к признанию высокой ценности всякой личности / Н. О. Лосский // Русский индивидуализм: сборник работ русских философов XIX–XX вв. – М., 2007. – С. 41–93.

РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

Н. П. Денисюк

Понятие «ценность» употребляется в современной научной литературе в различных значениях. Тем не менее, во всех явлениях культуры мы находим воплощение какой-нибудь ценности, ради которой эти явления были созданы. Если от объекта культуры отнять ценность, то он станет частью природы, будет предоставлен сам себе. Именно ценности превращают предметы действительности в объекты культуры, в то, что имеет значение для людей.

Ценности ориентируют человеческую деятельность в том или ином направлении. Ценность определяется как жизненная установка поведения человека, выражающая то, что для него свято, без чего он не мыслит полноценной жизни. Ценности выражают человеческое измерение культуры, являются частью духовного мира личности. Русский философ Н. О. Лосский в работе «Бог и мировое зло» писал, что нераздельность бытия и ценностей дана в Боге как живой реальности, а в человеке, т. е. всякой личности эта нераздельность выражена в форме идеала, который бессознательно хранится в глубине каждого индивидуума [1, с. 219].

Сила христианства заключается в том, что оно обращается к каждому человеку, независимо от его социального статуса, видит в каждой личности ценность, божественное начало. Основная тайна человека, по Достоевскому, в том и состоит, что он есть существо этическое, что он всегда стоит перед дилеммой добра и зла. Подлинная суть человека – в его свободе.

Ф. М. Достоевский считал, что признание человеческой личности и свободы ее, а стало быть, и её ответственности, есть одна из самых основных идей христианства [2, с. 206].

Религиозное мировосприятие основывается на определённой связи между человеком и Богом как бесконечным и абсолютным Началом мира. Отсюда вытекает благоговение перед Богом, вера в Бога. Религия утверждает чувство связанности, долженствования по отношению к высшей силе, дающей опору личности.

В развитии современного мира фиксируется возрастание влияния религиозного фактора на общественную жизнь. Так, церковь, которая имеет большое количество последователей, может влиять на морально-психологический климат в стране, выполнять важные социальные функции. Миропонимание, мироощущение верующего человека влияет на деятельность политических структур, на подходы к решению назревших общественных проблем. Через поддержку или осуждение действий властных структур религия выполняет легитимирующую функцию. Не случайно государственные органы обращаются к религиозным организациям как структурам, поддерживающим общечеловеческие ценности, используя авторитет религии для консолидации общества.

Христианская религия исторически была ориентирована на гармонизацию отношений между людьми, на утверждение определенных моральных и правовых норм сожителства, стандартов поведения, установление определённого нравственного контроля над деятельностью человека. Она воспитывала индивидов в соответствии с определенной системой ценностей, что служило объединяющим началом для всего общества.

Укрепление религиозности способствует утверждению в общественном сознании моральных ценностей, правопорядка, поддерживаемых церковью. Распространение религиозного миропонимания может препятствовать влиянию идей, разрушающих личность, распространению таких негативных явлений, как пьянство, наркомания, насилие в семье и т. д. В современных условиях религиозные организации на основе христианских ценностей объединяют всех, кто стремится внести свой вклад в разрешение таких проблем, как поддержание мира, борьба с голодом, опасными болезнями, экологическими катастрофами.

Христианство включает в себе огромный интегрирующий потенциал, который реализуется за счет единения индивида и социума. Как космополитическая и общепланетарная по своему характеру религия, христианство в состоянии сближать разнородные социальные слои, народы и страны. Причем, следует учитывать, что эта интеграция существенно отличается от политической и экономической интеграции государств прежде всего своим духовным, культурным, мировоззренческим началом. Под влиянием религиозных ценностей формируются такие черты граждан, как самосознание, национальная идентичность, патриотизм.

С. Хантингтон, профессор Гарвардского университета, в известной работе «Столкновение цивилизаций?» отмечал, что сейчас гораздо уместнее группировать страны, основываясь не на их политических или экономических системах, не на уровне экономического развития, а исходя из культурных и цивилизационных критериев. Он считал различия между цивилизациями не просто реальными, а наиболее существенными. Цивилизации не схожи по своей истории, языку, культуре, традициям и, что самое важное, – религии. Люди разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, родителями и детьми, мужем и женой, имеют разные представления о значимости прав и обязанностей, свободы и принуждения, равенства и иерархии. Эти различия более фундаментальны, чем различия между политическими идеологиями и политическими режимами [3, с. 329].

Религии объединяют людей в рамках одной цивилизации, одной системы верований, но резко разделяют их в системе взаимодействия разных цивилизаций. Так, Европейский союз имеет общие культурные и христианские ценности. Православие объединяет восточнославянские народы в единую цивилизацию. На общности культуры таких стран, как Китай, Гонконг, Тайвань, Сингапур базируется экономика Восточной Азии. Культурно-религиозная общность лежит в основе Организации экономического сотрудничества, объединяющей десять неарабских мусульманских стран. Общность религии и культуры способствует росту экономических связей между странами, относящимися к одной цивилизации. Политики и правительства все чаще пытаются мобилизовать население, добиться поддержки, апеллируя к религиозной общности.

Социальные изменения во всем мире размывают традиционную идентификацию людей с местом жительства, страной и усиливают религиозную идентификацию, которая, как правило, сохраняется у человека всю жизнь. Определяя свою идентичность по этническим или религиозным основаниям, люди склонны рассматривать отношения с представителями другой этнической группы и конфессии как отношения «мы» и «они». Различия в культуре и религии порождают разногласия по широкому кругу вопросов. Не случайно попытки Запада распространять ценности либерализма и демократии как общечеловеческие наталкиваются на противодействие других цивилизаций.

История человечества изобилует конфликтами на почве религиозной вражды между народами: военная конфронтация между христианским Западом и исламским миром, борьба между сербами и албанцами, армянами и азербайджанцами, мусульманами и индуистами внутри Индии, а также между Пакистаном и Индией, шиитским и суннитским населением в арабских странах и т. д. Страны, вовлеченные в конфликты, пытаются заручиться поддержкой представителей своей цивилизации. Возник так называемый «синдром братских стран».

В этих условиях необходимо глубокое понимание фундаментальных

религиозных основ мировых цивилизаций, стремление находить общечеловеческое измерение в содержании религий и культур. Весьма важен диалог по актуальным проблемам с участием религиозных организаций. Так, известна деятельность Всемирного совета церквей, в состав которого входит более трехсот православных и протестантских церквей. Буддизм представлен Всемирным буддистским альянсом, а в Организации исламской конфедерации насчитывается около пятидесяти мусульманских государств.

Таким образом, принципы веротерпимости, свободы совести, справедливости во взаимоотношениях людей как в одной стране, так и в мировом сообществе являются основой благополучия современного мира. Диалог верующих различных конфессий, религиозных организаций способствует решению важнейших проблем современного человечества.

Литература и источники:

1. Зеньковский, В. В. История русской философии. Том II. Часть 1 / В. В. Зеньковский. – Ленинград, 1991.
2. Современный гуманитарный словарь-справочник. – Москва, 1999.
3. Хантингтон, С. Столкновение цивилизации? / С. Хантингтон // Политология. Хрестоматия в двух частях. Часть 2. Политические институты и процессы. – Минск, 2010. – С. 328–342.

РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

Е. А. Лагуновская

Белорусская национальная культура своими истоками связана с особенностями исторического развития народа, его сознанием и устоявшимися формами совместной жизни, обычаями и духовно-нравственными ценностями, выработанными на протяжении более чем тысячелетней духовно-культурной и общественно-политической истории. Важное место в формировании национальной культуры современного белорусского общества как составной части принадлежит ценностям христианства.

На духовную жизнедеятельность современного белорусского общества влияет происходящее в нем переосмысление ценностей, выступающее составной частью единого процесса адаптации мира к новым политическим, экономическим и научно-техническим реальностям. В процессе достижения современного уровня цивилизованности, освобождения сознания народа от имеющихся стереотипов принципиально важно избежать ошибки, состоящей в игнорировании специфики и положительного исторического опыта нашей страны. При этом необходимо принять во внимание то обстоятельство, что спектр выбора возможностей созидательного социального развития весьма ограничен. Система ценностей христианства представляется потенциальным

действенным механизмом объединения белорусского народа, организационной формой наиболее полной и целенаправленной реализации его важнейших духовно-культурных интересов.

Определяющее значение в социокультурном пространстве нашей страны имеют две конфессии – православие и католицизм, значительное место принадлежит исламу [1, с. 12–13]. Важную роль в полиэтническом, поликонфессиональном белорусском обществе играет законодательно закрепленное право на свободу совести. В практике многоконфессиональных государств факторы дискриминации в религиозных отношениях связаны с личностными заблуждениями людей, искаженным толкованием принципов верований, критическим или неосознанным отрицанием религиозных убеждений (то есть, в основе межконфессиональной конфронтации находится неинформированность людей о конфессиях и их негативные поведенческие интенции). Особо опасным является фактор дискриминации, проявляющийся в функционировании государства или его органов.

На современном этапе органами власти, правительством нашей страны в области конфессиональных отношений ведется громадная работа. Наше государство активно сотрудничает с Белорусской православной церковью в деле духовного воспитания граждан, развивает доброжелательные, деловые отношения с католической церковью и представителями других религиозных объединений, действующих на территории Республики Беларусь. Данные процессы отражают то положение новой редакции Конституции, где говорится, что государство строит свои отношения с конфессиями с учетом их вклада в формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа. Политика государства в этом вопросе является абсолютно верной, она нацелена, в конечном счете, на укрепление духовного единства общества, на его консолидацию, на нравственное совершенствование людей. Стратегическая линия в области формирования ментального поля диалога, сотрудничества христианских и других конфессий должна быть нацелена на поиск совместных ценностей экзистенциальной коммуникации.

В жизнедеятельности современного белорусского общества ценности христианства призваны выступить в качестве совокупности смыслов, создающих основу для интерпретации повседневных значений индивидуальной и социальной практики, посредством которой осуществляется межличностная коммуникация и внутриличностная рефлексия.

Ценности христианства как моральные ориентиры консолидации современного белорусского общества представляют собой: 1) ценности, раскрывающие отношения человека с внешним миром (библейские заповеди, христианский духовно-нравственный идеал, принципы поведения, общения и деятельности, нормы и оценки); 2) ценности, выражающие личностное отношение человека к человеку (любовь как главное моральное чувство и состояние, духовно-нравственные цели, мотивы, установки и

ценностные ориентации); 3) рефлексивные ценности, выражающие отношение личности к самой себе и своему внутреннему миру (достоинство, совесть, свобода, стремление к самосовершенствованию: нравственное самосознание, самооценка, самоконтроль, самовоспитание, самодисциплина) [2, с. 29].

Ценность любви понимается как основа системы христианских ценностей, призванная исполнять роль оператора, выстраивающего перспективы для дискурсивных практик. Репрезентация ценности любви в условиях конкретной социальной действительности играет важную роль в преобразовании теоретической модели нравственного поведения в жизненно-практическую установку, т. к. абстрактный внешний мир значительно легче любить по сравнению с любым человеком, оказавшимся рядом в данный момент времени, к которому необходимо проявить любовь. В жизнедеятельности современного белорусского общества любовь к согражданам и государству является духовной основой построения сильной и процветающей Беларуси.

Предлагаются следующие практические пути актуализации ценностей христианского наследия в нравственном развитии современного белорусского общества. На уровне государства как светской социально-политической структуры необходима нравственно-воспитательная работа по информированию о христианских ценностях, определяющих отношения человека с внешним – природным и социальным – миром, то есть популяризация евангельских заповедей, христианского морально-нравственного идеала, принципов поведения, общения и деятельности, норм и оценок, не нарушающих прав верующих и атеистов; обоснование рациональности выбора данных ценностей христианства как моральных универсалий и раскрытие деструктивных последствий их игнорирования для личности и социума в современных условиях. Информированию белорусского народа о ценностях христианства призваны способствовать СМИ, системы образования и воспитания, государственные органы управления, научные организации, учреждения культуры. На общественном уровне социальной организации в деятельности институтов семьи, церкви, различных общественных объединений необходимо обращение к духовным началам личности, осуществление целенаправленного воздействия на формирование ее жизненной позиции. На личностном уровне человек, самостоятельно осуществляя выбор между различными ценностными ориентациями, может принять ценности христианства как основание своей внутренней рефлексии (через самопознание, самовоспитание и самоконтроль). Повышение роли ценностей христианства в ответственном экзистенциальном и социальном выборе человека, применение их как моральных регуляторов своей собственной жизни и в процессе принятия решений, осмысление их сопричастности созидательным процессам в обществе призвано выступить мощным и эффективным позитивным средством духовно-нравственного развития личности в условиях

независимого белорусского государства.

Христианские ценности выступают в качестве образца поведения, духовно-нравственного идеала, способного как оценочное основание во всех сферах жизнедеятельности белорусского народа создать условия для его консолидации и нравственного развития. Специфика воздействия ценностей христианства на нравственное сознание, отношение и деятельность заключается в том, что, обращаясь к духовному началу личности, они ориентированы на самоизменение человека, а управление этим процессом осуществляется прежде всего «изнутри», так как выражает отношение личности к самой себе и своему внутреннему миру.

Ценности христианства, формируемые в духовной сфере жизни общества, распространяются и утверждаются через социальные институты (семьи, церкви, государства, системы образования и воспитания, научные организации, учреждения культуры), через институт национальной культуры. В период социальных трансформаций на них влияют идеология и переоценка ценностей в условиях независимого белорусского государства.

В XXI веке ценности христианства способны оказать существенное позитивное воздействие на процесс развития нравственной культуры белорусского общества: обращение к духовным началам личности, повышение роли ценностей христианства в ответственном экзистенциальном и социальном выборе человека и в процессе принятия решений, их сопричастность созидательным процессам в обществе.

Литература и источники

1. Короткая, Т. П. Социальный идеал в современном религиозном сознании / Т. П. Короткая // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – М., 2010. – № 4. – С. 29–36.
2. Лагуновская, Е. А. Ценности христианства в формировании нравственной культуры современного белорусского общества / Е. А. Лагуновская. – Брест, 2011.

РОЛЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В ФОРМИРОВАНИИ СОЦИАЛЬНОГО КАПИТАЛА СОВРЕМЕННОГО БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

Ю. В. Дедолко

В 1991 г. с обретением суверенитета наше государство получило не только возможность самостоятельно развиваться и проводить свою внутреннюю и внешнюю политику, но и разрушение устоявшихся многолетних экономических и социальных связей, последовавшее в результате краха СССР. Не будет преувеличением сказать, что процессы трансформации так или иначе затронули каждого белоруса, повлияв на его систему ценностей, взглядов, взаимоотношений. Изменение траектории развития социума в результате радикальных трансформаций, начавшихся

после краха социалистической модели развития и воздействия общемировой тенденции к глобализации, привело к тому, что закономерности воспроизводства общества были нарушены. Результаты исследований, проводившихся белорусскими социологами Д. М. Булышко, А. Н. Даниловым, Д. Г. Ротманом (проект «Исследование европейских ценностей»), «Национальные отчеты о человеческом развитии Беларуси» ООН, а также философский анализ проблем человека, социально-экономического, политического и духовно-культурного развития белорусского общества, осуществляемый коллективом кафедры философии и методологии науки БГУ под руководством А. И. Зеленкова в рамках НИР «Социокультурные приоритеты развития Беларуси в условиях глобальной экологической нестабильности» показывают, что в современном белорусском обществе процесс социализации осуществляется преимущественно в ближайшем окружении, общественное же воспроизводство социальных связей ослаблено. Однако, решение актуальных для нашего государства социальных, экономических и политических проблем, а также в целом развитие белорусского общества неосуществимо без учета того, что раньше называли человеческим фактором, а в современной интерпретации – социальным капиталом.

Феномен социального капитала позволяет обнаружить продуктивность ресурса социальных связей, способных выступать катализатором эффективности экономического действия, политической мобилизации и общественного контроля деятельности социальных институтов общества даже в тех условиях, когда социальные институты находятся в состоянии трансформации или системного кризиса, что актуализирует исследования социального капитала странах с переходной социально-экономической системой, находящихся в условиях модернизации и «догоняющего развития». Социальное и экономическое развитие нашей республики сегодня зависит не только от наличия ресурсов, технологических достижений и других чисто экономических и структурных факторов, но также от культурных ценностей, которые разделяют люди, от уровня и качества их социальных взаимоотношений и норм, регулирующих эти взаимоотношения.

Проблемы формирования и функционирования социального капитала становятся особенно актуальными в современную эпоху глобализации, когда вопросы культурной самоидентификации индивидов и социумов выходят на первый план. Процессы глобализации, охватывающие все стороны жизни современного общества, способствуют международному распространению культуры и формированию единого мирового социально-экономического строя, оказывают очевидное воздействие на белорусское общество и его социальный капитал. Актуальность исследований социального капитала также обусловлена нарастанием в современном глобализирующемся мире социальной дезорганизации, неопределенности и риска, проявляющихся в разрыве социальных связей, утрате взаимного доверия, взаимопомощи и сотрудничества, качественных изменениях ценностной картины мира,

неизбежных при смене одной модели общества на другую. Важным фактором выступает кризис стратегии индустриального развития человечества, осознание глобальных проблем современности, несоразмерности научно-технического и социального прогресса. Мир ценностей и приоритетов человека индустриального общества оказался существенно деформированным: в результате утверждения целерационального социального действия в нем произошла девальвация традиционных духовно-нравственных ценностей.

Традиционно на протяжении веков важнейшей базовой ценностью общества является религия, в рамках которой человек ищет ответы на такие смысложизненные вопросы, как проблема добра и зла, свобода воли. Религия оказывает мощнейшее воздействие на общественную мораль, формирование нравственного идеала личности, преемственность социальных традиций, создает базис для появления и функционирования социального капитала. Американский исследователь Ф. Фукуяма, рассматривающий доверие в качестве основного фактора, порождающего социальный капитал, прямо указывает на то, что социальный капитал создается и передается посредством таких культурных механизмов, как религия, традиция или историческая привычка. Он обращается к исследованиям М. Вебера, считавшего важным аспектом протестантизма, существующего в Англии, Германии и США, повышение способности верующих объединяться в общины, члены которых связаны между собой приверженностью к общим ценностям. И именно потому, что последователи протестантских сект являются членами добровольных, а не устоявшихся церквей, они более ответственно относятся к своим религиозным убеждениям и связь между ними сильнее. Американский социолог Р. Патнэм, предложивший способ оценки социального капитала и его продуктивной функции в различных сферах коллективной человеческой деятельности, обнаружил, что религиозное движение, которое поощряет честность и надежность в деловых отношениях не только между членами группы, но и за ее пределами, имеет более высокий радиус доверия в обществе.

Анализ результатов социологических исследований показывает, что в современной Беларуси происходит процесс религиозного возрождения, характеризующийся мобилизацией религиозных ценностей в массовом сознании населения, укреплением роли и места религиозного фактора в жизни личности и общества, повышением уровня национального самосознания и развитием межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений. Доля верующих белорусов неуклонно растет как среди взрослого населения, так и среди молодежи, включая наиболее образованные слои населения. Наибольшее влияние на становление религиозного сознания оказывает семья. Роль семьи в трансляции религиозных норм и ценностей отметили больше половины верующих (58,7%). Также на рост религиозности заметно влияют переживаемые человеком жизненные трудности (их назвали 15,6%) и личные драмы (7,7%)

[1, с. 149]. Исследователи отмечают, что переломные и кризисные этапы развития как общества, так и личности в целом характеризуются повышением интереса к религиозной проблематике, обострением религиозных чувств. Большое значение для Беларуси, традиционной ценностью которой является толерантность и веротерпимость, имеют межконфессиональные отношения. По данным официального Интернет-портала Президента Республики Беларусь в 2014 г. в Беларуси насчитывалось более 3300 религиозных организаций 25 конфессий и направлений. В их числе православные общины, римско-католические, пятидесятнические (христиане веры евангельской), баптистские, адвентистов седьмого дня, лютеранские, иудейские, мусульманские [2]. Наибольшее количество верующих придерживаются различных христианских конфессий. В зависимости от региона, доля православных составляет от 50 до 80%, католиков от 15 до 50% [3]. В обществе растет веротерпимость, люди начинают более высоко ценить стабильные отношения, сложившиеся между религиозными конфессиями, уважать их ценностные и поведенческие установки. Данные исследований свидетельствуют о повышении роли религии в жизни белорусского общества, что способствует продуцированию и аккумуляции как национальных, так общечеловеческих ценностей, оказывающих непосредственное влияние на социальный капитал. Специфика современной социокультурной ситуации в Беларуси состоит в том, что дальнейшее развитие нашего общества во многом зависит от того, насколько эффективно мы сумеем распорядиться таким важным социальным ресурсом как социальный капитал, в формировании и реализации которого огромную роль играют традиционные религиозные ценности.

Литература и источники

1. Ценностный мир современного человека: Беларусь в проекте «Исследование европейских ценностей» / Д. Г. Ротман [и др.]; под ред. Д. М. Булышко, А. Н. Данилова, Д. Г. Ротмана. – Минск, 2009.
2. Общество: Официальный Интернет-портал Президента Республики Беларусь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://president.gov.by/ru/society_ru. – Дата доступа: 20.04.2015.
3. Власти и основные конфессии в Беларуси демонстрируют взаимную лояльность [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://belarusinfocus.info/by /p/5817vlasti_i_osnovnye_konfessii_v_belarusi_demonstriruyut_vzaimnuyu_loyaln. – Дата доступа: 23.04.2015.

1.2 Феномен духовности в культуре современного общества: социально-антропологическое, эпистемологическое, ценностное измерение

НАУЧНАЯ КАРТИНА МИРА И ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ В ОБЩЕСТВЕННОМ СОЗНАНИИ: ГЛОБАЛЬНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ, БЕЛОРУССКИЙ ОПЫТ

А. А. Лазаревич

Для современного техногенного общества как никогда актуальной является проблематика синтеза научной рациональности и духовно-нравственных ценностей, гармонизации отношений и плодотворного сотрудничества государства, науки, образовательно-воспитательной системы и Церкви.

В основе стратегии гармонизации лежит характерное для постнеклассической науки представление о сочетании разума, веры и нравственного чувства человека в цивилизационном процессе. Более того, для современного социума, который характеризуется как общество, основанное на знаниях, приоритетной является идея о взаимной «выводимости» знаний и ценностей. В истории религиозной, философской, политической мысли можно также найти ряд примеров, когда рационально-эпистемологическая аргументация использовалась в обоснование идеалов, религиозных или этических норм, принятых в культуре изначально.

Конечно, такую точку зрения нельзя абсолютизировать, не рискуя тем, что роль и значение научного знания как самостоятельной нормативно-культурной ценности окажутся принижены. К сожалению, это нередко и происходит в современном обществе. «Наука находится в большей опасности, чем большинство из нас себе представляет, – пишет Элвин Тоффлер. – Этот кризис выходит за рамки сиюминутных проблем, как, например, уменьшение финансирования фундаментальных исследований. Наука развивается в культуре, которую она обслуживает, а эта культура становится все более враждебной... Сама научная методология подвергается нападкам со стороны "менеджеров правды", которые при принятии решений отталкиваются от иных критериев – от мистического озарения до политического... авторитета. Борьба вокруг вопроса об истине является частью процесса изменения нашего отношения к такой глубинной основе, как знание».

Вместе с тем, существует и другая проблема. Стремительный рост научного знания, способы его систематизации и развития на основе принципа внутренней непротиворечивости и когеренции сформировали и соответствующую метанаучную методологию, которая «разрешает» полную самостоятельность теоретических концепций. Данная тенденция особенно

сильно проявляется в связи с проникновением науки во все более глубокие структуры микро- и мегамира. Привычная методология субъект-объектных отношений, с позиций которой в качестве объекта познания выступают реально фиксируемые элементы природы, постепенно трансформируется, дополняясь новым характером связей – субъект-знаниевыми отношениями, где различные формы теоретических знаний заменяют сам объект. Сложность формирующихся таким путем теоретических моделей требует соответственно и сложной экспериментальной проверки. Во многом этот искусственный мир и является сегодня камнем преткновения в разгадке противоречий, которые все больше и больше накапливаются в отношениях естественной и сотворенной человеческим разумом так называемой «второй» природы.

Издержки научно-рациональной модели мира осознаются давно. Сегодня уже достаточно ясно, что сущность и содержание рационального не могут связываться исключительно с областью научного познания, а их анализ предполагает выход в более широкий социокультурный контекст. Человек не только познает мир, но и преобразует его, переживает свое бытие в нем, соприкасаясь с самыми разными нормами жизни, не всегда поддающимися возможностям научного объяснения. На основе подобного ощущения неполноты мировосприятия и возникают различные направления иррациональной философии, как, собственно, и критические оценки науки в сфере ее непосредственных представителей. Показательно в этом смысле утверждение известного американского математика Мориса Клайна о том, что развитие математики всегда носило в основном алогичный характер. В этом ряду констатаций можно отметить и критические замечания в адрес науки и научной рациональности со стороны многих философов и методологов науки, особенно постпозитивистского направления.

Тем не менее, абсолютизация идеи расхождения научной рациональности с более широкими ее трактовками методологически ошибочна. Наука – это продукт человеческой культуры, запрос людей на обеспечение разумной организации своей жизни. От других форм интеллектуально-духовной практики науку отличает доказательность, объективная аргументация, выявление закономерных связей, непротиворечивость. Сознание современного человека, выступающего как творчески активная, социально и морально ответственная личность, включенная в сложную систему связей и отношений, не может не основываться на этих принципах.

Роль научной рациональности в системе человеческого мироощущения и мироотношения как нельзя лучше продемонстрирована в теории «трех миров» Карла Поппера. Согласно его учению, состояния «второго мира» – ментального мира верований, установок и предрасположенности, любви и ненависти, удовольствий и боли – функционируют как системы контроля тела, а продукты «третьего мира», в особенности наши научные теории, – как системы контроля разума.

Современный кризис в ценностных основаниях научно-рациональной методологии выглядит как рассогласованность в отношениях описанных Поппером «миров». Похоже, что эпистемологическая составляющая «контроля разума» нуждается все же в дополнении со стороны более широкой системы духовно-культурных ценностей общества и индивидуального мира человека. Современные тенденции гуманизации и гуманитаризации научно-технического развития направлены на достижение этой цели. Не случайно в поле зрения общественного мнения попадают вопросы этики науки, персональной ответственности ученого за разумное продуцирование новых знаний и возможность их безопасного функционирования в обществе. Современная научная деятельность перестает быть автономным процессом производства знаний, развивающимся на эндогенных основаниях. Напротив, она предстает в форме такой человеческой активности, в пределах которой оценивается рациональность не только действий, но и целей.

В силу этого интеллектуальное развитие общества в целом должно быть рассмотрено не только по параметрам накопленных знаний и созданных технологий, но и через призму научно-методологической и нравственной рефлексии, непреходящей ценности человеческой жизни, воплощения важнейших социально-культурных идеалов.

Следует подчеркнуть, современное общество характеризуется неустойчивостью и быстротечностью событий, интенсивным характером перемен, возникновением новых типов социальной реальности, связей и отношений. Человек находится под давлением обрушивающейся на него новой и новой информации, с трудом используя лишь маленькую ее часть; зачастую он оказывается не способен сегодня в полной мере усвоить наследие прошлого, имея в виду накопленную человечеством сумму знаний, исторические традиции, культурные нормы, нравственно-этические ценности.

Все это свидетельствует о кризисности современной культуры. В первую очередь, кризис затрагивает самого человека, его духовно-нравственные, интеллектуально-мировоззренческие, рационально-смысловые основы. На современную интеллектуальную культуру влияют не только противоречия в самих основаниях знания, их обезличивание и социализация в рамках абстрактно рациональных форм, но и процессы универсализации и глобализации мира, которые имеют серьезное значение в реальной практике взаимоотношений людей и государств. По сути, мы сегодня имеем дело с феноменом «выхода» интеллекта за пределы национально-культурной детерминации, что не может не воздействовать на традиционные схемы взаимосвязи науки и общества, не может не привлекать внимание специалистов к разработке перспективных моделей интеллектуально-духовного развития нации.

Ценности современной цивилизации все больше связываются с представлениями о новом уровне ее интеллектуализации. Версии так

называемого общества, основанного на знании, основываются на приоритетности человеческого интеллекта, технологиях его объективирования и интенсивного использования. Такой идеал развития, несомненно, должен приветствоваться, но при этом не следует забывать о поучительных уроках индустриальной эпохи, также преклонявшейся перед достижениями научно-технического прогресса, но усиленно критикуемой сегодня по многим гуманистическим, нравственно-этическим и другим духовно-культурным критериям. Это лишний раз подтверждает мысль о том, что интеллектуальная ситуация в обществе не может быть полноценной вне ее связи с понятием интеллигентности, содержательными признаками которого выступают духовность, культура (в том числе религиозная), образовательный кругозор, порядочность, национальное самосознание, гражданская ответственность и др.

В этих условиях особенно актуализируются задачи взаимодействия науки и религиозных форм духовной практики в деле обеспечения устойчивого социального развития, совершенствования образовательной работы, гражданско-патриотического воспитания. Залогом системности этой работы является развитие научных исследований в сфере духовной жизни общества, историко-философской проблематики, сравнительной культурологии, религиоведения.

Так, на базе Института философии НАН Беларуси не первый год ведется масштабная научно-организационная работа по координации философско-религиоведческих исследований на постсоветском пространстве, по обмену опытом в сфере решения этноконфессиональных противоречий и проблем. В 2011 году именно в Минске была принята декларация о создании Евразийской континентальной ассоциации исследовательских центров в области религиоведения, учреждена белорусская Национальная ассоциация религиоведческих центров. За последние несколько лет сотрудниками Института философии был организован целый ряд научных конференций, семинаров, круглых столов («Христианство в исторической судьбе белорусского народа» на базе Гродненского государственного университета им. Янки Купалы, 2009 г.; «Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей» на базе Минских духовных школ в Жировичах, 2010 г.; «Христианские ценности как фактор духовно-нравственного развития современного человека», 2011 г., «Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы», 2014 г. и др.). В республике и за рубежом увидели свет крупные монографические издания, такие как «Религиоведение в Беларуси», «На пограничье: исследования по философии религии» и ряд других.

Учеными-философами нашего института разработан спектр предложений по укреплению научно-методического взаимодействия НАН Беларуси с Белорусской Православной Церковью на основе проектно-ориентированного подхода. В числе возможных тем научно-

исследовательских проектов можно назвать следующие. Исследование интеллектуальной истории Беларуси в контексте динамики духовно-конфессиональных отношений. Включение в научный тезаурус и популяризацию в глазах международного интеллектуального сообщества малоизученных страниц духовной истории и культуры, персоналий церковных деятелей эпохи Средневековья, Возрождения, Барокко, Просвещения. Обоснование методологии взаимодействия Церкви, государственных и общественных институтов в борьбе с социальными пороками. Создание динамической модели участия Церкви и традиционных социальных институтов в осуществлении социокультурных инноваций в контексте постиндустриального развития общества. Исследование места и роли традиционных христианских ценностей и форм общественной солидарности в перспективной стратегии устойчивого социоприродного развития. Сравнительный анализ опыта социального партнерства и социального служения Православных церквей постсоветских государств с выработкой наиболее эффективных методологических подходов. Обоснование перспективной стратегии сотрудничества традиционных конфессий в Беларуси в интересах нравственного совершенствования общества, борьбы с деструктивными проявлениями массовой культуры, активизацией нетрадиционных и некультовых религиозных объединений, религиозно мотивированным экстремизмом.

Подводя итог сказанному, отметим, что задача строительства сильного государства и устойчиво развивающегося, инновационно ориентированного общества должна решаться в опоре на веками проверенный комплекс ценностей, традиций и идеалов. Гармоничное сосуществование и развитие ценностей интеллектуальной и духовной сферы является важнейшим условием активизации человеческого потенциала, формирования инновационной культуры мышления и деятельности, толерантного отношения к другим традициям, культурам и вероисповеданиям.

ИНТЕЛЛЕКТ И ДУХОВНАЯ ЖИЗНЬ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ

Д. И. Широканов

Стратегия модернизации современного общества представляет собой сложный социально-духовный феномен, в котором выделяются как технологическая, производственно-экономическая, управленческая составляющая, так и аспекты, связанные со всем спектром явлений духовной практики. Успех социальной модернизации определяется готовностью общества к постиндустриальным трансформациям, формированию информационно-знаниевой экономики. Вместе с тем, он опирается на понимание внутренней специфики духовно-культурного развития,

содействие сохранению национальной самобытности и суверенитета, на последовательное стремление к позитивным изменениям по всех сферах жизнедеятельности человека.

Не вызывает сомнений, что полнота духовной жизни современного человека определяется сочетанием его рационально-когнитивного потенциала, богатства эмоционально-образной сферы и прочностью нравственных устоев, стержневым компонентом которых является вера. Духовная жизнь человека представляет собой динамичное целое, зиждущееся на сочетании потенциальной неисчерпаемости и ограниченности познания, рассудочного и эмоционально-волевого начала, универсально-объективных и личностно-субъективных слоев мировоззрения. Эти диалектические противоречия разрешаются в историческом пути человечества и онтогенезе человека, в изменении его сознания и мышления. В этом процессе прежние устойчивые формы, стереотипы мышления изменяются, теряют прежнюю определенность, приобретают новые формы и взаимосвязи, а с ними и новые возможности для познания и прогнозирования.

Как субъект познания и деятельности человек использует и стереотипы, и динамику форм познания, ибо и то и другое оказывается необходимым в его жизни. Проблема стереотипов и динамики мышления человека сквозь призму условий его выживания и развития, личного творческого воздействия на условия и средства существования оказывается в той же мере и проблемой его бытия. Уровень развития культуры мышления, методологических установок познающего субъекта, его способностей воспринять новое, отказаться от устаревших, рутинных подходов, использовать для этого достижения науки, культуры, техники и вместе с тем сохранить и развить достижения культуры, завоеванные формы общежития, делающие устойчивыми формы его бытия, – все это определяет своевременность поиска и нахождение нужных человечеству и соответствующих изменившейся глобальной ситуации решений, успех их реализации.

Человечество сегодня волнуют проблемы глобального порядка, которые затрагивают коренные условия существования людей: это экологическая среда, условия и последствия использования ядерных источников энергии, потепление климата, демографические проблемы в условиях научного и технического прогресса, возникновение новых, не известных ранее болезней и многое другое. Решение этих проблем требует преодоления многих сложившихся стереотипов в методологии мышления, формирования нетрадиционных подходов, включения человека в осмысление действительности в иных, более широких масштабах.

Вместе с тем, в исследовании новых явлений, в поисках необычных решений науке постоянно приходится преодолевать сложившиеся стереотипы, о чем красноречиво свидетельствует развитие науки в прошлом. Особенно это относится к той области познания, которая затрагивает проблематику субъекта мышления, готовность и способности

человека к поиску нетрадиционных форм отражения, к поиску новых методов исследования и построения соответствующих научных образов.

Устоявшееся и достаточно традиционное понятие «новое мышление» в последнее время широко используется в нашей литературе для обозначения новых ориентиров в сознании, нового содержания, не ограниченного прежними представлениями (классовыми, экономико- и техноцентристскими и т. п.). Имеют место более широкие подходы, складываются новые методологические установки, связанные с ориентацией на ценностный контекст познания и деятельности. Но рядом с пониманием новых подходов сохраняются и старые, апробированные временем. Более того: базирующееся на противопоставлении и отрицании одних форм другими мышление становится малопродуктивным, хотя оно и способно расшатывать сложившиеся структуры. Такое мышление не ведет общество по пути обретений, аккумуляции прошлого опыта в интересах будущего; напротив, нередко оно может привести к «потерям», влекущим за собой методологическую и ценностную неопределенность. Вырванные из того или иного контекста отдельные положения, превращаемые в лозунги, играют роль именно таких стереотипов, которые канонируют содержание, так или иначе отличающееся от первоначального контекстуального смысла. Для их анализа кроме охвата системы связей необходимо преодолеть стереотип рассуждения, по формально-логическому противопоставлению. Диалектика мышления в этом случае не есть простой консенсус ориентированных стереотипов социально-экономического мышления. Она предполагает, прежде всего, освобождение от этих стереотипов для более глубокого изучения социальных, экономических, коммуникативных, личностно-психологических процессов на их собственной основе с учетом изменяющихся потенциальных возможностей и форм осуществления.

В современной гуманитаристике востребован анализ, свободный от всякой политической предвзятости, но не свободный от учета субъектной (связанной с образованием, культурой, познавательными и нравственными компетенциями, наконец, религиозной верой) стороны, «человеческого фактора». А это последнее предполагает дальнейшее исследование человека, так же как и условий его развития в социально-ориентированной экономике. Особое значение в этих условиях приобретает диалог между культурами и цивилизациями, уровень технологического, экономического и социального развития различных стран, многокомпонентная стратегия социально-духовного прогресса и программа обеспечения устойчивого развития.

ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ ФОРМИРОВАНИЯ ИНТЕЛЛЕКТА И ДУХА

Т. И. Адуло

Философия, представляющая собой ядро духовной культуры, обладает мощным когнитивным потенциалом и разработанным на протяжении многих веков разнообразным инструментарием формирования в человеке интеллекта и духа (духовности).

Интеллект – чрезмерно емкое понятие, обретшее различные трактовки в работах философов, психологов и социологов. «Интеллект (лат. *Intellectus* – ум, рассудок, разум), – указывается в «Новой философской энциклопедии», – в общем смысле способность мыслить; в гносеологии – способность к опосредованному, абстрактному познанию, включающая в себя такие функции, как сравнение, абстрагирование, образование понятий, суждение, умозаключение; противостоит непосредственным видам познания – чувственному и интуитивному; в психологии – рациональное, подчиненное законам логики мышление; противостоит нерациональным сферам психики – эмоциям, воображению, воле и т. д.» [1, с. 127].

Но еще более разнообразно в содержательном плане представлены в литературе понятие «дух» и производное от него понятие «духовное». По В. И. Далю, «дух» – это «бестелесное существо, обитатель невещественного, а существенного мира; бесплотный житель недоступного нам духовного мира», «духовно» же – это «бесплотно, бестелесно, одним духом, умственно или мысленно; духовными очами либо чувствами» [2, с. 503–504]. Обратим внимание на то, что В. И. Даль не отделяет друг от друга китайской стеной интеллектуальное и духовное. «Интеллектуальный», по В. И. Далю, – это «духовный, умственный, разумный, *противоп. вещественный, плотский, телесный, чувственный* [3, с. 46].

Иной позиции придерживаются современные исследователи. В зависимости от своей принадлежности к конкретной гуманитарной дисциплине они в большей или меньшей степени признают «родство» понятий «интеллектуальное» и «духовное», а следовательно, и их содержания, но далеки от их отождествления. В уже названной «Новой философской энциклопедии» отмечено, что «понятие «дух» в отличие от «разума» (и тем более «рассудка») не столь жестко связано с рационально-познавательными способностями; в отличие от «интеллекта» соотносится, как правило, со своим персонифицированным носителем, с «лицом»; в отличие от «души» акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний...» [4, с. 706].

Дух, духовность, духовное – важнейшие компоненты жизни индивида и человеческой истории в целом, фундаментальные философские понятия. Духовность, в светском понимании, – социальный феномен,

аккумулирующий жизнеутверждающие идеи, установки, цели, потребности, моральные и культурные ценности индивида, общественных групп, человечества в целом; в религиозной трактовке, – нетелесный, нематериальный феномен, относящийся к Богу, к Духу Святому (третьему лицу Троицы), церкви, вере.

Если говорить о духовности как социальном феномене применительно к Беларуси, то ее истоки следует искать в глубинных пластах общественного сознания, относящихся к глубокой древности – к периоду расселения славянских племен на современной территории государства, поэтапному установлению и упрочению ими межплеменных связей и отношений, выработке своего мировоззрения – первоначально в виде самобытных мифов. Духовность проявлялась на бытийно-утилитарном уровне в форме взаимовыручки, сострадания, любви к соплеменникам и т. п. Она зафиксирована в многочисленных народных белорусских легендах, преданиях, мифах, сказках, песнях, пословицах и поговорках. Религиозная духовность – результат христианизации Беларуси; форма ее бытия – религиозное сознание, которое постепенно вытесняло языческое сознание с его ранними, неразвитыми формами духовности, сохраняя при этом и вбирая в себя в переработанном виде отдельные элементы светской духовности различных этнических образований на территории Беларуси. В XI–XII вв. происходил своеобразный синтез светской и религиозной духовности при несомненном доминировании последней. Это нашло отражение, в частности, в религиозно-философском мировоззрении Евфросинии Полоцкой.

Философская мысль с момента своего рождения была ориентирована на постижение сущности бытия – окружающего мира и человека, а следовательно, на выяснение сущности и всемерное развитие интеллекта (человеческого разума) как того инструмента, посредством которого и постигается бытие. Известный российский историк философии А. Л. Субботин считает, что «сознательное применение логических приемов рассуждения, а также формулировка отдельных логических принципов и проблем имеется уже у элеатов (например, апории Зенона Элейского) и Гераклита, в искусстве спора, преподававшегося софистами, в диалогах Сократа и Платона» [5, с. 62]. В том же направлении шла теоретическая деятельность философов Нового времени – Р. Декарта, Т. Гоббса, Дж. Локка и других мыслителей, активно работавших над усовершенствованием орудий познавательной деятельности человека.

Философские усилия, направленные на постижение тайн разума, неотвратимо вели ученых к исследованию духа как такового. Дух трактовался по-разному: с одной стороны, в виде исходной ступеньки бытия (Платон, Дж. Беркли, Гегель), с другой, в виде продукта и результата развития материальной субстанции (Л. Фейербах, Н.Г. Чернышевский, Ф. Энгельс). И одни, и другие исследователи признавали фундаментальность духа. Гегель, в процессе исследования истории и механизмов ее поступи, всегда подчеркивал роль «духа» – сознания и самосознания нации – для

жизненности государства. Целостность дохристианского греческого полиса он характеризовал как нравственную целостность. В конечном счете, философ пришел к выводу о том, что «государственное устройство народа образует единую субстанцию, единый дух с его религией, с его искусством и философией или по крайней мере с его представлениями и мыслями, с его культурой вообще» [6, с. 96]. Вторичность духа, согласно трактовке материалистов, нисколько не умаляла его значимости: дух понимался как необходимое условие существования рода человеческого, как культура, усвоение и развитие которой делало человека существом социальным.

Поэтому философы наряду с разработкой проблем гносеологии, логики и методологии познания уделяли не менее серьезное внимание проблемам формирования духа, понимаемого как нравственное и эстетическое развитие человека. Так, например, Платон воспитанность человека не сводил к умению «вести мелкую или морскую торговлю» и другим подобным сноровкам. Под воспитанием древнегреческий философ подразумевал «то, что с детства ведет к добродетели, заставляя человека страстно желать и стремиться стать совершенным гражданином, умеющим справедливо подчиняться или же властвовать» [7, с. 107]. В «Письмах к Луциллию» – своеобразном своде этических правил – древнеримский мыслитель и политик Сенека в весьма резкой форме обличал всякие человеческие пороки и обосновывал программу нравственного самоусовершенствования. Он советовал: «Прошу тебя, Луциллий, преследуй их [пороки. – *Ред.*] без конца, без предела, потому что им самим нет ни предела, ни конца. Выбрось те из них, что терзают твое сердце. А если нельзя их искоренить иначе, – вырви вместе с ними и сердце. А пуще всего гони наслаждения: пусть они будут тебе всего ненавистнее» [8, с. 101].

То же можно сказать и о Древней Руси. Нравственность, обычно отождествляемая с патриотизмом, здесь формировалась веками, почиталась, признавалась незыблемой духовной основой семьи и государственности. Она стала духовным стержнем не только для русского человека, но и для других народов, проживающих в этом огромном, многонациональном государстве. Но сколь почитаема нравственность (патриотизм), столь презираема на Руси была безнравственность (измена). Так, например, князя Андрея Курбского, бежавшего в Литву, Иван Грозный клеймил самыми жестокими словами как человека безнравственного, предавшего Отечество. «Зачем ты, о князь, – сетовал он, – если мнишь себя благочестивым, отверг свою едиnorodную душу? Чем ты заменишь ее в день Страшного суда? Даже если ты приобретешь весь мир, смерть напоследок все равно похитит тебя...» [9, с. 123].

Понимая значимость «хорошего расположения духа» [10, с. 153], исследователи разрабатывали различные способы его обретения. Важнейшим инструментом обретения именно такого «расположения духа» они признавали философию. «Пусть никто в молодости не откладывает занятия философией, а в старости не устает заниматься философией; ведь

никто не бывает ни недозрелым, ни перезрелым для здоровья души» [10, с. 208] – таково завещание Эпикура. В конечном счете, произошла своего рода специализация философии: из нее выделились отдельные разделы, ориентированные на формирование интеллекта (гносеология, логика, диалектика, методология научного познания), и разделы, посвященные формированию духа (этика, эстетика, аксиология и др.).

Несомненно, интеллектуальное и духовное – разные по своему содержанию и роли в практической деятельности человека феномены, в силу чего между ними уже изначально существует противоречие. Интеллект – особый сегмент сознания индивида и общества. Он ориентирован в первую очередь на все более глубокое постижение и преобразование сущего в практических целях, он обычно безотносителен к чувствам, эмоциям, в какой-то степени напоминает собой бесчувственную машину. В то время как духовное, напротив, связано с психическими свойствами сознания – чувствами, переживаниями. Но интеллектуальное и духовное представляют собой структурные элементы одной системы – сознания. Они функционируют в рамках сознания индивида и общества, оба участвуют в решении практических задач. Поэтому, выражаясь словами Гегеля, человек обязан «смело смотреть в глаза истине, верить в силу духа» [11, с. 65].

Духовность как социальный феномен в виде индивидуального и надиндивидуального сознания представляет собой важный сегмент общественной жизни и в современную эпоху. Известный российский философ А. Ф. Лосев указывал в свое время на то, что дух – это «активно действующая сила человека», «орудие сознательной ориентации в действительности для воздействия на нее и в конце концов на ее переделывания» [12, с. 82]. Вот почему духовность, как и интеллект, должны более глубоко исследоваться на философско-теоретическом уровне.

В наше время значимость духовного фактора значительно возрастает. Он выступает не только в качестве инструмента, гарантирующего нравственные устои общества. Духовный фактор является важнейшим инструментом национальной безопасности государства. Довольно часто современные исследователи и даже отдельные политики в процессе практического решения вопросов национальной безопасности, делая ставку на экономику и вооруженные силы, явно недооценивают значимость духовного фактора – сознания и самосознания граждан, их нравственных устоев. Они неправы. На практике социальные процессы протекают намного сложнее, и не всегда экономически процветающие государства защищены от разного рода угроз и коллизий. В самом деле, то или иное государство – экономически развитое, богатое – вдруг по каким-то непонятым, необъяснимым, на первый взгляд, причинам, сбивается с устойчивого динамичного курса, постепенно теряет свой экономический потенциал, международный авторитет и откатывается на много десятилетий назад, а то и вовсе прекращает свое существование. Примеров тому немало. В дальнейшем, при выяснении конкретных причин ослабления или даже

гибели государства, как раз и выясняется то, что чуть ли не главным «виновником» случившегося является дух нации. На уровне обыденного сознания по этому поводу обычно утверждают, что нации «не хватило духа», т. е. не хватило духовных, моральных сил, упорства, воли, в конечном счете – настроенности на запланированный высокий результат.

Духовные факторы играют важную роль в жизни нашего государства, и, безусловно, они не могут не учитываться политиками в процессе выработки стратегии его развития. Правда, в условиях активного формирования рыночных отношений происходит переоценка ценностей – финансовые интересы, деньги постепенно занимает доминирующее положение не только в экономической сфере, но и в других сферах общественной жизни. Но как совершенно справедливо ставит вопрос известный российский ученый-этик А. А. Гусейнов, «все ли можно обменять на деньги, измерить деньгами или все-таки есть какие-то вещи, которые не переводятся в материальный эквивалент, которые обмениваются только сами на себя» [13, с. 8]. Базовая мировоззренческая установка «всеобщего обогащения», лишенная каких-либо моральных, а в значительной степени и правовых ограничений, ведет общество к хаосу. К тому же она принижает человека. Свести смысл жизни к материальным благам означает возврат к давно пройденной исторической эпохе первоначального накопления капитала с ее индивидуализмом и эгоизмом. Опасность идеи «всеобщего обогащения» без учета конкретных способов и путей такого обогащения очевидна. Об этом в свое время рассуждал М. Вебер. Он писал: «В настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой и спортивной. Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы; ...не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость» [14, с. 207]. В качестве действенного инструмента преодоления складывающейся негативной ситуации в социальных сообществах, базирующихся на принципах наживы, М. Вебер предложил «аскетический рационализм». Но «аскетический рационализм» не произрастает сам по себе. Он является продуктом конкретно-исторических условий. В нашем обществе такого рычага, способного в позитивном плане воздействовать на умы и действия граждан, нет. Тем не менее, с целью предотвращения так называемой «дикой капитализации» представляется важным максимально задействовать выработанные человечеством мировоззренческие, нравственные установки, ориентированные на утверждение гуманистических ценностей. Они должны формироваться в семье, школе, трудовых коллективах. Большими возможностями в этом плане обладают СМИ, но эти возможности следовало бы активнее претворять в действительность. Вот почему задача упрочения духовных устоев белорусского общества выступает не в качестве обычной, повседневной

задачи, а как важнейшая составная часть общегосударственной программы национальной безопасности Республики Беларусь.

В этом плане большую роль способна сыграть церковь, которая на протяжении многих веков накопила огромный опыт духовного влияния на человека.

Литература и источники

1. Суворов, О. В. Интеллект / О. В. Суворов // Новая философская энциклопедия: в 4 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 2010.
2. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / В. И. Даль: В 4 т. Т. 1. – М., 1978.
3. Даль, В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / В. И. Даль: В 4 т. Т. 2. – М., 1979.
4. Доброхотов, А. Л. Дух / А. Л. Доброхотов // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 1. – М., 2010.
5. Субботин, А. Древнегреческая логика / А. Субботин // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 2. – М., 1962.
6. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по философии истории / Г. В. Ф. Гегель. Изд. 2-е. – СПб., 2005.
7. Платон. Законы / Платон // Сочинения: в 3 т. Т. 3. – Ч. 2. – М.: Мысль, 1972.
8. Сенека, Л. А. Нравственные письма к Луциллию / Л. А. Сенека. – Кемерово, 1986.
9. Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981.
10. Материалисты Древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура. – М., 1955.
11. Гегель, Г. В. Ф. Лекции по истории философии / Г. В. Ф. Гегель. Кн.1. – СПб., 2001.
12. Лосев, А. Дух / А. Лосев // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 1. – М., 1962.
13. О нравственности, патриотизме, культуре и бескультурье (актуальный разговор на вечные темы) // Вопросы философии. – 2009. – № 11. – С. 3–26.
14. Вебер, М. Протестантская этика и дух капитализма / М. Вебер // Избранные произведения. – М., 1990.

ЧЕЛОВЕК НА ПУТИ ИСПОЛНЕНИЯ ПРЕДНАЗНАЧЕНИЯ: ВЕРА

В. Н. Ватыль

Исходный посыл обозначенного доклада состоит в признании наличия у человека двух биографий – прямого назначения и предназначения. Если первая из них отражает конечность и относительность человеческой жизни, то вторая – извечное желание человека открыть «тайну жизни» здесь и сейчас. Это предельное желание открытия смысла жизни требует напряжения всех жизненных усилий и осуществления поиска ответов на ряд непростых вопросов, среди которых один из определяющих – вера. В соответствии с этим посылом, вопрос веры рассматривается нами изначально

как вопрос необходимого основания для становления личностной экзистенции. Такое понимание данной проблематики позволило выдвинуть тезис о том, что вера является не просто неотъемлемой составляющей внутреннего мира человека, но и целиком определяет его становление духовной индивидуальности посредством развития личностного отношения к истинному бытию. Если свобода является онтологическим фундаментом экзистенции, то вера – это основание устремленности личностной экзистенции к трансценденции, а также наиважнейшее условие для становления человека, его движения к истине бытия. В результате предполагается, что вера является индивидуально-экзистенциальным фундаментом становления человека. Для этого потребовалось рассмотрение бытийной истины, в связи с которой выявилось, что вера присуща каждому человеку и представляет собой влечение к подлинной реальности. В данном случае истина это раскрытие себя самого изнутри, из глубины человеческой природы; а вера – это то, что способен обрести человек в процессе интериоризации. Вера есть экзистенциальный ответ истине: истинное бытие открывает себя наличному человеку, направившему взгляд вглубь себя, человеку же дана возможность верить, раскрывая истине себя и принимая ее в качестве жизненной ориентира.

Вера требует от человека постоянную напряженность всех внутренних сил, наполняя его способностью преодолевать себя и выходить за пределы своих психофизических возможностей. Динамически вера представляет собой стремление человека стать истинным, именно поэтому процесс становления личности мы понимаем в качестве бесконечного процесса становления веры. «Верность», «праведность», «истинность» личностной экзистенции в разной мере соответствуют степени актуализации духовного потенциала, проявляемого человеком в акте веры. Таким образом, в зависимости от глубины самореализации человек способен ответить истине «слушанием» (верность как отсутствие сомнений), «послушанием» (праведность как реализованная в поступках правда) или «служением» (истинность как жизнь по истине). Вера как наделение значимостью того или иного смысла является фундаментом, на котором происходит преобразование человека наличного в человека истинного. Предназначение человека состоит в том, чтобы стремиться к тому, на что не хватит жизни. Обнаружение самой высокой цели и сознательный выбор ее в качестве господствующего смысла собственного существования является исключительным правом, прерогативой индивидуальной внутренней веры. Вера как индивидуально-экзистенциальный феномен человека означает принятие значимости собственной жизни только в связи с экзистенциальными ценностями. В этом и есть личностная истина, к которой устремлен человек.

Вера как таковая сама является экзистенциальной ценностью, которая выполняет интегрирующую и смыслообразующую функцию. По отношению к остальным экзистенциальным ценностям (истине, добру, красоте) вера занимает фундаментальное положение. Несмотря на то, что вера как

движение к истине и смыслу возможна только в состоянии незавершенности, незаконченности, несовершенства, неполноты человека, без нее он не смог бы даже приблизиться к экзистенциальным ценностям. Вера присутствует в человеке даже в состоянии полного отсутствия прочих ценностей и потому является естественным состоянием человека, независимо оттого, насколько ею потенциальность приблизилась к актуальности.

Вера, понимаемая в качестве индивидуально-экзистенциальной ценности, выступает как конституирующее начало личности. Поиск истинных оснований своего бытия преследует достижение человеком состояния счастья, выражаемого в полном удовлетворении от максимально возможной реализации внутреннего потенциала, поэтому вера всегда стремится к углублению своего внутреннего бытия. Глубина веры раскрывается в представлениях человека о полноте бытия, полноте жизни. Вера как конституирующее начало всей жизни человека централизует его бытие, стягивает в одну точку и концентрирует на единственном смысле, единственном идеале, единственной ценности. Понимание веры в таком качестве подразумевает осознание сущности человека в ситуации бессмыслицы и обусловленности его конечного бытия. Глубина веры человека, являющаяся средоточием всех его возможностей и желаний, раскрывается в ситуации конфликта. Именно конфликт субъективной наличности и объективной истинности, возникает, по нашему мнению, либо на пути развития отношений с Миром, Истиной, Другим, либо на пороге смерти, что в действительности и пробуждает веру в дух.

Вера как индивидуально-экзистенциальный феномен является основой для внутреннего духовного опыта. Такой опыт определяет интенсивность и направленность становления личности. Потребность в удовлетворенности жизнью как определенное ощущение дается в акте «непосредственного видения», исполненного такой же внутренней достоверности, какую имеет видение собственного «я». В этом сущностная составляющая веры как фундамента взаимоотношений между человеком и миром. В свете процессов глобализации современного общества личностное отношение человека к миру и каждому индивидууму имеет огромное значение. Истинное единство возможно только на основе доверия и веры, поскольку вера объединяет людей, сохраняя и раскрывая при этом их индивидуальность.

Вера есть призыв к совершенствованию, призыв к духовному единению как самой высшей цели существования на Земле. Вера в этой связи является идеалом, который продуктивен не только для верующих, но и для всех людей. Феномен веры позволяет осознать, что личность, как и каждая целостная индивидуальность, имеет в потенции все то, к чему только можно стремиться. Так в процессе совершенствования вера раскрывает человеку полноту жизни, истину, красоту, добро и прочие духовные ценности.

Кроме того, мировоззренческая значимость веры характеризуется ее незаменимостью в вопросе отыскания личностного смысла жизни, что невозможно при использовании гносеологического подхода к ее

исследованию. В современной информационно насыщенной жизни человек, как правило, более склонен принимать те смыслы, которые диктует ему сегодняшний день, нежели самостоятельно разобраться в вопросе ценности собственной жизни. Вера, таким образом, выступает в качестве вектора бытия и человека.

МНОГОМЕРНОСТЬ И ПЛЮРАЛИЗМ ФЕНОМЕНА РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

В. К. Савченко

Многомерность сознания человека. Сознание человека отражает собой сложную многомерную систему его духовной жизни и проявляется в форме индивидуальных представлений о действительности, непрерывного мыслительного процесса, формировании новых идей, самопознании, выборе этических ценностей и эстетических предпочтений. Сознание представляет собой способность, склонность, дар или интуитивное понимание, помогающее человеку отличать истинное от ложного, доброе от злого, правильное от неправильного как в своих мыслях и действиях, так и других людей. В психологии этот термин используют для обозначения того, что способно вызывать угрызение совести или раскаяние человека после совершения действий, не совместимых с моральными установками, и позитивных чувств удовлетворения, чистоты и порядочности, если действия соответствуют этическим нормам [1].

Религия рассматривает сознание как тесно связанное с внутренними моральными качествами, присущими всем людям, как данность Универсума. Современная научная точка зрения сводится к тому, что сознание во многом генетически предопределяется и включает воздействие импринтинга, механизма подобного процессу наследования родного языка как части культуры, важную роль играет воспитание. Для обозначения этого явления часто используют такие метафоры, как «внутренний голос» и «внутренний свет». Научный подход к сознанию включает генетический, психологический, физиологический, социологический, гуманитарный и авторитарный его аспекты.

Самосознание человека является важным двигателем исторического процесса, поскольку оно лежит в основе желаний и действий личности. Считается, что сознание является основой имманентной активности субъекта, исходящей из глубин духа. Дух – философское понятие, означающее нематериальное начало бытия в отличие от природного материального. Соотношение духа и материи рассматривается в качестве основного вопроса философии. Признание духа первоначалом мира лежит в основе идеалистических концепций, а признание материи первичной, а духа – ее производной характерно для материалистических концепций. В

библейско-христианской теологии, в отличие от античности с ее безличностной, космической и интеллектуалистской трактовкой духа, он представлен как личностный абсолют Бога, наделенного своей собственной волей, который сотворил все сущее из ничего. В концепции дуализма материальное и духовное рассматриваются в качестве независимых и несводимых друг к другу сущностей, которые постоянно взаимодействуют между собой в бытии. В системе экзистенциализма дух противостоит разуму и исходит из воли индивида. Позитивистская ветвь философии рассматривает дух как метафизическую проблему вне сферы научного познания. Душа – философское понятие о специфической субъективной нематериальной субстанции человека, формирующей его внутренний мир и определяющей психику. Различные философские школы по-разному трактуют это понятие. Ранняя греческая натурфилософия проникнута представлением об одушевленном Космосе. Платон и его последователи развивали представление о мировой душе как неотъемлемой части бытия. В теистических концепциях средневекового христианства и мусульманства душа человека рассматривается как сотворенная Богом бессмертное и неповторимое духовное начало, покидающее тело после смерти. В индийской философии развито представление о переселении душ человека и животных после их смерти. Душа трактуется в русле концепции атмана, или субъективного духовного начала, определяющего индивидуальное «Я». Понятие дхарма в индийской философии и буддизме означает вечный закон и порядок безличного жизненного процесса, понимаемого как долг, которому следует подчиняться. Дхарма связана с законом кармы, служащим выражением справедливости и морали. Материалисты отрицают существование души, заменяя ее представлением об индивидуальной психической деятельности мозга в процессе бытия и утверждая, что все явления в мире представляют собой различные виды и проявления движущейся материи.

Плюрализм духовного сознания. Большинство философов понимают сознание как явление и процесс, совместно отражающие связь между мыслью и окружающим миром. Духовное сознание подразумевает связь между мыслью и Богом или с более глубокой истиной, которая более фундаментальна, чем физическая реальность. Мистик Бюк различает три типа сознания: простое сознание своего тела, которым владеют также животные; самосознание – присущее только человеку и означающее его способность осознавать действительность и себя; космическое сознание, которое означает способность осознавать жизнь и порядок Вселенной, являющееся привилегией лишь просветленных людей [2; 3]. Спектр различных подходов к пониманию процессов мышления на Западе и Востоке включает обычное осознание бытия на нижнем уровне и более глубокие типы сознания на более высоких уровнях [4].

Религия рассматривает сознание как связанное с моральными чувствами, наделенными и присущими всем людям благодаря Универсуму

или божественному творению. При этом различные ритуальные, доктринальные, институциональные, материальные особенности религиозных культов не обязательно являются когерентными с эмоциональными, духовными, экспериментальными или созерцательными подходами к возникновению и функционированию сознания [5].

Будда связывал сознание с сочувствием к страданиям мира и тогда правильное и хорошее поведение превращается в наполненность человека добрыми мыслями ко всем и мысленным созерцанием добра. Моральное поведение посредством совершения добрых поступков в отношении других людей, без ожидания за это любого материального или духовного вознаграждения, позволяет очистить сердце и это приносит ментальное спокойствие. Всевышнее существо представляет собой мировую душу, свободную от оков тела, полную покоя, знаний, совершенства, всецело удовлетворенную, связанную с людьми, их желаниями и их кармической зависимостью. С помощью медитации люди могут вступать в контакт с всемирной душой, обогащаться ее добродетелями и испытывать нирвану при безмолвном общении с ней, а она может быть в своей полноте отцом, матерью, другом, возлюбленным [6].

Индийская философия сосредотачивала интерес на отношении между разнообразием феноменов и единством, которое олицетворяет Брахман. Единство или гармония возникает из конфликта противоположностей, из которых она состоит. Мысль о высшем Единстве была сфокусирована на парадоксе одновременных антагонизмов и учете идентичности сил и форм существующих феноменов действительности. Высшая сила в Универсуме трансцендентна как понятийной, так и чувственной сферам [7].

В китайской и индийской философии преобладала парадоксальная логика. В философии Лао-цзы эта логика нашла выражение в его утверждении, что «Дао постоянно осуществляет неделание, однако нет ничего, чтобы оно не делало». Высшую реальность, высшее Единое нельзя охватить в словах или мыслях, а Дао, которое может быть названо, не есть постоянное дао, поэтому божество не имеет имени, есть только путь к нему. Китайская концепция Рен свидетельствует, что сознание совместно с социальным этикетом и правильными отношениями с другими помогает людям следовать достойным путем Дао и устанавливать стиль жизни, который отражает подразумеваемую человеческую способность высоко ценить добро и гармонию [8].

Фундаментальное видение и понимание своего сознания христианами выглядит следующим образом: Троиственный Бог дал нам сознание и поэтому мы можем знать, когда мы нарушаем его заповеди, а чувство вины в момент, когда мы совершаем нечто плохое, говорит нам, что мы нуждаемся в раскаянии. Христианская теология рассматривает сознание в качестве субъективной нормы морали. Сознание определяется как последнее практическое суждение разума, которое побуждает личность творить добро и избегать зла. Человек имеет право действовать в соответствии со своими

убеждениями и имеет право выбора при принятии моральных решений. Но это право нельзя противопоставлять церковным правилам и каноническому символу веры, поскольку такое поведение приведет к ошибочному моральному выбору [5].

Исламская концепция Таква тесно связана с сознанием человека. В Коране Таква соответствует правильному поведению или благочестию, усилиям сохранить себя и защититься против зла. В Коране сказано, что Бог является конечным источником Таквы верующего, которая является не только продуктом индивидуальной воли, но и требует поощрения со стороны Аллаха. Бог совершенствовал душу человека и ее сознание и учил ее различать, что есть вредное и неправильное и что есть правильное и полезное. Осознание порока и благочестия наследуется душой, позволяя испытать их в процессе жизни и нести за них ответственность в судный день перед Богом и людьми [9].

Анализ религиозного сознания верующих разных конфессий Востока и Запада показывает, что в его основе лежит признание высокой ценности добра и осуждение зла, а также следование религиозным заповедям, которые облегчают сделать правильный моральный выбор при осуществлении практической деятельности верующих. Планетарное религиозное сознание открывает перспективы для налаживания межконфессионального диалога и совместных усилий для улучшения духовного климата нашей цивилизации, чтобы противостоять ее соблазнам, растущей безнравственности, иллюзорности виртуальной реальности и агрессивной активности зла. С другой стороны религиозный фундаментализм основывается на нетерпимости к переменам и неприязни к другим религиозным течениям, а его социальное извращение ответственено за культивирование вражды, открытого насилия и терроризм, который начал активизироваться по всему миру. Такие социальные действия противостоят позитивному развитию цивилизации.

Литература и источники

1. Ищенко, Е. Н. Проблема реальности в философском и гуманитарном дискурсе / Е. Н. Ищенко // Вестник МГУ. Сер. 7. Философия. – 2005. – №2. – С. 3–20.
2. Bucke, R. M. Cosmic Consciousness: A Study in the Evolution of the Human Mind / R. M. Bucke. – Mineola, New York, 2009.
3. Stout, M. The Sociopath Next Door: The Ruthless Versus the Rest of Us. / M. Stout. – N.Y., 2005.
4. Childress, J. F. Appeals to Conscience / J. F. Childress // Ethics. – 1979. – Vol. 89. – С. 315–335.
5. Smart, N. The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations / N. Smart. – Cambridge, 1989. – P. 10–21.
6. Conscience in World Religions / J. Hoose (ed). – Notre Dame. – 1990.
7. Фромм, Э. Искусство любви / Э. Фромм. – Минск, 1991.
8. Cua, A. S. Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics / A. S. Cua. – Washington, 1998.

РЕЛИГИОЗНАЯ ВЕРА КАК ПСИХИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН

А. О. Карасевич

Мы живем в век техногенного рационализма: без постоянно совершенствующихся технологий человечество себя уже не мыслит. Но способствует ли техногенный рационализм развитию ценностной сферы? Если учитывать глобальную борьбу за ресурсы, геополитические «игры» (нередко кровавые), перманентную погоню за сверхприбылью – пожалуй, ответ очевиден. Несомненно, технологии производят огромный положительный эффект, помогая человечеству развиваться и в перспективе выйти на уровень относительного глобального благополучия. Но век рационализма не спасает от ценностных трагедий, которые сопряжены с борьбой глобальных интересов и сил, чья природа непрозрачна для личности, находящейся под перекрестным огнем гетерогенных информационно-пропагандистских воздействий – ближайший пример очевиден: события на востоке Украины. В таких условиях люди остро переживают ценность жизни, радость мирного существования, становятся более эмпатичными к близким. Разумеется, на уровне отдельного индивида случаются подобные же локальные трагедии, заставляющие пересмотреть его взгляды на мир и окружающих. И никакие технологии не помогут человеку справиться с подобными экзистенциальными взрывами.

Напротив, в подобных ситуациях часто помогают те модели мышления и поведения, которые издавна были реализованы религиозными институтами. Здесь уместен пример с панк-группой «Pussy Riot»: их провокационные, по сути, политические акции вызвали небывалую сплоченность в заступничестве за православную веру. Это кажется закономерным: после того, как в СССР рушили храмы, устраивали марши атеистов, низко высмеивающие религию, учиняли суды над верующими – было накоплено много обиды за святотатство и унижения веры, которая присутствует в человеке (пусть и не на сознательном уровне). Представляется, что вся эта энергия непонимания прошлого и желания находиться в «поле религиозной веры» спровоцировала весьма широкое возмущение действиями «Pussy Riot» и желание их наказать, хотя многие священники высказывались о том, что нужно простить участников этой панк-группы как «блудниц». В данном примере, как и во многих событиях, связанных с гражданским конфликтом на востоке Украины, мы видим небывалую мощь иррационального начала общественного сознания.

Рассмотрим связь индивидуального рационализма с верой. Разумеется, рациональное мышление, в особенности в его высшей научной форме, суверенно от религии. И вместе с тем, как писал С. Л. Франк, «в

противоположность господствующему мнению... религия и наука не противоречат и не могут противоречить одна другой по той простой причине, что они говорят о совершенно разных вещах, противоречие же возможно только там, где два противоположных утверждения высказываются об одном и том же предмете» (цит. по: [1, с. 24]). Но все же наука не всемогуща, по крайней мере, на данном этапе своего развития. Религиозная вера, в свою очередь, включает в себя когнитивный компонент – как в плане интерпретации религиозных текстов, понимания себя, своих души и поведения в мире в контексте теистических учений, так и в плане понимания того, что мир нельзя положить на прокрустово ложе науки. «С увеличением мощи разума, развитием науки человек утрачивает слепую веру, вера становится зрячей» [2, с. 362]. Никакая вера не может быть полной и абсолютной, даже Петр, самолично видя хождение Иисуса по воде, усомнился в этом чуде (Мф. 14:26–33), что уже говорить о поколении, которое от этих событий далеко на две тысячи лет. Что же касается собственно науки, то она постигла лишь минимальную часть мира, основная же его часть не изведена.

Вернемся же к когнитивному компоненту веры: «Мнение, как и вера, основано на субъективной уверенности, которая, в свою очередь, является следствием неосознанного внутреннего опыта, индивидуального личностного знания» [2, с. 361]. Также веру можно понимать как утверждение [3, с. 83]. Здесь, к слову, мы близки к кьеркегоровскому «Субъективность есть истина» [3, с. 82]. Связь интеллектуальной интуиции с верой подчеркивал Б. Паскаль [2, с. 362]. Религиозную веру можно понимать как переживание надежды на сохранение, продление жизни, уверенности в существовании мира иных смыслов [4, с. 181]. Говоря об аксиологической стороне вопроса, можно привести следующую цитату: «Ценностная ориентация веры, выступая как обобщенный показатель направленности интересов, духовных потребностей, запросов личности, включает в себя три важнейших компонента: смысловой, на основе которого происходит раскрытие бытия и становление ценностного отношения к нему; эмоциональный, передающий переживание человеком своего отношения к ценностям; поведенческий, проявляющийся в готовности действовать» [5, с. 91].

Рассмотрению веры как ценности положили начало представители русской религиозной философии [5, с. 93]. У. Джеймс связывал религию с волей [6, с. 114]. К.-Г. Юнг находил в религиозной вере глубокие архетипические корни коллективного бессознательного [6, с. 114]. Т. Пенелхэм понимает веру как полное и безграничное, имплицитное доверие, как «эмоцию» [7, с. 333]. Вера связана с моралью и совестью человека [8, с. 336], включает интеллектуальный компонент [6, с. 118]. В то же время, основным измерителем динамики веры является сам верующий [7, с. 334]. Вера также опирается на жизненный опыт человека и его религиозные знания.

Современное социально-гуманитарное знание приходит к пониманию связи религиозной веры с такими структурными элементами психики, как мнение, утверждение, процесс мышления, интеллектуальная интуиция, надежда, уверенность, ценность, смысл, воля, архетипы, доверие, процессы эмоций, совесть, мораль, интеллект, жизненный опыт, знания, а также с поведением человека.

Литература и источники

1. Яковенко, И. А. Проблема соотношения религиозного и научного знания // Вестник АГУ. – 2011. – № 3. – С. 21–29.
2. Хачатрян, А. А. Вера и знание: о некоторых особенностях их взаимоотношений // Ученые записки КГАВМ. – 2013. – № 2. – С. 360–363.
3. Гроссханс, Х. Богословские и философские теории истины // Вестник ПСТГУ. – 2012. – № 39. – С. 69–84.
4. Тронина, Л. А. Вера как феномен сознания: онтологический подход // Вестник ЛГУ им.А.С. Пушкина. – 2009. – № 2. – С. 176–182.
5. Омельчук, Р. К. Вера как экзистенциальная ценность // Известия ИГЭА. – 2006. – № 3. – С. 91–93.
6. Двойнин, А. М. Проблема веры в психологии: историко-теоретический обзор // Вестник ПСТГУ. – 2013. – № 30. – С. 113–128.
7. Чеснова, Е. Н. Сложившиеся подходы и тенденции в исследовании и определении феномена религиозной веры // Научные ведомости БГУ. – 2011. – № 2. – С. 332–343.

ПРОТИВОРЕЧИЯ МАТЕРИАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО В РАЗВИТИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Л. М. Злотникова, Т. С. Алексеенко

В работе «Судьба человека в современном мире» Н. Бердяев основное внимание сосредоточил на отношении личности и общества к жизненным ценностям [1]. Теоретически абстрактное деление на нравственное, духовное и материальное привело к тому, что основное внимание сосредоточено на изучении материально-вещественных потребностей, способах производства и удовлетворения потребностей. Реформы и революции часто проводились под лозунгами, декларировавшими доступность материального богатства. Современное развитие цивилизации остается под влиянием мифологической силы его воздействия. Нарращивание объемов производства, увеличение разнообразия товаров, усиление роли финансового капитала используются в качестве основных оценочных показателей на всех уровнях жизнедеятельности человека.

Истинные человеческие ценности: жизнь, здоровье, мораль, нравственность, духовность, взаимоуважение, – с каждым годом становятся все большей редкостью. Государство, акцентируя внимание на

экономических достижениях, предпринимает настойчивые попытки по превращению гуманитарной компоненты в дополнительный источник дохода. Проведение научных исследований проблем духовности, морали, нравственности, разработка адекватных запросам времени механизмов их реализации поощряется только в случае получения экономического эффекта. Несмотря на то, что вещное потребление сопровождается уничтожением среды обитания человека, ухудшением межличностных отношений, его активные сторонники расширяют насильственное внедрение потребительской идеологии.

Лучшие представители человеческой цивилизации пытались найти ответы на вопросы о рациональном соотношении духовного и материального, личного, коллективного и общественного. Стремление познать душу человека, ее влияние на организацию жизнедеятельности Аристотель выразил через сопоставление ума, мнений, ощущений. Он писал: «Что касается вещей, то одни из них постигаются умом, другие – знанием, третьи – мнением, четвертые – ощущением... А так как душа представлялась способной и приводить в движение и познавать, то некоторые признали душу сочетанием обеих способностей, объявив ее само себя движущим числом» [2] Современные проблемы мировой системы наглядно демонстрируют правоту философского осмысления отношений между людьми, которые все чаще оцениваются по обладанию набором материальных ценностей.

Человек, стремясь к созданию нового облика, предпринял попытку создать общество, свободное от жажды накопительства. Однако достижение поставленной цели было основано на возвеличивании материального. Методология эмпирического признания прямой корреляционной зависимости между объемами материально-технической базы и высокой моралью, нравственностью, духовностью в реальности обернулась крахом социалистической системы. В наибольшей степени от социального эксперимента пострадали подлинные ценности жизни человека. Проводимые реформы, к сожалению, с еще большей силой окунули его в омут накопительства. В результате человек оказался перед выбором: дальнейшее расширение материального обогащения или возрождение, последовательное культивирование духовных и морально-нравственных ценностей. По мнению Н. А. Бердяева проблемы возвращения к полноценной жизнедеятельности заключаются в сущностном противоречии развития, ибо «история никогда не разрешает конфликта между личностью и обществом, личностью и культурой, личностью и массой, между качеством и количеством. В ней действуют личности, в ней обнаруживается индивидуальное, но она беспощадна к личности и давит индивидуальное» [1]. Данное противоречие отражает не только состояние на постсоветском пространстве, но по убеждению американского социолога и политолога Сэмюэла Хантингтона, мир в целом. Основной конфликт, разделяющий мир «проходит не в экономике или идеологии, а в области культуры» Культура в понимании ученого представлена различными цивилизациями. «Люди

разных цивилизаций по-разному смотрят на отношения между Богом и человеком, индивидом и группой, гражданином и государством, родителями и детьми...» [3, с. 25]. Сложно не согласиться с тем, что культура – это системное воплощение всех общественных отношений, базирующаяся на фундаментальных ценностях. Материальная компонента представляет собой важный, но не единственный структурный элемент и тем более не определяющий.

Цивилизации не могут исчезать и расширяться по воле отдельных политических лидеров. На наш взгляд, сила различий между ценностями западной либеральной цивилизации и восточной (духовной) настолько велика, что стала важнейшей причиной неудач либеральных реформ. Несмотря на внешнюю привлекательность праздного потребления, значительное количество населения на постсоветском пространстве считает либеральное поведение, несовместимым с подлинно духовной сущностью человека. К сожалению, приходится констатировать, что реализация либеральных реформ сопровождается конфликтами не только внутри страны, но серьезными обострениями отношений между государствами.

В конце XIX века была опубликована «Теория праздного класса» Торстейна Веблена, в которой европейские ценности получили сущностную характеристику: «Обычаи мира бизнеса сложились под направляющим и избирательным действием законов хищничества или паразитизма» [4, с. 216]. Сложно переоценить значение приведенных слов для обозначения принципиальных различий между славянской и европейской цивилизациями. Последовательное стремление правящего класса направлять развитие институтов по тому пути, который бы отвечал денежным целям, формирующим его жизнь, находит реальное выражение в диверсификации денежной психологии. Подавляющее большинство нормативных межгосударственных актов направлено на защиту интересов крупных собственников.

Упование представителей транснационального капитала на тесноту и прочные взаимосвязи положены в основу «унификации ценностей» и уничтожение сложно организованных, не приносящих материального богатства «сегодня и сейчас» ценностей. Князь Владимир и его последователи прилагали огромные усилия по реализации системы духовно-нравственных компонентов, поддерживающих функционирование семьи, школы, общества и государства. Внедрение «демократических ценностей», основанных на тезисе «выгодно – невыгодно», сопровождается разрушением институтов семьи, образования, социальной защиты. Образование всегда выполняло важнейшую функцию воспитания нового человека. Либеральное низведение образования до простого механизма формирования примитивных профессиональных навыков в буквальном смысле слова выбросило воспитание на обочину жизни.

Процессы технико-технологической модернизации, повышая требования к унификации личностного поведения человека, направлены на

стирание территориальных и национальных различий. Это приводит к обострению противоречий между целями бизнеса и традиционными ценностями. Сторонникам гуманитарного развития человека, прежде всего философии, предстоит решение важных и сложных задач. Первая – научное обоснование зависимости уровня мирового развития от его разнообразия. Вторая – поиск пространственно и структурно сохранившихся автономий духовно-нравственного существования человека. Возрождение и продвижение подлинных ценностей не исчерпывается сформулированными задачами. Решение возможно только на пути неизбежного разрыва с потребительским способом мышления. Алан Турен отмечал, «велик соблазн по возможности адаптировать вчерашний язык к сегодняшним реалиям». [5, с. 43] Социальные процессы обогащаются новыми элементами. Поэтому управление постоянно возникающими отношениями между традицией и новизной представляется нам фундаментальной задачей современной философии.

Литература и источники

1. Бердяев, Н. Судьба человека в современном мире [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://vehi.net/berdyaev/sudbache/index.html>. – Дата доступа: 10.04.2015.
2. Аристотель. О душе. 335–322 г. до н. э. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000352/st000.shtml>. – Дата доступа: 09.04.2015.
3. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М., 2003.
4. Веблен, Т. Теория праздного класса / Т. Веблен. – М., 1984.
5. Турен, А. Возвращение человека действующего / А. Турен. – М., 1998.

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В СВЕТЕ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ТРАНСФОРМАЦИЙ СОВРЕМЕННОСТИ

С. З. Семерник

Христианская цивилизация, существующая более двух тысяч лет, на протяжении всей истории своего развития испытывала вызовы со стороны различных сил (политических, экономических, культурных, социальных), нормативность которых не совпадала или выступала прямой противоположностью христианским ценностям. На сегодняшний день главным вызовом христианской цивилизации выступает тотальная экономизация всех сторон общественных отношений, в том числе, складывающихся внутри церковной среды. Феномен тотального проникновения во все сферы межличностных и социальных отношений экономического порядка, подчиняющего себе духовные ориентиры и принципы взаимодействия социальных субъектов, зафиксирован сегодня не одним десятком исследователей.

В частности, аналитики фиксируют факт нарастания в обществе тенденций, для обозначения сущностных характеристик которых они используют такие понятия как «экономизм», «экономоцентризм», «оденеживание культуры», «экономический фундаментализм» и тому подобную терминологию.

Данный, все более расширяющийся экономический дискурс, стремящийся «означить» все многообразие культурных феноменов, продуцируемых обществом, с помощью языка экономической онтологии, гносеологии и аксиологии, активно отрицает христианскую нормативность, не знающую логики торговых выгод и коммерчески оправданных обменов. Чтобы понять причину названной ситуации, необходимо прибегнуть к методу исторической реконструкции: именно там, в глубине веков можно обнаружить истоки и причины разворачивающейся сегодня ситуации противостояния духовных и экономических императивов общественного развития. Здесь можно зафиксировать факт исторической эволюции в понимании некоторых экономических принципов, выработанных обществом еще на ранней стадии собственного существования. Речь идет о феномене ростовщичества.

Еще ветхозаветная нормативность указывала на недопустимость взимания процента с ближнего, ограничивая действие подобной деятельности кредитором чужаком. В книге «Исход» говорится: «Если серебро даешь в долг кому-нибудь из Моего народа, бедняку, который с тобой, не требуй от него уплаты, не налагай на него роста» [1, с. 33].

Схожие интенции обнаруживаются в греческой философии. Аристотель, специально уделивший внимание проблеме ростовщичества, обозначил последнюю термином «хрематистика», указав, что данная деятельность ничего общего не имеет с экономикой, направленной на обеспечение жизненных потребностей домохозяйства.

Рожденная христианская традиция в этом вопросе поддержала общее умонастроение эпохи, наложив запрет на ростовщическую деятельность. Однако в рамках христианского вероучения с течением времени можно наблюдать тенденцию к смягчению жестких регламентаций относительно ростовщичества. Это напрямую связано с трансформацией догматов христианской религии, и возникновением в ее русле самостоятельных конфессиональных ветвей – православия и католицизма (1054) и протестантизма (1517).

В связи с этим сегодня можно выделить в качестве специфических три разновидности христианского отношения к вопросу ростовщичества: святоотеческую, существовавшую еще до разделения христианства на отдельные ветви, католическую и протестантскую. Генеральной тенденцией динамики отношения к ростовщичеству в свете обозначенных интерпретаций выступает факт ослабления запретительной роли христианской культурной традиции в отношении названного феномена, вплоть до полного признания правомерности и даже апологетизации его

установлений.

В частности, в рамках святоотеческой традиции мы находим однозначно жесткие, непримиримые высказывания относительно идеи накопления богатства путем раздачи имущества или денег в долг под проценты. Такие авторы как св. Амвросий Медиоланский, Иоанн Златоуст, Василий Великий и другие сравнивали ростовщичество с лихоимством, приравнивали его к убийству, колдовству, грабежу и т. д. Словом, видели в нем величайший из грехов человека.

Католичество на начальных этапах своего существования выступило восприимчиком святоотеческого отношения, однако в скором времени стало активно пересматривать свои позиции по данному вопросу, делая уступку за уступкой, оговаривая специфические условия и ситуации, при которых существование ростовщичество считалось бы возможным. Результаты данного ослабления духовного противостояния на уровне двух типов миропонимания – логики экономических потребностей и логики священных императивов – не заставили себя ждать. Собственно в церковной среде католической церкви ростовщичество нашло себе прибежище, а коммерческие транзакции в виде торговли индульгенциями еще более упрочили положение «духа экономизма» в церкви и обществе в целом.

В данной ситуации рождение протестантизма выглядит почти как неизбежность, поскольку половинчатость мер католической церкви, вступившей на путь оправдания ценностей, ранее рассматривавшихся не иначе как «грех сребролюбия» и активно отрицавших, не устраивала все более усиливавшееся и активизировавшее свою накопительную деятельность и торгово-ремесленную активность «третье сословие».

Характерно, что лидерами протестантизма, особенно в крайнем варианте оправдания всякой коммерческой деятельности и ростовщичество (кальвинизм), стали страны восходящего капитализма Англия и Нидерланды. Именно туда хлынул поток предпринимателей, заинтересованных в освобождении от запретов культуры самых бесчинных видов экономической активности. Как отмечают исследователи, представители протестантских стран проявляли особое усердие и жестокость в деле работорговли, масштабной расправы с «неподходящими» для капиталистических транзакций субъектами экономических отношений (уничтожение крестьянства), не испытывая при этом особых моральных затруднений, поскольку.

С точки зрения социального уклада общества это означало, что социум подготовился к укреплению и развитию капитализма. Капиталистическая форма общественных отношений генеральной максимой собственного развития предполагает накопление капитала во всех возможных формах его существования.

На сегодняшний день принято различать натурально-вещественный капитал, образованный собственностью, имеющую «внутреннюю стоимость» (т. е. предметами, могущими быть употребленными для

непосредственного удовлетворения нужд-потребностей человека) и денежный капитал, имеющий относительную стоимость, которую он «овеществляет» в условиях рынка (актах купли-продажи), ростовщических практиках и тому подобных транзакциях.

Соответственно, способы умножения данных видов капитала также разнятся: производительный труд, коммерция, финансовые манипуляции. С момента становления мировой хозяйственной системы (конец XIX – начало XX века) все большее значение приобретает финансовая форма развития капитала, о чем писали на заре ушедшего века классики политэкономической мысли (Гильфердинг, Маркс, Ленин и др.).

Логика развития финансового капитала вступала в еще больший антагонизм с нормативностью христианской культуры. Даже протестантские идеологемы, возвышающие богатство, но апеллирующие к ценностям самоограничения, трудовой аскезы, минимализма в потреблении (пуританизм) стали препятствием на пути восхождения капиталистического уклад общества, ориентирующегося на денежное накопительство, замену всякого культурного знака денежным знаком.

Общество, избравшее в качестве мерила собственного благополучия культ денег, больше не хотело мириться с существованием христианства ни в какой его форме. Наилучшим видом мировоззрения для закрепления власти финансового капитала является атеизм, как не имеющая основания ни в какой трансцендентной, непосредственно не укорененной в «посюсторонние» социально-биологические потребности человеческого «я», мировоззренческая система.

Атеизм хорошо сочетается с экономическим язычеством, рассматривающим культ денег как естественную норму социального взаимодействия: «деньги решают все», «большие деньги делают большую политику». Апелляция к язычеству, как архетипически присутствующему в глубинах исторической памяти типу общественного сознания, является эффективным ходом адептов финансового капитала на пути утверждения своей экономизированной логики устройства жизни. Обрядовое язычество, как фетишизация церемониальной стороны христианства, не покидало христианские страны почти никогда, не только дав жизнь феномену «двоеверия», широко описанному в исследовательской литературе по проблемам религиозных верований, но и подготовив возможность возникновения в смысловом пространстве современного общества иных видов язычества.

Тем не менее, обрядовое язычество, хоть и расставляло не верные духовные акценты в деле формирования религиозного мировоззрения, однако в целом вполне мирно сосуществовало с христианством. Экономическое язычество потребовало отречения от христианских принципов. Поскольку «невозможно служить двум господам – Богу и маммоне». Для реализации названных принципов была развернута масштабная борьба с христианством – от осмеяния и унижения до прямого

уничтожения.

Как некогда ростовщичество – крайний вариант экономической пристрастности – считалось зазорным делом, принимать участие в котором могли лишь социальные аутсайдеры, культурные маргиналы или иноверцы, не могущие претендовать на высокий статус и даже близко не подходившие к вершинам социально-политической иерархии, так сегодня носители христианских ценностей вытесняются культурой экономического язычества на обочину социального существования. Христианские идеалы выдворены из ниши коллективных ценностей. Им отведено место индивидуального гетто: «хочешь – верь, не хочешь – не верь, это личное дело свободного индивидуума».

В то же время «новое двоеверие» – атеизм в синтезе с экономическим язычеством – проявляет себя активно агрессивно, не желая занимать нейтральные территории культурных взаимодействий, но последовательно выступая на антихристианских позициях. Сам факт существования в обществе христианской нормативности сдерживает возможность безграничной власти финансового капитала. Финансовые транзакции требуют масштабных спекуляций, азарта игры, никак не сопряженными с понятиями справедливости распределения, эквивалентного воздаяния за меру вложенного труда. Манипуляции на фондовых и валютных биржах, порой, приносят своим адептам за несколько дней доход, сопоставимый с годовым бюджетом целых государств. Это само по себе обесценивает роль производительного труда, требующего профессиональных, витальных и временных затрат, порождает эффект колоссального принижения человеческого профессионализма, достоинства. Воспетая экономистами психология так называемого «хомоэкономикуса» – человека экономического – стремящегося минимизировать издержки, максимизировать прибыль, в предельном своем выражении оборачивается философией «большого хапка»: как бы так обогатиться, чтобы при этом не трудиться. Одновременно данный «хомоэкономикус» желает, чтобы подобные практики рассматривались обществом как вполне нормальные, легитимные. А для этого необходимо, чтобы каждый человек стремился поступать подобным образом, в принципе не видел в них ничего предосудительного. Существование подобного поведения не совместимо с этикой христианства. Данные безответственно-гедонистические интенции не могут быть санкционированы со стороны христианской культуры. Таким образом, у человека и общества сегодня возникает огромный соблазн – осуществить обмен христианских норм святости на императивы финансового капитала, предлагающего нормы сытости избранных, которым повезло в виртуальных играх с финансовым капиталом за счет тотального обнищания многих, помноженные на иллюзорную возможность приобщиться к сообществу этих «избранных». Какой выбор сделает современное общество? От ответа на этот вопрос зависит наше будущее и будущее наших детей.

Литература и источники

1. Учение. Пятикнижие Моисеево. – М., 1993.

РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ЭКОЛОГИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО БЕЛОРУССКОГО ОБЩЕСТВА

Т. В. Зайковская

Экологические проблемы, тесно переплетаясь с социальными, экономическими, политическими противоречиями современного мира, неизбежно вызывают столкновение интересов различных классов, социальных групп, политических партий, общественных организаций. Поэтому разработкой стратегий формирования новых духовно-нравственных ориентиров в настоящее время занимаются представители различных социально-политических и идеологических школ и направлений. Значительное внимание этим проблемам уделяется и религиозными деятелями. В связи с этим в научных кругах также стал обсуждаться вопрос о возможности и значимости интеграции экологического и религиозного сознания.

Многие авторы, исследующие данную проблему, отмечают, что количество общих точек «взаимодействия» здесь невелико. Во-первых, это данные экологии о состоянии природной среды и прогнозы ее динамики (их учитывают и ученые, и богословы всех мировых религий), во-вторых, это эмоциональная сфера человека. От эмоционального состояния зависит настроение человека, его восприятие различного рода информации. В период повышенного эмоционального стресса человек способен по-новому увидеть окружающий его мир. У него может обостриться религиозное чувство и при этом проявиться ощущение единения с природой, усилится ответственность за нее.

О переживании такого религиозного опыта свидетельствует русский религиозный мыслитель Д. Л. Андреев. Оказавшись ночью в лесу на берегу реки, он ощутил удивительное единение с природой: «В блаженстве, едва переносимом для человеческого сердца, я чувствовал так, будто стройные сферы, медленно вращаясь, плыли во всемирном хороводе, но сквозь меня; и все, что я мог помыслить или вообразить, охватывалось ликующим единством» [1, с. 248]. Данное происшествие и другие духовные переживания автора легли в основу его концепции Розы Мира, согласно которой все мировые религии, как лепестки розы образуют единый прекрасный цветок. В своем единстве они спасут человечество от грядущих катастроф, поднимая сознание человека на новый уровень.

В настоящее время лидеры многих мировых религий также демонстрируют свою тревогу за будущее нашей планеты, подчеркивают важность разумного и справедливого использования ее Богом данных

ресурсов, необходимость следования Его биологическим и этическим законам. Делается упор на утрату «веры в Бога», подчеркивается возрастающее значение религии в деле «наставления человека» на путь истинный, следуя которому возможно решить многие социальные проблемы. Подобные вопросы становятся предметом осмысления богословов, а их результаты доводятся до сознания верующих. Анализ состояния широкого обсуждения экологической тематики в мировых религиях приводят к мысли о том, что в современных религиозных учениях, в частности в христианстве, зарождается новое экологическое направление – экологическая теология.

В направлении взаимодействия и возможной интеграции религии и экологии выстраиваются и воззрения представителей Русской православной церкви. Так уже в 1977 году в речи Патриарха Пимена на заседании Советского Комитета защиты мира отмечалось, что «нет ни одной глобальной проблемы, в которой христиане не были бы заинтересованы и в решении которой не смогли бы так или иначе принять участие» [2, с. 56].

Однако православные христиане конца XX века еще не были готовы активно участвовать в решении экологических проблем. Так как важным фактором, препятствующим интеграции экологического и религиозного мировоззрения, является как раз незначительное влияние церкви на сознание подавляющего большинства наших граждан, что, в большой мере, есть наследие нашего «атеистического советского» прошлого. Исследователь вопросов религиозной идентичности доктор философии, директор Берлинского Вост-ост института А. Н. Крылов отмечает, что «в социологических публикациях, посвященных влиянию религии и церкви, страны Европейского союза группируются по трем категориям: государства с сильным влиянием религии (Италия, Польша, Ирландия, Греция, Литва); государства с умеренным влиянием религии (Германия, Австрия, Венгрия, Словения); государства с незначительным влиянием религии (Франция, Бельгия, Голландия Чехия, Эстония, Латвия)» [3, с. 156]. Очевидно, что Беларусь также может быть отнесена к этой третьей категории.

На протяжении уже двух тысяч лет богословы всех христианских конфессий стараются исполнить возложенную на них Богом миссию: усилить влияние церкви на души людей, вернуть «заблудших овец в лоно церкви». При этом современные церковные иерархи приняли во внимание, что представления о судьбах человечества и направлении дальнейшего развития цивилизации устарели и все менее воздействуют на сознание, а включение в рассмотрение актуальных проблем современности в корне меняет дело. Поэтому нынешние проповедники стремятся правдиво обрисовывать сложившуюся ситуацию, предлагать как можно более реальные выходы из кризиса, что нейтрализует скептиков и снимает обвинения в ненаучности, «мракобесии» и т. д.

Церкви готовы активно сотрудничать с природоохранными организациями и образовательными учреждениями в защите окружающей среды и эколого-просветительской работе, поощряя личное участие своих

членов в деле охраны природы. Верующие могут также участвовать в судебных процессах и других акциях против нарушения природоохранного законодательства, используя исключительно ненасильственные методы отстаивания экологических прав. Но такая активность не должна выливаться в политическую деятельность.

Можно отметить, что в развитии содержания западных религиозных (христианских) учений, касающихся экологической проблематики, наблюдаются изменения. Так рядом представителей экологической теологии постулируется важность совершенствования технологий материальных производств, включения их в круговорот вещества биосферы, необходимость осуществления экологического образования и воспитания, повышения нравственной и юридической ответственности за вред, причиняемый природе. Доведение этих и других положений экологической теологии до сознания верующих людей, способствует повышению уровня их экологического сознания.

Некоторая положительная динамика отмечается и среди верующих в Беларуси. Однако существующие на сегодняшний день христианские экологические концепции по большей части имеют декларативный характер и не доводятся до сознания прихожан. Наблюдается отсутствие реальных успехов религии в защите окружающей среды, что признают и богословы, и ученые. Доктор философских наук П. С. Карако отмечает: «Догматизм, обоснование собственной исключительности и нетерпимость по отношению к другим верованиям и религиям, отрицание роли науки, в том числе экологии, в решении глобальных проблем современности – эти и другие особенности религиозных учений затрудняют их включение в преодоление данных проблем» [4, с. 74].

Действительно, реальный диалог часто бывает затруднен многими обстоятельствами и, прежде всего – нетерпимостью людей к инакомыслию. Поэтому диалог в конфессиональной сфере возможен лишь там, где есть сознательная установка на терпимость и на веротерпимость. Под межконфессиональным диалогом следует понимать сотрудничество между различными религиозными конфессиями внутри одной религии – христианства, хотя в таком важном деле как сохранение общего для человечества Дома с настоятельностью требуется постоянный диалог всех мировых религий, всех людей доброй воли. При этом все участники межконфессионального диалога «должны осознать, что отчуждение общества от религии будет усиливаться прямо пропорционально их неумению найти общий язык, а от успеха или провала межрелигиозного диалога, как это ни странно, зависит судьба всего человечества» [5].

Литература и источники

1. Андреев, Д. Л. Роза мира / Д. Л. Андреев. – М.: Товарищество «Клышников-Комаров и Ко», 1992.

2. Патриарх Пимен. Речь на заседании Советского Комитета защиты мира // Журнал Московской Патриархии. – 1977. – № 3.
3. Крылов, А. Н. Религиозная идентичность. Индивидуальное и коллективное самосознание в постиндустриальном пространстве / А. Н. Крылов. – М., 2012.
4. Карако, П. С. Экологическая теология: сущность и проявление в христианстве / П. С. Карако. – Философия и социальные науки: Научный журнал. – 2010. – № 4.
5. Косов, Г. В. Современное христианство и проблемы экологии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.stavedu.ru/_docs/pdf/vuz-chursin/_confer/cyclesX/4/19.pdf. – Дата доступа 18.09.2013.

1.3 Святой равноапостольный князь Владимир, его историческая и духовная миссия

ПОЛИТИКО-ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ СТАТУСА КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА В ПЕРИОД ДРЕВНЕЙ РУСИ И ПРИНЯТИЯ ХРИСТИАНСТВА

Л. Е. Земляков

Важнейшим историческим событием, определившим направление развития древнерусской культуры было принятие в конце X в. христианства и восточного, византийского обряда в качестве официальной религии Древнерусского государства. Принятие христианства стало важнейшим событием истории, обусловившим направление дальнейшего развития древнерусского общества и государства. «Этот выбор был больше, чем только вероисповедательный. По существу, это и обретение нового строя жизни, основанного на законе» [1, с. 184].

Ситуация, в которой пребывала Русь во времена Владимира Святославовича (978–1015), аналогична переломной, критической ситуации. Русь «вышла из младенчества», она стала государством, переросла племенную языческую веру. Она окружена народами, имеющими свою письменность. Свои развитые религии. Она, естественно, стремится в лице своих князей, своей раннефеодальной верхушки, войти в этот мир. В политически не сложившемся еще мире, который постоянно взбаламучивали не только кочевые племена с Востока, но и агрессивные соседи, ощущалась нужда в сильном государстве. И, видимо, единоличная и жесткая власть – оптимальный ответ на военные вызовы. И именно христианство представлялось удобной идеологией для создания сильного государства. Однако выбор именно восточного христианства был определен не только внутренними закономерностями данного общества, но и внешними обстоятельствами, конкретной исторической обстановкой и, наконец, собственно волевыми решениями князя Владимира. В рамках

Древнерусского государства, в состав которого входили Туровские и Пинские земли, происходило складывание единой древнерусской народности – основы трех восточнославянских народов: русского, украинского и белорусского.

Ответить на вопрос о статусе князя Владимира позволит анализ представлений об источниках его власти, границах этой власти, целях ее реализации и возможности институциональных ограничений со стороны других участников государственного управления.

Крупнейшие историки власть древнерусского князя называют производной от власти народа. В Древней Руси власть князя мыслилась как производная от власти вече. Именно в этом виде существовал на Руси демократический элемент источников монархической власти, сформированный Н. М. Карамзиным так: «везде меч сильных или хитрость честолюбивых вводили самовластие (ибо народы хотели законов, но боялись неволи), в России оно утвердилось с общего согласия граждан, так повествует наш летописец» [2, с. 86].

В. И. Сергеевич пишет о вече как об источнике публичной политической власти в эпоху генезиса и первых веков развития русской государственности. «Народ не только осуществлял свое право признания, но ему было присуще и совершенно отчетливое сознание принадлежности ему этого права. Право это признают и князья» [3, с. 62].

И. Н. Данилевский прямо утверждает, что «первоначально народное вече (либо институт, аналогичный или близкий ему) было источником власти князя» [4, с. 78].

Демократическая основа княжеской власти, получившей свои правомочия управления от вече, признается историками с первых лет существования древнерусской государственности [5].

«Кроме законодательной и судебной деятельности, киевские князья X в. занимались административно-территориальным обустройством страны (Ольга, Святослав, Владимир), внешнеэкономическими связями (Олег и Игорь), реформой в сфере веры (Владимир), укреплением границ (Владимир). Определенно это были уже государи», – так пишет о властных полномочиях древнерусских князей П. П. Толочко [1, с. 8].

Говоря о принципах, на которых призвана была основываться практика осуществления князем своих властных полномочий, важно отметить четыре важнейших из них характерных для Древней Руси после христианизации:

1. легитимность;
2. выполнение возложенных на князя функций;
3. соблюдение законности при осуществлении властных полномочий;
4. соблюдение «правил благочестия» при осуществлении властных полномочий.

Необходимо отметить, что в политической практике Древней Руси все перечисленные принципы выполнялись далеко не повсеместно. Не выполнялись зачастую и цели осуществления князем своих властных

полномочий. Однако само существование общепризнанных принципов, целей и задач государственной власти служило ориентиром как для деятельности самого князя, так и для оценки его деятельности подданными. Эти цели и задачи определяли должное и нормативное в политической практике, отделяя это должное от практики, извращающей суть государственной власти.

В практике занятия княжеского престола в Древней Руси следует отметить православное вероисповедание, но только лишь после Крещения Руси. В Древней Руси князем не мог стать человек монашеского сословия.

В Древней Руси вече крайне редко действует без согласия с князем, то столь же верно и то, что и князь в решении важнейших вопросов, как правило, опирается на вече. «Круг вопросов, решавшихся на вече, практически совпадал со сферой тех проблем, которые князь обсуждал со своей дружиной. Следовательно, все они – князь, дружина и вече – могли совместно (или напротив, порознь и совершенно по-разному) решать одни и те же задачи. Князь далеко не всегда мог действовать по своему усмотрению. Часто ему приходилось сталкиваться не только со своим ближайшим окружением, но и с горожанами» [4, с. 97–98].

Взаимоотношения князя и церкви как наиболее значительной общественной организации в Древней Руси являются одной из важнейших граней общественно-государственного взаимодействия, а взаимоотношения князя и иерархов церкви – одним из наиболее наглядных показателей методов осуществления публичной политической власти у народа Древней Руси в период христианизации. Формы и границы допустимого влияния князя на церковь в подвластных ему землях дают представление о власти князя и зачастую иллюстрируют его взаимоотношения с обществом в целом.

Литература и источники

1. Толочко, П. П. Власть в Древней Руси. X–XIII века / П. П. Толочко. – СПб., 2011.
2. Карамзин, Н. М. История государства Российского: в 6 т. / Н. М. Карамзин. – М., 1994.
3. Сергеевич, В. И. Древности русского права: в 3 т. Т. 2 / В. И. Сергеевич. – М., 2006.
4. Данилевский, И. Н. Древняя Русь глазами современников и потомков IX–XII вв. / И. Н. Данилевский. – М., 1999.
5. Повесть временных лет / Древнерусский текст и пер. Д. С. Лихачева. Ч. 1–2. М.; Л., 1950.

«ЯЗЫЧЕСКАЯ РЕФОРМА» КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА КАК ИСТОРИОГРАФИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА

Свяц. А. С. Хотеев

Как известно, сведения источников о жизни св. князя Владимира

имеют неполный, зачастую легендарный характер. Между тем, величие совершенного им дела привлекало внимание всех ученых исследователей, занимавшихся древнерусской историей. Со временем накопилась значительная литература по вопросу крещения Руси и роли в этом деле св. князя Владимира. Хотелось бы обратиться к одному спорному сюжету из предыстории крещения, а именно к т.н. «языческой реформе» 980 г. Вот, что говорится об этом в Повести временных лет:

«И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единь, и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна, а главу его сребрену, а усъ златъ, и Хърса, Дажьбога, и Стрибога, и Симарьгла, и Мокошь. жряху имъ, наричюще я боги, и привожаху сыны своя и дъщери, и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими» [7, с. 37].

В историографии получило развитие то мнение, что Владимиром двигали преимущественно политические соображения. Какие из них действовали в данном случае? На этот счет существует целый ряд предположений. Одни исследователи связывали установление кумиров с желанием нового князя киевского удовлетворить язычников, раздраженных усилением христианства при Ярополке [10, с. 167]. Это была форма «языческой реакции» [4, с. 106]. В советское время мнение об «уступке язычеству» была поддержана О. М. Раповым [8, с. 210].

Другие ученые полагали, что Владимир хотел реформировать само язычество, сделать его основой для прочного объединения разноплеменной страны. Возвышение Перуна означало, по мнению Е.В. Аничкова, попытку превратить «дружинно-княжеский культ» во всеобщий, а также объединение вокруг Перуна других богов [1, с. 397, 405]. Эта идея получила преимущественное развитие в советской историографии с тем отличием, что акцент стал делаться на «объединительном» характере пантеона, на присутствии в нем разных богов. «Языческая реформа» стала первым этапом религиозной реформы: сначала язычество якобы модернизировалось и приспособлялось к политике централизации, а затем оно заменилось единой государственной религией [2, с. 473; 5, с. 332–333]. Далек в своих интерпретациях пошел Б. А. Рыбаков: «Это был не просто набор каких-то славянских богов во главе с Перуном. Здесь видна обдуманная теологическая система русского жречества, содержащая в себе явное противопоставление христианству» [9, с. 445]. Автор предлагал следующую реконструкцию: Стрибог противопоставлялся христианскому Богу Отцу, Дажьбог — Богу Сыну, Макошь — Богородице [9, с. 446]. В 1975 г. в ходе раскопок древнего Киева было обнаружено сооружение, интерпретированное как Владимирово капище [11, с. 197]. Впрочем, некоторым современным исследователям такое археологическое подтверждение представляется «не вполне убедительным» [6, с. 368].

Можно сказать, что идея о «языческой реформе» князя Владимира является чисто историографической проблемой. Была ли на самом деле «реформа» или это только предположения некоторых историков?

Известный исследователь русского летописания А. А. Шахматов показал, что в ранних летописных сводах боги не именовались и запись выглядела, вероятно, таким образом: «И постави кумиры на хълму въне двора теремного, и творяше потребу кумиромъ съ людьми своими», причем текст служил прологом к рассказу о мученической кончине варягов-христиан, помеченном в ПВЛ 983 г. [12, с. 39, 109, 113, 375]. Проблема критики источников приобретает таким образом немаловажное значение. Сколько было установлено кумиров и каких на самом деле? Интересные замечания сделал по этому поводу в свое время Е.В. Аничков [1, с. 384–398]. Очевидно, что без текстологического изучения летописной записи о богах Владимира рассуждения о религиозной «реформе» будут неосновательными.

Такую же проблему выявляют и интерпретации археологических находок. Летопись, например, сообщает о шести кумирах, а раскопанное в Киеве капище имеет пять выраженных «лепестков», реконструируемых как постаменты. Особенности сооружения заставляли тех, кто «разгадывал» «реформу», допускать целый ряд предположений и допущений (деревянный Перун, другие четыре кумира из камня, локализация Симаргла) [9, с. 428–432], что также делает конечные выводы искусственными.

Исследователи, объясняющие «языческую реформу» Владимира, рассматривают ее как предшественницу введения христианства. При всей относительности летописной хронологии можно утверждать, что кумиры были установлены вслед за укреплением князя в Киеве. Означает ли это, что еще молодой по возрасту Владимир пришел к власти с твердыми намерениями религиозного реформатора? Совершив первый, скажем, этап, он планомерно приступил ко второму, т.е. крещению Руси? Источники не содержат убедительных доказательств такого поэтапного плана.

Если князь Владимир или его советники задумали реформировать язычество, структурировав определенным образом пантеон и объединив в нем разных богов, то выходит, что через непродолжительное время наступило разочарование в этом предприятии. Считается, что «реформа» не принесла ожидаемого религиозного объединения страны. Однако ставилась ли на самом деле такая задача? Походы Владимира на радимичей и вятичей, укрепление границ на западе и на востоке, борьба с печенегами на юге показывают, что князь держал власть крепкой рукой. Ничто не угрожало Владимиру до тех пор, пока его политика находила поддержку в княжеской дружине. Введение христианства было как раз очень рискованным шагом: при всем оптимизме неопита Владимир вряд ли мог надеяться, что очередная «реформа» даст ожидаемый результат уже при его правлении, а вот, пошатнуться его власть в разноплеменном государстве и в глазах дружины очень даже могла. Его отец Святослав по этой причине и слушать ничего не хотел о христианстве [7, с. 30].

Думается, что князь как и любой человек мог иметь не столько политические, сколько личные мотивы к обращению. Летопись не напрасно упоминает в связи с этим о примере мудрой княгини Ольги [7, с. 49]. Среди

жен Владимира называются «грекия», «чехия», «болгария», по всей видимости, христианки [7, с. 37]. На князя могли подействовать убеждения христиан из его дружины, советы варягов-христиан, как сообщается об этом в саге об Олаве [3, с. 551]. Наконец, киевский князь мог задумать о принятии христианства при заключении политических союзов с соседними странами.

Хотя утверждение об осуществлении «языческой реформы» князем Владимиром получило широкое распространение в исторической литературе, следует признать его искусственным и спорным. Во всяком случае, это мнение не может преподноситься как безальтернативное.

Литература и источники

1. Аничков, Е. В. Язычество и Древняя Русь / Е. В. Аничков. – М., 2009.
2. Греков, Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – Л., 1953.
3. Древняя Русь в свете зарубежных источников: Учебное пособие для студентов вузов / М. В. Бибииков, Г. В. Глазырина, Т. Н. Джаксон и др.; под ред. Е. А. Мельниковой. – М., 1999.
4. Карташев, А. В. Очерки по истории Русской Церкви / А. В. Карташев. – Т. 1. – М., 1993.
5. Мавродин, В. В. Древняя и средневековая Русь / В. В. Мавродин. – СПб., 2009.
6. Петрухин, В. Я. Русь в IX–X веках. От призвания варягов до выбора веры / В. Я. Петрухин. – М., 2014.
7. Повесть временных лет / Подгот. текста, перевод, комментарии М. Д. Лихачев. – СПб., 1996.
8. Рапов, О. М. Русская Церковь в IX – первой трети XII в. Принятие христианства / О. М. Рапов. – М., 1988.
9. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М., 1988.
10. Соловьев, С. М. Сочинения в восемнадцати книгах. Кн.1. / С. М. Соловьев. – М., 1988.
11. Толочко, П. П. Ранняя Русь: история и археология / П. П. Толочко. – СПб., 2013.
12. Шахматов, А. А. История русского летописания / А. А. Шахматов. – Т. 1. – Кн. 1. – СПб., 2002.

УСТРОЕНИЕ ГОСУДАРСТВА ПРИ КНЯЗЕ ВЛАДИМИРЕ СВЯТОСЛАВИЧЕ

А. Б. Демидов

Признание выдающейся роли князя Владимира Святославича в формировании Древнерусского государства является «общим местом» в трудах историков. А различия можно видеть в следующем. Одни полагают, что Древнерусское государство уже существовало до княжения Владимира, который, однако, существенно реформировал его. Другие полагают уместным называть Владимира Святославича создателем Древнерусского государства. Третьи считают, что государство как таковое появилось позже, хотя князь Владимир подготовил условия для его образования. Критический

обзор такого рода представлений имеется в работе Б. Д. Грекова [10, с. 277–287]; со времени ее выхода в свет прошло больше полувека, но и в нынешних публикациях сохраняются подобные расхождения по вопросу о периоде возникновения Древнерусского государства.

Устранить эти разногласия можно было бы лишь при условии устранения неоднозначного употребления слова «государство». Попытки определить понятие государства сталкиваются с рядом трудностей, общих и специфических. Общей трудностью определения любого понятия является проблема своеобразного круга в определении. Определение должно указывать признаки предмета, позволяющие отличить его от других предметов, но чтобы выявить в определяемом предмете эти признаки, нужно заранее отличить этот предмет, обособить от прочих (по уже известным его признакам), чтобы далее иметь возможность судить о том, что выявляемые признаки принадлежат именно ему, а не другому.

Участники современных дискуссий, указывая на трудности определения понятия, почти не затрагивают вопрос о том, действительно ли искомые признаки и предлагаемые определения относятся именно к государству, а не иным предметам, тесно связанным с ним, таким как общество, народ, страна. Нередко авторы, высказывающиеся о государстве, фактически смешивают его с обществом, а общество смешивают с народом, нацией, этносом.

Коренная трудность, возникающая при попытках определить понятие государства, связана с двусмысленностью употребления слова «государство» в научной терминологии. Это слово заимствовано наукой из естественного языка, но пока не отшлифовано до кондиций научного термина. В современном русском языке, как и в других европейских языках, словом «государство» (и, соответственно, Staat, state, état и пр.) могут называть, во-первых, социальное целое, называемое также и словом «общество». Во-вторых, словом «государство» могут называть ту часть социального целого, которая управляет им.

Эта двусмысленность в естественных языках образовалась естественным образом. Несколько веков назад слова «государство» и «общество» могли использоваться как синонимы без всяких оговорок. Оба слова подразумевали некоторое относительно обширное социальное целое. В качестве множества общающихся людей оно могло называться обществом, но так же естественно оно могло называться и государством как подчинённое власти государя, правителя. В других европейских языках соответствующее слово образовано не от обозначения государя, а обозначения его двора и придворных, для чего использовались выражения, основанные на латинском слове status [2]. Поскольку два слова имели одно и то же смысловое содержание, отказ от любого из них в пользу другого слова был бы просто произвольным.

Полисемия слова «государство» и ряда слов, находящихся в смысловой связи с ним (общество, нация, гражданин), сохраняется не только в

обыденной речи, но и в научном обороте. В одних случаях государство представляется как социальное целое, в других – как его управляющая часть. Нередко авторы, формулирующие определение понятия государства, как будто намеренно подбирают двусмысленные средства выражения, чтобы по мере надобности употреблять определяемый термин то в одном, то в другом смысле. Во избежание двусмысленности нужно закрепить за научным термином «государство» только одно значение и называть этим термином либо некоторое социальное целое, либо его управляющую часть. Возможен ли рационально мотивированный выбор одного из двух вариантов?

Допустим, что государством следует именовать социальное целое, как обычно и поступают, говоря, например, что в некотором государстве проживают люди многих национальностей. В таком случае пришлось бы подобрать особый термин для обозначения управляющей части, которая не идентична ни социальному целому, ни той его части, которая живет (в качестве «общества») своей частной жизнью, не занимаясь управлением социальным целым. Если использовать для обозначения управляющей части слово «правительство», то будет указан только интеллектуально-волевой компонент управляющей части, но не учтен ее силовой компонент (армия, полиция и т. д.). Поэтому термином «государство» удобнее обозначать всю управляющую часть социального целого, весь «аппарат управления» социальной системой в единстве его интеллектуально-волевых и силовых компонентов. Тогда термином «общество» уместно обозначать все множество людей, принадлежащих к данному социальному целому и подчиненных государству как аппарату управления. Лица, занятые (в данный момент) государственной деятельностью, тоже принадлежат к обществу; государство как аппарат управления не тождественно с этими лицами: лица, занятые государственным управлением, меняются, но аппарат управления при всех его метаморфозах сохраняется как сила, необходимая для обеспечения существования обширного социального целого.

Таким образом, словом «общество» удобнее (в силу сложившейся речевой практики и во избежание полисемии) обозначать все социальное целое, а словом «государство» – только управляющую часть такого обширного общества, которое в силу его необозримой обширности и гетерогенности может существовать как целое, как система только при наличии особого аппарата управления.

Цель этого сообщения состоит в выяснении роли князя Владимира в становлении Древнерусского государства. Первостепенная задача, которая нужно решить для достижения цели, состоит в осознании полисемии слова «государство» и определении значения научного термина «государство». На основе предложенного здесь решения указанной задачи можно вынести суждение о роли Владимира Святославича в формировании Древнерусского государства. По имеющимся сведениям, предшественники Владимира – Олег, Игорь, Ольга и Святослав – установили контроль над племенами, населявшими обширные территории. Основная цель и результат этих

завоеваний – взимание дани. Само по себе данничество не меняет образа жизни тех обществ, которые принуждены платить дань. Они занимаются все той же хозяйственной деятельностью, соблюдают те же обычаи, исполняют те же обряды. Эта обычная жизнь не изменилась бы и тогда, когда сборы дани прекратились бы. Княгиня Ольга учредила нечто вроде общего для покоренных территорий «закона» – установила порядок сбора дани, но и этот акт «законотворчества» не менял образа жизни покоренных племен и не превращал их в органичные части обширного социального целого. По-видимому, только князь Владимир начал предпринимать такие меры, которые встраивали людей, живших на разнообразных завоеванных территориях, в некий общий порядок. Наиболее очевидными из таких мер являются крещение Руси и введение установлений насчет виры и смертной казни. Для осуществления таких мер на обширных территориях был бы необходим судебный и «идеологический» аппарат, властная «машина», работающая по заведенному порядку, без непосредственного личного участия ее создателя.

Эти соображения склоняют к тому заключению, что именно князь Владимир Святославич заложил на Руси основы государственности как таковой. Они созвучны суждению А. Ю. Карпова, автора научной биографии князя, что земля русская «именно при нем была вовлечена в государственную жизнь и приобрела государственные очертания» [3, с. 340].

Литература и источники

1. Греков, Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М., 1953.
2. Staat // Duden: Das Herkunftswörterbuch. 4. Aufl. – Mannheim, 2007. [CD-ROM].
3. Карпов, А. Ю. Владимир Святой / А.Ю. Карпов. – М., 2004.

РОЛЬ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА И ЕГО ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ В РАЗВИТИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ ДРЕВНЕЙ РУСИ

А. С. Баранова

Имеющиеся источники о школах XI–XIII вв. свидетельствуют о значительной роли князя Владимира в развитии просвещения в Древней Руси. Князь Владимир «послал ... собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное» [1, с. 90]. В летописи сказано, что князь Владимир создал школу для детей – «нарочитой знати» – придворной знати, бояр, дружинников, городской аристократии. Именно этой знати нужно было «книжное учение» для осуществления внутренней и внешней политики развивавшегося феодального государства. Поэтому исследователи рассматривают дворцовую школу «книжного учения» как государственное учебное заведение господствующего класса феодалов. В Киевской дворцовой школе получали образование администраторы периферийных

земель – посадники, подбиравшиеся из числа приближённых князя; среди них новгородский посадник боярин Остромир, по заказу которого изготовлено знаменитое Остромирово евангелие (1056–1057). Известный учёный Б. Д. Греков писал: «Совершенно ясно, что «учение книжное» – это не обучение грамоте, а школа, где преподавались науки, давалось серьёзное по тому времени образование. Грамоте обучали не в этой школе. Простая грамота была известна на Руси задолго до Владимира» [2, с. 405]. И крещение Руси, и распространение грамотности князь Владимир считал звеньями единой политики – укрепления государства при помощи грамотных просвещённых людей. Школа стала основной формой обучения детей в древней Руси. В летописях отмечается, что в школе князя Владимира обучалось около 300 детей.

Просветительскую деятельность князя Владимира продолжил его сын Ярослав, который «к книгам проявлял усердие, часто читая их и ночью и днём. И собрал книгописцев множество, которые переводили с греческого на славянский язык. И написали они много книг, по которым верующие люди учатся и наслаждаются учением божественным. Как бывает, что один землю распашет, другой же засеет, а третьи пожинают и едят пищу неоскудевающую, так и здесь. Отец ведь его Владимир землю вспахал и размягчил, то есть крещением просветил, а мы пожинаем, учение получая книжное» [1, с. 91]. Д. С. Лихачёв отмечал: «Учреждение Ярославом Мудрым при храме Софии особой переводческой школы, где переводчиками, по-видимому, были те самые русские из детей «нарочитой чади», которых Владимир приказал набирать для обучения... Интенсивная переводческая деятельность была только одним из проявлений того большого литературного подъёма, которым характеризуется княжение Ярослава Мудрого» [1, с. 110]. Киевский храм Софии – главное сооружение Ярослава Мудрого – резиденция русских митрополитов, центр русского просвещения, сосредоточение политической и культурной жизни Руси.

Созданная в 1030 г. Ярославом Мудрым школа в Новгороде была вторым учебным заведением повышенного типа на Руси, в котором обучались лишь дети старост и священнослужителей. Контингент учащихся новгородской школы состоял из детей духовенства и городской администрации. Главная задача школы состояла в подготовке грамотного городского управленческого аппарата и священников. Новгородская школа Ярослава являлась тем центром, вокруг которого объединялись в будущем культурные силы города. Её деятельность опиралась на разветвлённую сеть школ элементарной грамоты, о чём свидетельствует большое количество обнаруженных археологами берестяных грамот, писаных дощечек. На базе широкого распространения грамотности расцвела новгородская книжность. В Новгороде написано знаменитое Остромирово Евангелие, описание Добрыней Ядрейковичем Царьграда, математический трактат Кирика.

Всеволод Ярославич, сын Ярослава Мудрого, был образованным

человеком, знал пять иностранных языков. Он способствовал содержанию училищ в Переяславле, Суздале, Чернигове, Киеве. В Чернигове получили прекрасное домашнее образование сын князя Давида Святославовича Николай Святоша, подаривший большую библиотеку Киево-Печерскому монастырю, дочь князя Михаила Черниговского Феодулия (Евфросиния Суздальская).

Известие об открытии первой школы в Муроме сохранилось в «Повести о водворении христианства в Муроме» и «Житии Константина Всеволодовича Муромского». Константин мирно вошёл в город, установил своё правление, утвердил христианство и открыл для муромцев школу. Около 1096 г. после принятия христианской веры муромцы послали «мнози дети своя в научение грамоты» [1, с. 93].

В 1097 г. открываются училища во Владимире-Волынском, в 1180 г. – в Смоленске, в 1188 г. – в Галиче и в Галицкой земле, в 1218 г. – во Владимире на Клязьме, в 1214 г. – в Ростове. В XII в. была создана школа в Турове, создавались училища на Волыни, в Нижнем Новгороде. Школа в Турове не была школой элементарной грамоты, это была школа повышенного типа. «Житие» Кирилла Туровского косвенно указывает на особенности работы этой школы. Вероятно, в Смоленской школе изучалось право, так как источники неоднократно упоминают смоленских правоведов.

Князь Ярослав привлёк к устройству школ доходы монастырей и этим уменьшил расходы своей казны и населения на школу. Такое решение было вызвано большими расходами князя на полки и дружину, которые вели борьбу с внешними вторжениями на Галицко-Волынские земли и за укрепление влияния Галича на Поддунавье. Согласно подсчётам по летописям и археологическим материалам, в Галицко-Волынском княжестве работали монастыри в 15 городах. При них были открыты внешние школы для населения в отличие от существовавших на остальной Руси внутренних школ, которые были предназначены для обучения грамоте лишь одних черноризцев. Осмомысл заставил монастыри использовать часть своих прибылей для школьного обучения детей, живущих за пределами монастырских стен.

О распространении в княжестве грамотности и школьного обучения свидетельствуют археологические источники, в частности, находки писаных грамот в Галиче, Звенигороде, Тереховле, Плеснеске, Изяславле, Пересопнице, Коломые, Городнице, Берестье, Муравице, на Ленковецком городище (Черновцы), а также граффити XII–XIII вв. на стенах каменных зданий в Галиче, Бакоте, Владимире-Волынском, Рогатине, Васильеве [4, с. 147–148].

Сын Всеволода Большое Гнездо Константин Всеволодович (1189–1219) организовал школу во Владимире. В школе работали русские и византийские педагоги. По объёму знаний школа была на уровне высшего учебного заведения. В библиотеке школы были собраны древние манускрипты, переводные хронографы, различные документы прошлого. Константин Всеволодович завершил благоустройство училища в Ростове,

который стал крупным культурным центром Северо-Восточной Руси. Важными центрами просвещения были Суздаль и Ярославль.

Просветительская деятельность князя Владимира и его последователей способствовала развитию на Руси женского образования. Первым женским училищем на Руси является построенный при церкви святого Андрея женский монастырь, в котором дочь киевского князя Всеволода Ярославовича, сестра Владимира Мономаха Анка (Янка), «собравши же младых девиц неколико, обучала писанию, також ремёслам, пению, швению и иным полезным им знаниям» [1, с. 92]. Княжна отличалась начитанностью и образованностью. В 1086 г. при Андреевском монастыре она открыла первое в Европе женское училище, которым руководила 26 лет. Анка обладала незаурядными дипломатическими способностями: в 1089 г. возглавляла русское посольство в Византию. Оценивая просветительскую деятельность княжны, В. Н. Татищев писал: «Сия Анна, дочь Всеволода... по ея благочестному житию, прилежности и научению юношества и проч. достойна Анна великая или достохвальная именована быть» [3, с. 259].

Евфросиния Полоцкая (ок.1101–1173), мирское имя Предслава, дочь полоцкого князя Святослава Всеславича, открыла в пригороде Полоцка под названием Сельцо монастырь. Здесь она создала мастерскую по переписке книг, а в 1143 г. открыла женское монастырское училище. К педагогической деятельности она привлекла свою сестру Градиславу, родственниц Коринию и Ольгу.

С 1227 г. в Суздале начала работать женская монастырская школа, которой 24 года руководила Евфросинья Суздальская.

Древнерусские и иностранные источники сообщают, что в XI – первой половине XIII в. на Руси воспитывались королевичи из Англии, Болгарии, Венгрии, Дании, Польши, Чехии, юные претенденты на княжеские столы Норвегии, Швеции [1, с. 129], что свидетельствует о достаточно высоком уровне просвещения Древней Руси.

Литература и источники

1. Антология педагогической мысли Древней Руси и Русского государства XIV–XVII вв. / Сост. С. Д. Бабишин, Б. Н. Митюрков. – М., 1985.
2. Греков, Б. Д. Киевская Русь / Б. Д. Греков. – М., 1953.
3. Татищев, В. Н. История Российская / В. Н. Татищев. – Т. II. – М.; Л., 1963.
4. Бабишин, С. Д. Школа в Галицької Русі / С. Д. Бабишин // Жовтень. – 1971. – №6.

КРЕЩЕНИЕ РУСИ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА В СВЕТЕ СОВРЕМЕННОЙ ЭТИКИ СПРАВЕДЛИВОСТИ

Н. И. Мушинский

В современных условиях цивилизация столкнулась с техногенными проблемами, решать которые можно только совместно, объединившись на основе принципов *справедливости*. В истории человечества известны примеры, когда подобное объединение удавалось осуществить для решения локальных задач, например, для защиты мирного земледельческого населения от набегов кочевых племён степной полосы. Нравственную силу для такого объединения восточнославянским народам дало Православие. Исторический выбор Святого равноапостольного князя Владимира, осуществившего Крещение Руси, может послужить для современного технократического социума наглядным примером эффективной реализации идей *справедливости* в общественной жизни.

При всей остроте новейших коллизий техногенного развития (ухудшение экологии, глобальное потепление климата, борьба за невозобновляемые ресурсы, рост международной напряжённости: ИГИЛ, теракты в редакции «Шарли», события на Украине (2013–15) и в Йемене (2015), антироссийский «режим санкций» и т. п.), аналогия с восточнославянским миром эпохи князя Владимира вполне уместна. Там тоже властвует *несправедливость*: языческая разобщённость (у каждого свои боги-покровители, умершие пращурсы, «тотемы» рода) приводит к необузданным княжеским междоусобицам, доходящим до братоубийства (Олег и Ярополк, Борис и Глеб, Ярослав и Святополк «Окаянный»). Это сопровождается ежегодными всё более катастрофическими набегамы степняков (печенегов, половцев, татаро-монголов), во времена нашествия Батыя поставившими славянский мир на грань полного уничтожения. Тем не менее, князю Владимиру вполне удался долговременный цивилизационный проект, с «прицелом» на много столетий вперёд. Принятие Православия дало древним русичам чувство духовного единения на основе принципов *справедливости*, позволило им впоследствии создать могучее государство (Московское великое княжество, царство и Российскую империю). С его помощью они смогли сначала сбросить ненавистное иго, а потом и покорить «Великую степь», подчинить её своему нравственному и политическому влиянию. Объединительный дух и пафос Православия можно выявить даже в советской идеологии 20-го века при всех антицерковных гонениях, в стремлении к *социальной справедливости* и «пролетарскому интернационализму». Даже через 1000 лет после князя Владимира, совершённый им цивилизационный выбор продолжает действовать, служит положительным примером для всего человечества.

Показательно, как принятие христианства отразилось на моральном

преображении личности самого князя Владимира. Первоначально, это дерзкий и предприимчивый язычник, чуждый всяких представлений о *справедливости*. Будучи «рабыничем», незаконорожденным сыном князя Святослава и невольницы Малуши (впрочем, есть версия, что она была дочерью покорённого и убитого древлянского князя Мала), Владимир пролагает себе путь к верховной власти через предательство и братоубийство. Уговаривая воеводу Блуда отдать в его руки несчастного князя Ярополка, он находит для себя оправдание в том, что тот ещё раньше уже убил своего брата Олега [1, с. 58, 60]. Всегда прав сильнейший, таково языческое понимание *справедливости*.

Добившись власти, язычник Владимир наслаждается жизнью: современников поражает его «женолюбие», «превосходящее гаремы Соломоновы» [2, с. 110]. При этом женщина как личность его совершенно не интересует, всё построено на насилии, вплоть до кровосмесительных действий: «Владимир же стал жить с женою своего брата – гречанкой, ... и родился от нее Святополк..., была его мать монахиней... Потому-то и не любил Святополк..., что был он от двух отцов: от Ярополка и от Владимира» [1, с. 61]. Аналогично языческий князь ведёт себя на белорусских землях: «И напал Владимир на Полоцк, и убил Рогволода и двух его сыновей, а дочь его (Рогнеду – Н. М.) взял в жены» [1, с. 59]. После захвата греческого города Корсуня (сейчас на его месте находится Севастополь – Н. М.), доходит очередь до Константинополя, тогдашнего центра православия: Владимир «послал к царям Василию и Константину сказать: «Слышал же, что имеете сестру девицу; если не отдадите ее за меня, то сделаю столице вашей то же...». И услышав это, опечалились цари... И едва принудили ее» [1, с. 69, 71]. Парадоксально, но подобный избыток жизненной энергии русского князя впоследствии послужил положительным целям.

Дело в том, что потребность в объединении народа через принятие монотеистической религии ощущалась ещё до Владимира. Христианкой была Ольга, мать язычника Святослава. Витал в воздухе «вопрос о крещении Ярополка, о чем уже и шли слухи в Европе и в Риме в частности» [2, с. 105]. Однако этого было ещё недостаточно для распространения христианства по всей территории Древней Руси. Только неуёмная энергия князя Владимира создала для христианизации всего народа исторические условия.

Опасность со стороны кочевников постоянно возрастала, ещё при Святославе они неоднократно вторгались на русские земли, жестоко убили его самого: «В год 6480 (972)... отправился Святослав к порогам. И напал на него Куря, князь печенежский, и убили Святослава, и взяли голову его, и сделали чашу из черепа, ... и пили из него» [1, с. 57]. Заняв киевский престол, с ними столкнулся и Владимир: «В год 6500 (992)... пришли печенеги по той стороне от Сулы; Владимир же выступил против них... у брода, где ныне Переяславль... В год 6505 (997)... Владимир пошел к Новгороду за северными воинами против печенегов, – так как была в это время

бесперерывная великая война,- узнали печенеги, что нет тут князя, пришли и стали под Белгородом» [1, с. 75, 77]. Он начинает понимать, что отпор кочевникам можно дать только соединёнными силами. Сначала князь пытается объединить разрозненные языческие культы в единую систему во главе с Перуном (символом великокняжеской власти; аналогично поступал императорский Рим, готовясь к борьбе с гуннами, и создавая Пантеон во главе с Юпитером). По свидетельству летописи, «нача княжити Володимир в Киеве един. И постави кумиры на холму...: Перуна древяна, а главу его сребрену, а ус злат. И Хорса, Дажь-бога, и Стрибога, и Симаргла, и Мокошь. И жряху им» [2, с. 106]. Однако это только полумера, которая не даёт подлинного чувства общности, но приводит к явным нарушениям принципов *справедливости*, в частности,- к человеческим жертвоприношениям христианских мучеников: «В 983 году Владимир ходил на ятвягов... Возвратясь в Киев, он совершал жертвоприношения... Жребий пал на юного Иоанна, сына... Феодора, жившего в Киеве... Он стоял с сыном на сених... Язычники подрубили сени под ними и умертвили обоих» [3, с. 12]. Разочаровавшись в политеизме, Владимир начинает поиск наиболее эффективной монотеистической конфессии (ислам, иудаизм, разные направления христианства), беседует с философами, снаряжает посольства [1, с. 63–69]; разумеется, его интересуется не пьянство и многожёнство, а способность новой религии наиболее эффективно выполнить объединительную миссию на славянских землях. Именно поэтому приоритет, в конечном итоге, получило христианство, призывающее «возлюбить ближнего как самого себя», т. е. поступать со всеми одинаково *справедливо*. Причём – именно его восточная ветвь (греко-византийская, в будущем – православная), воздействующая на личность не посредством рационалистической аристотелевской силлогистики (как католическая схоластика), а через возвышенные чувства, эмоциональное сопереживание, совместное торжественное богослужение.

Определив свой выбор, князь Владимир реализует его с непреклонной решимостью: «И... повелел опрокинуть идолы – одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня..., и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами. Делалось это не потому, что дерево что-нибудь чувствует, но для поругания» [1, с. 73]. Аналогично проходил процесс просвещения: «Посылал он собирать у лучших людей детей и отдавать их в обучение книжное. Матери же детей этих плакали о них, ... как о мертвых» [1, с. 75]. Тем не менее, Владимир оставался уверен в *справедливости* своих действий, он осуществил осознанный цивилизационный выбор.

Положительное значение Крещения Руси сказалось незамедлительно, в том числе на личности самого князя: «Владимир-христианин заботился о внутреннем благоденствии своих владений, которые прежде распространял мечом. Он не поднимал оружия на соседей, но жил с ними мирно. Только дикие печенеги вынуждали его воевать с ними» [3, с. 15]. Через несколько

десятилетий русскими князьями были предприняты попытки закрепить новую общность на законодательно-политическом уровне: «В год 6605 (1097)... собрались на совет в Любече для установления мира и говорили...: “Зачем губим Русскую землю, сами между собой устраивая распри? А половцы... рады, что между нами идут войны. Да отныне объединимся единым сердцем и будем блюсти Русскую землю...”. И на том целовали крест» [1, с. 83]. Вся последующая история подтвердила *справедливость* проведенных преобразований, возможность подлинного духовного единения даже в самых сложных исторических условиях. Современной технократической цивилизации предстоит осуществить аналогичный выбор в глобальном масштабе, только реализация *этики справедливости* обеспечит её дальнейшее выживание.

Литература и источники

1. Повесть временных лет // «Изборник». Сборник произведений литературы древней Руси. – М., 1969.
2. Карташев, А. В. Очерки по истории русской церкви / А. В. Карташев. – Т. I. Репринтное воспроизведение. YMCA-PRESS. Париж. 1959. – М., 1991.
3. Толстой, М. В. История Русской Церкви / М.В. Толстой; издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1991.

УСТАНОВЛЕНИЕ ДАТЫ КОНЧИНЫ ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА

И. А. Новицкий

Путь к нахождению даты кончины князя Владимира лежит через установление даты гибели его сына, князя Бориса.

Летописный рассказ об убиении Бориса относит это событие к 1015 году. Два других важнейших древнерусских памятника борисоглебского цикла – анонимное «Сказание и страдание и похвала святым мученикам Борису и Глебу» (далее «Сказание о страдании») и «Чтение о житии и погублении блаженных страсотерпцев Бориса и Глеба» преподобного Нестора Печерского – дают точную календарную дату: 24 июля – день убиения Бориса [1, с. 37, 11]. Возникает впечатление, что вопрос о датировке не требует исследования.

Однако в научной среде в этом отношении нет полного единства: в то время как одними исследователями признается достоверность названной даты, рядом других высказываются соображения и приводятся наблюдения, позволяющие поставить их достоверность под сомнение [2, с. 69; 3, с. 315]. «Полной уверенности в точности данных о месте и дне страсотерпческой кончины Бориса нет», – констатирует А. В. Назаренко [4, с. 47].

В историографии вопроса встречается также отнесение гибели Бориса не на лето, а на весну: некоторые историки утверждают, что похороны князя

Владимира состоялись в апреле 1015 года, а погребение князей Бориса и Глеба – в мае того же года [5, с. 470; 6, с. 306].

Год смерти Бориса тоже не однозначен. По согласному свидетельству всех древнерусских источников, временной промежуток между кончиной Владимира и гибелью Бориса был весьма коротким. В независимом зарубежном источнике, «Хронике мерзебургских епископов», составленной современником событий саксонцем Титмаром, сведения о смерти князя Владимира помещены – но без указания конкретной даты – среди событий, произошедших в 1017 году [7, с. 163]. Кроме того, на 1017 год указывают и летописные свидетельства о дате вокняжения Владимира в Киеве и продолжительности его княжения. «Повесть временных лет» определяет дату вокняжения 980 годом, а продолжительность княжения 37 годами. К 1017 (или даже к 1018) году относят убийство Бориса и исследователи древнеисландской «Саги об Эймунде». Таким образом, свидетельства летописи и исследовательский опыт позволяют определить диапазон годов, которые надлежит рассматривать в качестве вероятных: 1015–1018.

В тексте «Сказания о страдании» хронологическое указание, датирующее гибель Бориса – *«И сразу почил Борис, предав душу свою в руки Бога живого в 24-й день месяца июля, за девять дней до августовских календ»* – помещено сразу после описания его убийства (точнее, попытки убийства) в стане на реке Альте. Вслед за этим рассказывается, о том, что, сочтя Бориса умершим, убийцы положили его на повозку и отправились в Вышгород. Проезжая через бор, Борис неожиданно обнаружил признаки жизни, начав поднимать голову, но Святополк, узнав об этом, приказал двум варягам его добить. Таким образом, «Сказание о страдании» недвусмысленно говорит об успении Бориса как о непреложном факте, наступившем в результате нападения убийц в шатре. Однако вслед за этим хронологическим свидетельством помещено описание реального убийства Бориса двумя варягами в бору. Означенное противоречие до сих пор не имеет удовлетворительного объяснения, которое исходило бы из достоверности и внутренней непротиворечивости обоих описаний убийства князя Бориса.

Вопрос, на который предстоит дать ответ, заключается в следующем: по какой причине хронологическое свидетельство о гибели Бориса, с точки зрения стилистики представляющее собой логическую концовку повествования, вопреки всякой логике помещено после неудавшейся попытки убийства, а не после самого убийства Бориса? Мы полагаем, что здесь отсутствует ошибка, и текстовый сбой – перемещение датировки выше по тексту – был произведен автором «Сказания о страдании» (или, скорее, автором текста, послужившего источником «Сказания о страдании») преднамеренно, с целью остановить внимание читателя и побудить его попытаться отыскать скрытый смысл, стоящий за внешним противоречием. Приведенный ниже тщательный анализ перемещенной фразы раскроет дату, зашифрованную в древнерусском тексте «Сказания о страдании» [8, с. 10–17, 23–26].

Итак, анализу подлежит хронологическая справка: *«месяца иулия въ кѣд днь прже девяти календъ августа»* (так в древнерусском тексте, в переводе – *«в 24-й день месяца июля, за девять дней до августовских календ»*). Нельзя не заметить, что эта справка – будем называть ее датирующим высказыванием – состоит из двух практически равных половин: *«месяца иулия въ кѣд днь»* и *«прже девяти календъ августа»*. Обе половины являют собой одну и ту же сухую дату: день *«прже девяти календ августа»* по древнеримскому счету приходился на 24 июля по юлианскому календарю.

И все же возникает вопрос: по какой причине автору датирующего высказывания, вошедшего в текст *«Сказания о страдании»*, потребовалось записать одну и ту же информацию дважды, и притом в разных выражениях? Какая-либо внешняя необходимость в этом отсутствовала – счет по календам не применялся на Руси [9, с. 336–345]. Каким может быть рациональное объяснение использования здесь счета по календам, внешне выглядящего бессмысленной тавтологией и, возможно, по этой причине опущенного Нестором в *«Чтении»*? Не является ли датирующее высказывание некоей формой тайнописи, шифрованным сообщением, для вскрытия которого требуется провести несложное преобразование?

Каким же образом мог действовать древнерусский книжник, если он хотел зашифровать дату? Арабская цифирь тогда была неизвестна, для записи чисел использовались буквы древнерусского алфавита. Учитывая криптографические познания того времени, простейший способ нужно искать в замене буквенных знаков на цифровые значения [10, с. 108; 11, с. 37]. Нетрудно догадаться, что речь может идти о каком-то количестве дней *«прже девяти календ августа»*, т. е. до 24 июля.

Буквенная цифирь в первой половине датирующего высказывания уже использована при записи числительного 24: *«кѣд»*. Как и где еще можно обнаружить цифры? Автору датирующего высказывания естественнее всего было ожидать от будущего читателя, что свое внимание он обратит в первую очередь на слово *«день»*, поскольку оно составляет единое целое с определяющим его числом 24.

Букве *«д»* (*«добро»*), первой букве слова *«день»*, соответствует число 4. При прочтении *«день»* как букво-цифры 4 (смена буквенных и цифровых значений при создании тайнописного сообщения называется шифром простой замены) рассматриваемый отрывок – *«въ кѣд днь прже девяти календъ августа»* – выглядит так:

24 4 прже девяти календ августа.

В каком отношении числа *«24»* и *«4»* должны находиться друг к другу? Первое, что приходит на ум, – это операции сложения или умножения (предлог *«въ»* может указывать на умножение [10, с. 25]). В этих случаях рассматриваемое датирующее высказывание будет переводиться следующим образом:

24+4 прже девяти календ августа или 24×4 прже девяти календ

августа.

При первом варианте датирующее высказывание означает, что гибель Бориса имела место за 28 дней «прежде» 24 июля, т. е. 26 июня. При втором прочтении – за 96 дней «прежде» 24 июля – получается дата 19 апреля. Другие действия, известные древнерусской арифметике, – вычитание и деление, менее вероятные здесь, – дают еще две даты: $24-4=20$ дней прежде 24 июля – это 4 июля, $24:4=6$ дней прежде 24 июля – это 18 июля.

Обратим внимание, что концовкой датирующего высказывания являются слова «календ августа» – они задают верхний ориентир для счета: 1 августа – августовские календы, в то время как реальная дата гибели была «прежде». Если верхний ориентир имеется, то как найти нижний?

В церковном времяисчислении используются два счета времени – даты памятей месяцеслова (непереходящие) определяются по солнечному счету юлианского календаря, а празднования пасхального цикла (переходящие) – по лунному счету. Начало солнечного года приходилось в Древней Руси на 1 сентября или 1 марта по юлианскому календарю [12, с. 197–228], начало лунного года приходилось с 28 декабря до 25 января включительно [13, с. 323]. Если нижний ориентир – начало года, то наиболее простым способом вычисления, который мог ожидать автор датирующего высказывания от своего читателя, осознавшего, что датировка представляет собой арифметическую задачу, будет метод полусуммы, т. е. нахождение середины между нижним и верхним ориентирами, которая и окажется искомой датой. Здесь надо исходить из того, что в понимании автора датирующего высказывания созданный им шифр должен быть простым, но не слишком очевидным: в противном случае существовал риск, что его заметит и раскроет заказчик установления фиктивной даты 24 июля. Если в качестве нижнего ориентира автор взял бы начало солнечного года, то найти середину между 24 июля и началом года было бы чересчур легко: дата начала солнечного года не изменяется по годам и известна каждому. Не меньший риск существовал и в случае употребления для указания даты великопостного или пасхального счета дней (т.е. от первого дня Великого поста или от первого дня Пасхи): не только у книжников, но и у простых обывателей жизнь была приспособлена к счету недель Великого поста, а затем дней и недель до Вознесения и Пятидесятницы. Поэтому нужно было придумать что-нибудь более замысловатое, чем лежащее на поверхности. В этом плане куда больше подходило начало лунного года, поскольку даты лунных лет и месяцев были известны только знакомым с пасхалией книжникам. Принимая в качестве нижнего ориентира начало первого месяца лунного года, составим таблицу для 1015–1018 годов.

Таблица 1

Год	Круг луны	Начало лунного года	Пасха	Число дней до 1 августа	Середина
-----	-----------	---------------------	-------	-------------------------	----------

1015	6	29 декабря 1014 г.	10 апреля	215	108-й день – 15 апреля
1016	7	17 января	1 апреля	197	99-й день – 14 апреля
1017	8	6 января	21 апреля	207	104-й день – 19 апреля
1018	9	25 января	6 апреля	188	94-95-й день – 28-29 апреля

Как видно из табл. 1, середина между началом лунного года по юлианскому календарю и августовскими календами при включительном счете совпадает только с одной из четырех полученных выше дат – 19 апреля, и только в одном из четырех годов – в 1017.

Таким образом, пересечение результатов дешифрации даты по двум способам позволяет установить, что князь *Борис был убит 19 апреля 1017 года, которое приходилось в том году на Страстную Пятницу*.

Каким же образом появилась официальная дата 24 июля? Эта дата – день страшного поражения великого князя Ярослава Мудрого в битве с поляками на Западном Буге в 1018 году, случившегося в Перунов день (предпоследний четверг в июле месяце). В этот же день, спустя много лет, имело место канонизационное мероприятие Ярослава – освящение новопостроенной пятиглавой церкви и перенесение в нее мощей Бориса и Глеба. Отнесение же гибели князя Бориса на 24 июля было произведено Ярославом для того, чтобы изгладить свою неудачу из истории и народной памяти [8, с. 51–58].

Применение того же метода полусуммы к хронологическому указанию даты гибели князя Глеба «месяца сентября, в 5-й день» («Сказание о страдании») позволяет установить, что князь Глеб был убит 7 мая 1017 года [8, с. 26–27].

Вскрытая истинная дата убиения князя Бориса – день Страстной Пятницы 1017 г. – позволяет определить истинную дату смерти великого князя Владимира. Для этого необходимо представить панораму событий (табл. 2), происходивших в Киеве в тот трагический переходный период [1, с. 26–33].

Почти перед самой смертью князь Владимир отправил находившегося при нем Бориса для отражения очередного печенежского набега. После ухода Бориса князь Владимир скончался. Святополк в то время находился недалеко от Киева – быть может, он возвращался после победы над войсками Ярослава (если принять версию Яна Длугоша, согласно которой смерть Владимира наступила во время войны с новгородским князем Ярославом). Получив известие о смерти отца, Святополк поспешил в Киев: «Узнав это, окаянный сын Святополк, радуясь отцовской смерти, сел на коня и скоро достиг города Киева, и сел на столе отца своего» («Чтение») [1, с. 7]. В город он прибыл вечером или в начале ночи того же дня (дня смерти Владимира), так как во время тайного переноса тела Владимира из расположенного в

подгородном сельце Берестово княжеского дворца в Десятинную церковь Святополк уже находился в Киеве: «Умер он на Берестове, и утаили смерть его, так как Святополк был в Киеве» (летопись) [5, с. 195]. На следующий день Святополк вокняжился и начал раздавать дары киевлянам. Днем этого же дня Святополк послал к Борису с вестью: «*“Брат, хочу жить с тобой в любви и к полученному от отца добавлю еще”*». Но в его словах был обман, а не правда» («Сказание о страдании») [1, с. 32].

Борис в это время возвращался из похода. Печенеги, узнав о приближении великокняжеского войска, вернулись обратно в степь, и Борису не пришлось сражаться с ними: «*Когда Борис, выступив в поход и не встретив противника, возвращался обратно, прибыл к нему вестник и поведал ему о смерти отца*» («Сказание о страдании») [1, с. 28–29].

Как далеко от Киева находился Борис в момент вокняжения Святополка? Определить это удастся путем отсчета «с конца».

Перед смертью Борис находился в стане на реке Альте, в одном дне пути от Киева. Перед тем, как ему разбить стан (в среду вечером), или же перед решающим диалогом с дружиной (в четверг утром) к нему пришли вестники, сообщившие о происходящем в Киеве и о бегстве Глеба. После этого Борис заявил о нежелании поднимать руку на старшего брата, и дружина оставила его. Упомянутые вестники пришли «через два дня» после того, как Борису сообщили о намерениях Святополка и он все равно продолжил путь. Получается, что приход первых вестников имел место за два дня до вечера среды или утра четверга, т.е. в понедельник вечером или во вторник утром.

Расстояние пути, проходимого за день войском, приблизительно равнялось 35–40 км. При форсированном марше расстояние было большим. Величина дневного перехода зависела и от состава войска – пешее оно или конное. Поскольку возвращающемуся из похода войску Бориса торопиться надобности, по-видимому, не было, с большей вероятностью следует полагать, что его скорость была незначительной. Гонец же двигался намного быстрее: скача по дороге, он был способен преодолеть 100 км в день как минимум [14, с. 264]. Прибытие гонцов из Киева в понедельник вечером или во вторник утром позволяет сделать вывод, что отправлены они были из Киева утром или днем в понедельник, когда Борис находился на расстоянии трехдневного пути от Киева – на 100–120 км.

Отсюда явствует, что в понедельник и состоялось вокняжение Святополка, а князь Владимир умер в воскресенье, 14 апреля, в день Входа Господня в Иерусалим.

Теперь представим реконструирование событий в их хронологическом порядке (по дням).

Утром в понедельник состоялись похороны Владимира, и в Киеве стал править Святополк.

В ночь на вторник Святополк пришел в Вышгород и взял обещание верности со своих сторонников, Путиши и вышгородских мужей.

В понедельник вечером или во вторник утром Борис сначала получил известие о случившемся не от Святополка (наверное, от своих сторонников): *«в пути рассказали ему, что отец умер, а старший брат Святополк сел на престоле отчем»* («Чтение») [1, с. 8]. Несколько позднее (тоже в понедельник вечером или во вторник утром) к Борису прибыло мирное посольство от Святополка с целью выяснения его намерений: *«Брат, хочу жить с тобой в любви и к полученному от отца добавлю еще»* («Сказание о страдании») [1, с. 32]; *«Немилосердный же тот послал с обманом к блаженному, желая услышать, что он скажет»* («Чтение») [1, с. 8]. Борис продолжил путь: *«Услышав же (снова), что брат его старший на престоле сидит отчем, обрадовался, говоря: “Он мне будет, как отец”. И шел дорогой своей, как ягненок беззлобный, не помышляя ни о каком зле против брата своего»* («Чтение») [1, с. 8].

Во вторник днем или вечером «некие» сообщили Борису о замыслах Святополка (как можно догадываться, «некие» были сторонниками Бориса): *«И тут некие, придя к блаженному, возвестили: “Брат твой хочет тебя погубить”»* («Чтение») [1, с. 9]. Борис не поверил и продолжил путь.

Во вторник Глеб, узнав о замыслах Святополка, предпочел не подвергать себя опасности и захотел бежать в «северные страны». Решившись на бегство, он зашел помолиться в храм, а затем сел в ладью и отправился вверх по Днепру – возможно, в сумерках или под покровом ночи.

В среду вечером Борис подошел к истокам реки Альты и, находясь уже на расстоянии дневного перехода от Киева, остановился и разбил шатры.

В среду вечером или в четверг утром Борису сообщили подробности произошедшего, включая бегство Глеба: *«Через два дня опять пришли и известили его обо всем, что было, и как брат его, святой Глеб, бежал»* («Чтение») [1, с. 9]. Услышав об этом, Борис принял решение остаться на месте, не идти в Киев и не спасаться бегством.

В четверг утром состоялся решающий диалог Бориса с дружиной. Дружина князя Владимира от лица всего восьмидесяти тысяч войска (войско состояло из дружины князя Владимира, небольшой личной дружины князя Бориса и многочисленного ополчения «воев» – киевлян [15, с. 94–95]) предложила Борису использовать военную мощь для изгнания Святополка и занятия отцовского престола. Борис заявил о нежелании поднимать руку на старшего брата и отклонил предложение дружины, после чего был покинут войском, оставшись в шатре с немногими отроками. Отпустив войско, Борис послал гонца к Святополку, а сам с отроками остался в Альтском стану.

Знание истинной даты проясняет мотивы поведения князя Бориса: он отказался идти с дружиной в Киев не потому только, что признал главенство (т.е. право на верховную власть в стране) старшего брата и не хотел давать повод для междоусобных столкновений, но прежде всего потому, что как благочестивый христианин он боялся осквернить святость Пасхального триденствия военными действиями, судя по настрою дружины казавшимися ему неизбежными, и, отпустив дружину в Киев на празднование Пасхи,

решил в молитве провести святые дни на Альте, чтобы потом, как он надеялся, мирным путем урегулировать со Святополком вопрос о порядке престолонаследия [8, с. 34].

Святополк в это время – по-видимому, когда узнал об уходе войска из Альтского стана (отправлять убийц ранее, когда войско еще оставалось с Борисом, было бессмысленно – их бы тут же схватили) – собрал в Киеве своих сообщников и потребовал убить Бориса.

К вечеру четверга, убедившись, что гонец не вернется, Борис сам отправился к Святополку, но на пути встретил людей, сообщивших ему о приближении убийц: *«Святополк же, схватив отрока, задержал, ибо немилосердный уже послал на блаженного, чтобы погубить его. Увидев, что отрок не вернулся, блаженный собрался и сам пошел к своему брату. И когда он шел, сообщили ему еще раз: “Послал брат твой погубить тебя, и они уже близко”»* («Чтение») [2, с. 10].

Поздно вечером Борис вернулся обратно к месту стана, раскинул шатер и стал молиться. Глубокой ночью к урочищу Лыто подошли посланные Святополком. При их приближении Борис приказал священнику служить заутреню. По окончании богослужения, незадолго до восхождения солнца, в шатер ворвались убийцы.

С обретением истинной даты получает новое объяснение та настойчивость, с которой агиографические сочинения уподобляют смерть Бориса жертве Христа. Надо полагать, что совпадение дня страданий Христа с днем своей почти неминуемой смерти привело Бориса к мысли, что Господь Бог хочет, чтобы и он пожертвовал жизнью, подобно Иисусу Христу, принесшему Себя в жертву на Кресте для избавления человечества от грехов. Надеясь замкнуть собой междоусобицу, Борис решил пожертвовать своей жизнью во избежание кровопролития [8, с. 35–37].

Подведем итог. Великий князь Владимир скончался не 15 июля 1015 г., а 14 апреля 1017 г. Преставившись в день вхождения Иисуса Христа в земной Иерусалим, князь Владимир вошел в Иерусалим небесный.

Таблица 2

Смерть князя Владимира	воскресенье, 14 апреля
Прибытие в Киев Святополка	вечер воскресенья или ночь на понедельник
Тайный перенос тела Владимира	ночь с воскресенья на понедельник
Похороны Владимира и вокняжение Святополка	понедельник, 15 апреля
Отправка Святополком к Борису мирного предложения с целью выяснения его намерений	понедельник
Получение Борисом известия (не от Святополка) о случившемся	вечер понедельника или утро вторника

Прибытие мирного посольства от Святополка	вечер понедельника или утро вторника
Приход Святополка в Вышгород и обещание верности его сторонниками	ночь на вторник
Бегство Глеба в «северные страны»	вторник, 16 апреля
Остановка Бориса у истоков Альты	вечер среды, 17 апреля
Приход к Борису вестников, сообщивших подробности произошедшего, включая бегство Глеба	вечер среды или утро четверга
Диалог Бориса с дружиной и уход войска в Киев	утро четверга, 18 апреля
Отправка Борисом вестника к Святополку	утро четверга
Сбор сообщников Святополка в Киеве и получение ими приказа убить Бориса	день четверга
Движение Бориса в направлении Киева и возвращение обратно в стан	вечер четверга
Попытка убийства Бориса в Альтском стану	раннее утро пятницы (незадолго до восхождения солнца), 19 апреля
Убийство Бориса двумя варягами в бору	вторая половина дня пятницы, 19 апреля

Литература и источники.

1. Абрамович, Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Д. И. Абрамович. – Петроград, 1916.
2. Рапов, О. Обвиняются в убийстве? / О. Рапов // Родина. – 1994. – № 5.
3. Поппэ, А. В. Земная гибель и небесное торжество Бориса и Глеба / А. В. Поппэ // Труды Отдела древнерусской литературы. – Т. LIV. – СПб., 2003.
4. Назаренко, А. В. Борис и Глеб / А. В. Назаренко // Православная энциклопедия. – Т. VI. – М., 2003.
5. Повесть временных лет по Лаврентьевской летописи 1377 г. / Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. – 3-е изд. – СПб., 2007.
6. Воронин, Н. Н. Средства и пути сообщения / Н. Н. Воронин // История культуры древней Руси. Т. I. М.–Л., 1951.
7. Титмар Мерзебургский. Хроника. В 8 книгах / Пер. с лат. И. В. Дьяконова. – 2-е изд., испр. – М., 2009.
8. Новицкий, И. А. Расследование убийства князей Бориса и Глеба / И. А. Новицкий. – М., 2015.
9. Щапов, Я. Н. Древнеримский календарь на Руси / Я. Н. Щапов // Восточная Европа в древности и средневековье. – М., 1978.
10. Сперанский, М. Н. Тайнопись в юго-славянских и русских памятниках письма / М. Н. Сперанский. – Л., 1929.
11. Соболева, Т. История шифровального дела в России / Т. Соболева. – М., 2002.

12. Цыб, С. В. Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет» / С. В. Цыб. – 2-е изд., испр. – СПб., 2011.
13. Нестеренко, Ю. В. Церковные календари и пасхалии (математический подход) / Ю. В. Нестеренко // Богословские труды. – Вып. 42. – М., 2009.
14. Литаврин, Г. Г. Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в.) / Г. Г. Литаврин. – СПб., 2000.
15. Лукин, П. В. Киевляне XI века в русских источниках и «Хронике» Титмара Мерзебургского / П. В. Лукин // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. – М., 2003. – №4(14).

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ

И. Н. Колядко

Исследуя генезис и культурно-историческую динамику мировых цивилизаций крупнейший английский историк XX столетия А. Дж. Тойнби (1889–1975) отмечал в самом начале своего монументального труда «Постижение истории», в частности, что, несмотря на то, что «именно нации выступают в качестве обычных полей исторического исследования», «ни одна нация или же национальное государство Европы не может продемонстрировать историю, которую можно было бы объяснить из нее самой» [1, с. 31]. Это методическое указание представляется нам весьма значимым при рассмотрении исторического и культурного формирования и развития восточнославянской цивилизации, история которой, на наш взгляд, является, используя терминологию Тойнби, единым «умопостижимым полем исторического исследования», в пространстве которого фокусируется квинтэссенция ее духовного бытия.

Ниже нами будет предпринята попытка рассмотреть историко-генетические основания восточнославянской цивилизации (Руси) как единого «умопостижимого поля исторического исследования» в условиях противоречивого характера (нестабильности) современной цивилизационной динамики (с ее разнонаправленными тенденциями как к глобализации (в форме универсализма), так и к деглобализации (в форме национализма и борьбы за сохранение культурной и мировоззренческой идентичностей). В этом контексте необходима экспликация сущности цивилизационного выбора святого равноапостольного князя Владимира в контексте русской философской традиции.

На заре своей истории восточнославянская цивилизация оказалась перед выбором направления развития, от которого зависело не только ее положение в сообществе мировых государств, но также и внутренняя культурная и государственная целостность. Не случайно ядром «русского мира», который, на наш взгляд, по существу является стержнем восточнославянской государственности, стало восточное христианство,

определив, таким образом, критерий подлинного национального и культурного развития, норму и, в то же время, смысл и цель его исторического бытия, ибо, по слову Писания, «где сокровище ваше, там будет и сердце ваше» (Мф. 6:21). Сердце «русского мира» в лице святого равноапостольного князя Владимира нашло свое сокровище в православии и в культурном и цивилизационном плане определилось к «Царству, которое не от мира сего» (Ин. 18:36), но которое придало смысл государственному строительству сначала Киевской Руси, затем – Московскому государству, позже – Российской империи и советскому периоду развития и, наконец, претендует стать доминантой современной России.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем выступлении на открытии III Рождественских Парламентских встреч в январе 2015 года акцентировал внимание на том, что цивилизационный выбор восточнославянского мира, совершённый в Днепровской купели «положил начало новой, Святой Руси, нашему духовному единству», указав, тем самым, вектор культурно-исторического развития "русского мира"» [2]. Однако, как отмечает Патриарх, «за прошедшие с того времени века предпринимались попытки уничтожить Православие, увлечь людей ложными идеями, обещаниями скорого земного счастья и материального благополучия. Но по милости Господней Святая Русь доныне живет в наших сердцах, ибо народы наши по сей день имеют единую веру и Церковь, общие святыни, бесчисленные образцы христианского подвига и совместную историю» [2]. В этой связи Патриарх Кирилл предложил, проанализировав историко-культурное развитие и динамику восточнославянской цивилизации, «выявить принципиально важное, что отличало ту или иную эпоху, что сохраняет свою непреходящую ценность для современной жизни» [2]. Таким образом, было предложено рассмотреть фундаментальные ценностные приоритеты, определявшие собой этапы исторического развития Руси. В частности, Патриарх отметил, что доминанта Древней, Святой Руси – это доминанта святости и высоты человеческого духа, т.е. вера. В Российской империи – это доминанта державности; в революции 1917 года, несмотря на трагический характер этого события, нашло отражение стремление людей к справедливости; в советское период – это доминанта солидарности, а в новой России доминирующей ориентацией должна стать ориентация на достоинство [2].

Эти приоритеты («доминанты»), сложившиеся в исторической Руси как «едином умопостигаемом поле» во многом стали возможны благодаря цивилизационному выбору святого князя Владимира. Однако осмысление этих доминант в предметном поле философии началось сравнительно поздно. Вместе с тем, отметим, что ключевым для понимания значения русской философии является не время, в которое она появилась, а тот метафизический смысл, который она придала цивилизационному выбору, совершенному в Киевской купели крещения. Поэтому, русская философия оказалась включенной в контекст этого выбора и в нем и из него

попыталась осмыслить значение Православия для исторического самосознания Руси как самобытной цивилизации и культуры.

Не менее важным является попытка ответить на вопрос о том, почему именно Православие нашло отклик в душе русского человека и с чем связано такое длительное молчание философской мысли в восточнославянском мире? Казалось бы, в такой формулировке связаны вопросы совершенно различной природы и измерений. Однако философия как обращение к конкретной душе и, как следствие, человеческое «самосознание вслух» (М. Мамардашвили) ставит человека перед лицом фундаментальных вопросов его бытия, ответы на которые формируются по мере его духовного делания. Готовый ответ без личного участия человеческого самосознания в его достижении превращает философию в «перечень мнений» (Г. В. Ф. Гегель), а религию в суеверие и обрядоверие, что, с христианской точки зрения, представляет собой «поклонение и служение твари вместо Творца» (Рим. 1:25) [3, с. 198–199]. Русская философия, вокруг которой сегодня ведется много споров и дискуссий, часто рассматривается противоречивым образом: либо ее хотят представить как «подражание» философии западной, которая принимается в качестве образца философствования в целом; либо делаются попытки рассматривать русскую философию как исключительное и самобытное явление в мировой истории, в которой заложен потенциал для «обновления европейской философии» (С. С. Хоружий).

Неслучайно, что сегодня, когда восточнославянская цивилизация, по мнению ряда авторитетных философов и политологов (В. М. Межуев, В. А. Лекторский, А. Г. Дугин) вновь оказалась перед выбором своих мировоззренческих ориентиров, в «точке роста новых ценностей» (В. С. Стёпин), обострился интерес к философии как пространству смыслов и ориентаций, поскольку, как отмечал немецкий философ М. Хайдеггер, «когда рушится все, наступает час философии». Философия, в свою очередь, обращаясь к душе человека, его самосознанию, из него формулирует ключевые вопросы и проблемы, в самой общей форме намечает их возможное разрешение, которое может быть осуществлено и посредством выхода за пределы специально философского их рассмотрения путём обращения к религии.

Таким образом, смысл цивилизационного выбора Руси, осуществленный святым князем Владимиром, заключается в том, что в обращении ко Христу человек обращается к самому себе, к смыслу своего самобытия и призывает своё «Я» к ответу на вопросы, предложенные ему вечностью. Так, в философии как эпицентре самосознания, человек рассматривает себя как проблему и ставит под вопрос подлинность, значение, смысл и цель своего бытия, необходимость «покаяния» (греч. μετάνοια – «перемена ума», которая, к слову, освободила князя Владимира из-под власти языческих богов) для реализации своей человеческой сущности. Поэтому от того, какой характер будет носить творческий акт

самосознания в форме философии в современной восточнославянской общности зависит будущее и судьба «русского мира» как единого «умопостигаемого поля истории».

Литература и источники

1. Тойнби, А. Дж. Исследование истории / А. Дж. Тойнби; пер. с англ. К. Я. Кожурина. – М., 2010.
2. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии III Рождественских Парламентских встреч (22 января 2015 года) / Святейший Патриарх Кирилл // Русская Православная Церковь (официальный сайт Московского Патриархата) [Электронный ресурс]. – 2015. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3960558.html>. – Дата доступа: 07.04.2015.
3. Ильин, Н. П. Трагедия русской философии / Н. П. Ильин. – М., 2008. (Библиотека истории и культуры).

1.4 Крещение Руси и роль христианства в становлении восточнославянской цивилизации

КРЕЩЕНИЕ РУСИ И ФОРМИРОВАНИЕ СЛАВЯНСКОЙ И ЕВРАЗИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИЙ

С. Н. Пушкин

С помощью реформированного язычества князю Владимиру Святославовичу не удалось решить проблему преодоления сепаратизма местных князей. И хотя оно представляла собой попытку укрепления власти киевского князя, политеизм на Руси уже исчерпал свои потенциальные возможности. Владимир стремился создать религию, соответствующую новым социально-экономическим отношениям. Но язычество оказалось не в состоянии столь быстро эволюционировать, а потому не могло обеспечить идеологическое обоснование формирующейся на Руси цивилизации. Не успевая за развитием восточнославянского общества, оно не соответствовало процессам его социальной дифференциации. Необходимо было заимствовать готовые образцы монотеизма, количество которых, однако, было весьма ограниченным. Русь могла избрать ислам волжско-камских булгар, западное и византийское христианство. Однако потенциальные возможности ислама значительно уступали христианству.

Постоянно возрастающее влияние византийского христианства на Руси не исключало ее контактов с западным христианством. До середины XI в. взаимоотношения Киевской Руси с государствами Западной Европы были достаточно оживленными. Западная церковь предпринимает активные попытки утвердиться в одном из крупнейших государств Восточной Европы.

И, тем не менее, визиты западных посольств не принесли сколько-нибудь существенных результатов. Киевские князья в значительно большей мере контактировали с Константинополем, чем с Римом, никто из них так и не посетил центр западного христианства. В результате византийская цивилизация оказывает на Русь значительно большее влияние, чем цивилизация западная. И весьма показательно, что оживление контактов Руси с Римом происходило преимущественно в периоды обострения восточнославянско-византийских отношений. И князь Владимир сделал свой выбор, осуществив в конце X в. религиозную реформу, заложившую идейные основы восточнославянской цивилизации.

Однако язычество Древней Руси, достигшее к этому времени апогея своего развития, так и не было полностью вытеснено христианством. Напротив, утверждает академик Б. А. Рыбаков, языческая система «в противоборстве с появившимся христианством... стала напряженно совершенствоваться» [1, с. 458]. Формируется двоеверие, сочетающее весьма разнородные и противоречивые воззрения византийского христианства и восточнославянского язычества. Хотя у них имелось и много похожих религиозных идей. По мнению известного церковного историка Е. Е. Голубинского, христианизация Руси началась «не только с перенесения в христианство части прежних языческих верований, но и соединения язычества с христианством как целой веры, или просто присоединения вновь принятого христианства к прежнему язычеству» [2, с. 836]. В результате в политеизм восточнославянского язычества активно внедряется монотеизм византийского христианства.

Все это явилось не только одной из важнейших причин принятия Русью византийского христианства, которое вскоре во многом благодаря язычеству трансформируется в христианство восточнославянское, но и позволяет заложить прочные основы собственной цивилизации. Ибо двоеверие не сводилось только к взаимовлиянию верований и обрядов, но и оказало большое влияние на формирование восточнославянской культуры. На Руси образовался не только восточнохристианско-языческий синкретизм, но и во многом аналогичная ему культура. Многие дошедшие до нас памятники той эпохи, так или иначе, содержат элементы и христианства, и язычества. В частности, археологи постоянно обнаруживают различные предметы (бляхи-талисманы, «змеевики» и т. д.), на которых языческая и христианская символика как бы «дополняют» одна другую. А поэтому на Руси была создана оригинальная восточнославянская культура, породившая самобытную восточнославянскую цивилизацию.

И вместе с тем принятие Святым равноапостольным князем Владимиром византийского христианства имело и некоторые негативные последствия для восточнославянских народов в их историческом будущем. Избирая его во времена для Византии более или менее благополучные, киевский князь не мог предвидеть, что уже в XII–XIII вв. она уступит свои ведущие позиции принявшей католицизм Западной Европе. И это будет все

более отделять и отдалять ее от Западной Европы. И если у восточных славян менталитет формировался во многом на основе православного мистицизма, то у западноевропейских народов – на основе католического рационализма. Все это порождало необходимость разрешения противоречий, накапливающихся между восточнославянской и западноевропейской цивилизациями, на которые указывали и многие представители русской философской мысли, прежде всего, консервативного направления.

Так, основывающиеся на идеях самобытности и своеобразия России и Западной Европы славянофилы, вполне определенно высказывались о принципиальных отличиях, объективно существующих между ними. И «как бы враждебно и недоверчиво ни относились друг к другу западные исповедания, а народы, принадлежащие к ним, все-таки чувствуют себя более или менее равноправными, – утверждает в этой связи один из основателей славянофильства А. С. Хомяков, – Они образуют как бы одно семейство. История Европы – их общая жизнь; современная цивилизация – плод их общих усилий» [3, с. 103]. Обосновывая в этой связи преимущества православия над католицизмом и протестантизмом, славянофилы в первом случае в качестве важнейшей гносеологической характеристики определяют разумность, а во втором – рассудочность или рационализм. Причем, под разумностью ими понимается непосредственное, совершенное познание, объединяющее рассудок, волю, чувства, воображение; а под рационализмом – одностороннее, формальное, логическое познание рассудка. Поэтому, полагали они, в России общество представляет собой организм, а в Западной Европе – механизм, что в конечном итоге обуславливает две самостоятельных системы образования, просвещения, две цивилизации.

В отличие от славянофилов, во многом развивающие их взгляды евразийцы активно пишут уже не о славянской, а евразийской цивилизации. И в этой связи они говорят о Московской Руси как о продолжении не Киевской Руси, а Золотой Орды. Неудивительно, что у них московские цари – продолжатели дела отнюдь не киевских князей, а монголо-татарских ханов. Евразийцы убеждены, что для разрозненных княжеств удельно-вечевой Руси, явно неспособных сохранить свою национальную независимость, монголо-татарское порабощение было несомненным благом. Ибо история западных регионов России неизбежно свидетельствует, что в случае ее католического порабощения Запад не только бы поработил ее тело, но и вынул бы из нее и душу. Сравнивая в этой связи наследие, оставленное потомкам Даниилом Галицким и Александром Невским, евразийские мыслители в качестве результатов литовско-польского и монголо-татарского владычеств обычно отмечают латинское рабство западной Руси (ныне Западной Украины) и независимость государства Российского. Неудивительно, что в настоящее время на Украине так популярны идеи евроинтеграции. В последнее время их постоянно провозглашают во многих (главным образом западных) городах этой страны.

Евразийцы отмечали, что формирующееся и крепнущее в эпоху

монголо-татарского нашествия Московское княжество стало «месторазвитием», откуда и начался процесс созидания России-Евразии. Здесь не только активно происходило собирание византийского и монголо-татарского наследия, но и не приемлющей латинства «русскости». Благодаря этим обстоятельствам именно в Московской Руси и сложились благоприятные условия для развития отечественной цивилизации. Там она получает реальные возможности для широкого развития, как в Европе, так и в Азии. Из русской она трансформируется в евразийскую. Втянутая «в общий ход евразийских событий», Московская Русь смогла «принять на себя общевразийскую объединительную роль». Поэтому русская история, по Савицкому, «до XV века была историей одного из провинциальных углов евразийского мира (и только после XV века стала играть общевразийскую роль)» [4, с. 125]. Ибо пока московские князья «собирали» лишь русские земли, они были «сепаратистами», «провинциальными губернаторами», а не носителями общенациональной государственной власти, представителями активно противостоящей западной цивилизации цивилизации евразийской.

Литература и источники

1. Рыбаков, Б. А. Язычество Древней Руси / Б. А. Рыбаков. – М., 1988.
2. Голубинский, Е. Е. История Русской церкви / Е. Е. Голубинский. – Т.1. – Ч.2. – М., 1904.
3. Хомяков, А. С. Полное собрание сочинений / А. С. Хомяков. –Т.2. – М., 1900.
4. Савицкий, П. Н. Континент Евразия / П. Н. Савицкий. – М., 1997.

РЕЛИГИЯ И СТАНОВЛЕНИЕ РЕЛИГИОЗНОГО ПРАВА В ДРЕВНЕЙ РУСИ

В. В. Старостенко

Мирное сосуществование в современной Беларуси различных конфессий – развитие толерантности как части традиций вероисповедных отношений, складывавшихся на белорусских землях с древнейшего периода отечественной истории.

Наиболее древней и длительной по времени существования формой религиозной культуры на территории Беларуси является восточнославянский политеизм, или язычество. Язычество, как совокупность религиозно-мифологических представлений населения дохристианской эпохи, играло роль этнической, родовой веры. Политеизм требовал почитания богов и соблюдения религиозных традиций, но фактически исключал из сферы общественной жизни практику религиозного эксклюзивизма, поэтому естественным следствием языческого плюралистического мировоззрения являлась веротерпимость.

Язычество сохраняло официальный статус в Киевской Руси до 988 г., когда в результате второй религиозной реформы Владимира было введено

христианство. В дальнейшем многие языческие традиции обрели христианскую окраску, слились с новой религиозной культурой. Но, утратив былое влияние, прежние культы не были забыты, трансформировались в предания и народные праздники. Некоторые традиции эпохи политеизма, прежде всего Радуница, соблюдается и в современной Беларуси, составляя конкуренцию церковным праздникам.

Религиозная реформа 988 г. является чрезвычайно важной вехой отечественной истории религии, но не стала краткосрочной сменой вероисповедной парадигмы населения. Утверждалось христианство разными, в том числе насильственными мерами. Население Киева было принуждено к крещению князем Владимиром («Аще не обрящеться кто завтра на реце, богатъ ли, убогъ, или нищъ, ли работникъ, противень мне да будеть»), а о крещении новгородцев сохранилась поговорка, что «Путья крестил их мечом, а Добрыня огнем». В реальной исторической практике восточных славян имело место длительное сосуществование прежних языческих и новых христианских представлений («двоеверие»). В конечном итоге оно привело к синтезу дохристианских традиций и ортодоксального византизма, результатом которого стало специфическое восточнославянское православие. При этом древние «поганские» верования и представления устойчиво сохранялись в культуре простого народа. Даже более чем через столетие после официального введения христианства «Повесть временных лет» сообщала, что население Руси отдает предпочтение не молитвам и храмам, а языческим игрищам, а простолюдины могут чураться лиц духовного сословия.

Имела свою специфику христианизация белорусских земель. Полагают, что она носила относительно мирный характер. Во всяком случае, источники о фактах насильственного введения новой религии умалчивают. С конца X в. в течение нескольких столетий на территории Беларуси сосуществуют язычество и христианство. Воплощением языческо-христианского дуализма стал созданный в «Слове о полку Игореве» образ Всеслава Полоцкого – Чародея. Длительное сосуществование «поганства» и христианства стало одним из факторов становления толерантности белорусов.

Введение христианства, ставшего с конца X в. государственной религией и важнейшей частью официальной идеологии Древней Руси, способствовало распространению образованности, изданию рукописных книг, развитию литературы и письменности, становлению определенной системы философской, общественно-политической, этической и эстетической мысли. Вместе с тем на смену прежнему конфессиональному плюрализму приходит религиозный эксклюзивизм. Христианство стало рассматриваться единственной истинной религией, лишь принадлежность к христианской (православной) церкви обеспечивала пользование полнотой гражданских прав, в их сословном измерении [1].

Новая система государственно-конфессиональных отношений

утверждалась законодательно. Ее основы были заложены великокняжескими церковными уставами Владимира и Ярослава. Первоначальной основой Устава князя Владимира являлась грамота, распространяющая действие византийского Номоканона (сборника светских и церковных законов) на «Русскую» церковь. Затем к этой подтвердительной грамоте были присоединены статьи, в которых давался более крупный, чем в Византии, перечень лиц и дел, подлежащих церковному суду. В дальнейшем в Уставе, приписываемом Ярославу Владимировичу, перечень дел, подлежавших суду церкви, был еще более расширен. Уставы определяли социальное положение церкви, права и привилегии ее служителей. К ведению церкви был отнесен надзор за соблюдением норм морали, включая охрану семейно-брачных и других устоев феодального общества [2, с. 235–285]. Местные князья издавали собственные уставы, закрепляющие их союз с церковью на основе дарованных ей прав. Примером такого рода документов служат смоленские уставные грамоты.

В период феодальной раздробленности, после распада Киевской Руси и установления над частью «русских» земель со второй четверти XIII в. монгольского владычества, важными источниками действующего церковного права стали особые жалованные грамоты, так называемые ярлыки, которые монгольские ханы выдавали митрополитам «Русской церкви». Подчиненность «Русской церкви» владычеству ханов выражалась в том, что митрополиты должны были ездить в Орду за милостивыми ярлыками и давать за них дорогие подарки хану, его женам и двору. Примечательно то, что ярлыки не только подтверждают прежние права «русской» духовной иерархии, но и значительно расширяют их. Общее содержание ханских ярлыков, данных «русским» митрополитам, заключается в установлении неприкосновенности веры, богослужения и имущества церкви; в освобождении духовенства от всякого рода податей и повинностей, и предоставлении духовным властям права осуществлять независимый от светских властей церковный суд. В значительной мере эти нормы вытекали из основного государственного закона монголов, составленного Чингисханом, согласно которому духовенство всех религий освобождалось от всех податей и повинностей. Общим обоснованием выдачи ярлыков была норма «да правым сердцем молят Бога и за наше племя без печали и благословляют нас» [3, с. 9–16].

Литература и источники

1. История религии и свободы совести в Беларуси в документах и материалах: пособие: в 4 ч. – Ч. 1: От Древней Руси до конца XVI в. / Авт.-сост. В. В. Старостенко. – Могилев, 2014.
2. Памятники русского права / Под ред. С. В. Юшкова. Вып. 1: Памятники права Киевского государства X–XII вв. / Сост. А. А. Зимин. – Москва, 1952.

3. Сборник памятниковъ по истории церковнаго права, преимущественно русскаго, кончая временемъ Петра Великаго / Сост. В. Н. Бенешевичъ. – Петроградъ, 1915. – Вып. II.

ФУНКЦИОНАЛЬНЫЙ СТАТУС ПРАВОСЛАВНОЙ МОРАЛИ В КУЛЬТУРЕ ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

Н. Г. Севостьянова

Современная проблематизация развития восточнославянского сообщества повышает актуальность исследования тех форм мировоззрения, которые связаны с традицией, преемственностью и согласованием различных эталонов духовного опыта в самобытном прошлом и символически едином настоящем русского, белорусского, украинского народов. К ряду таких устоев бесспорно относится православная мораль – генетический феномен и семантический регулятив культурной традиции восточных славян, самоценная репрезентация религиозной духовности. Выступая духовным аналогом исторического бытия народов в прошлом, настоящем и будущем, православная мораль сохраняет высокий авторитет жизнеучения в современных поликонфессиональных и полиэтничных восточнославянских обществах.

Функциональный статус православной морали определен ее поливалентным характером как единством сотериологической и ригористической семантики, благодаря которому обеспечивается содержательная и культурно-историческая интегративность духовно-нравственного опыта в культуре восточных славян. Речь идет о взаимодополнительности нравственных ценностей православия, рецептивных и автохтонных, канонических и оязыченных, в условиях киевского периода генезиса христианской морали.

Культурогенный функциональный статус православной морали напрямую связан с процессами формирования государственности, церковности, письменности, книжности восточных славян; с возвышением нравственных идеалов традиционной духовности; с преодолением кризисов идентичности. Культурогенные свойства православной морали раскрываются в ее социальных подосновах: язычестве, византизме (греко-византийский тип ортодоксии, болгаро-византийский перевод Библии, афоно-византийский исихазм), евразийстве.

Обретение конфессиональной идентичности по греко-византийскому типу ортодоксии имело подосновой языческое мировоззрение восточных славян, совместимое с выбором моральной веры и онтологической сотериологии православия; обрядностью нравоисповедания и богородичным культом. Православный Символ веры отвечал внутренним и внешним тенденциям развития культуры восточных славян: содержал идею патриотической зависимости Церкви от государства; способствовал

централизации власти; допускал богослужение на языке страны, совпадал с автохтонными архетипами, обеспечивал адекватность суперэтнуса христианскому миру и стимулы формирования национального самосознания.

Восточнославянская духовность восприняла именно этическую последовательность православного христианства с его главной заповедью любви даже к своим врагам (уничтожения врагов отечества, гнушения врагами Божьими) и внутреннего преображения. Это во многом определило богатство морального наследия: идеалы патриотизма и служения, соборности и справедливости, милосердия и сострадания, долготерпения и нестяжания.

Событие Крещения Руси разнопланово отражено в научной литературе. В систематической истории Русской Православной Церкви (А. В. Карташев) первоучителем русского христианства назван апостол Андрей. «Повесть временных лет» (Начальная летопись) указывает на первоучителя апостола Павла, а в специальной литературе русское православие нередко называется иоанновым христианством.

Сопоставляя летописные материалы, А. В. Карташев выделяет пять крещений русского народа: при апостоле Андрее; при Кирилле и Мефодии; при патриархе Фотии; при княгине Ольге; при князе Владимире. Наряду с этим «зарождавшаяся русская государственность прошла несколько фаз инородного засиления: 1) государство греко-римское, 2) готское, 3) аварское, 4) хазарское, 5) варяжское и только 6) свое, русское» [1, с. 93]. К тому же, с первых веков христианство распространялось на исконные славянские земли через культурный мост к Византии (Скифию и Крым) посредством греков, тиверцев, угличей, готов.

В «Повести временных лет» событие крещения Руси излагается под 988 г. Сам же великий киевский князь Владимир, по свидетельствам писателей XI в., лично крестился еще в 987 г. и, вероятно, у себя дома, в Василеве. «Начальная летопись» связывает крещение Владимира и с его стремлением жениться на сестре царей Константинопольских (Василия и Константина) Анне; и с болезнью глаз, и с тайной личного обращения; и с целью укрепления великокняжеской власти. В Лаврентьевском списке «Повести временных лет» под 986 г. излагается процесс «испытания вер» и «выбора веры» великим князем Владимиром Святославовичем. «Сказали же бояре: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей» [2, с. 186].

Впоследствии сотериологическая семантика православной морали способствовала содержательной интегративности духовно-нравственного опыта в культуре восточных славян. Это показывают, в частности, монодуальные догматы нераздельности и неслиянности божественного и человеческого, благодати и свободы, любви к грешнику и ненависти ко греху, света во тьме, данности и заданности эталонов духовного опыта, смиренной веры.

Культуротворческий функциональный статус православной морали раскрывается сквозь призму византизма и евразийства, в которых выражается уникальная восточно-западная природа нравственной традиции восточных славян. Опосредование религиозной морали в процессах идентичности выполняют архетипы духовного опыта, диалектика канонического и неканонического, автохтонного и рецептивного в культуре, а также многоплановая толерантность, вариативность которой в диапазоне приемлемости многообразия от индифферентизма до радикализма периодически вызывает кризис мировоззренческого самоопределения и активизирует нравственные идеалы традиционной православной духовности.

Консолидирующий функциональный статус православной морали выражается в ее многочисленных историко-культурных конверсиях как внутренних сил самосохранения в условиях традиционных (религиозных и светских) и нетрадиционных метаморфоз духовности.

Вобравшая в себя названные интенции, православная мораль является ресурсом и преимуществом восточнославянского сообщества, показывает возможности его духовного сплочения и уникального обратного влияния на мировые культурные и философские процессы.

Литература и источники

1. Карташев, А. В. История Русской Церкви: в 2 т. Т.1 / А. В. Карташев. – М., 2000.
2. Повесть временных лет / Подгот. текста, пер., ст. и коммент. Д. С. Лихачева; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. 2-е изд., испр. и доп. – СПб., 1996.

ФЕНОМЕН КРЕЩЕНИЯ РУСИ КАК ПРАКТИКА СОЦИАЛЬНОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ

О. В. Кирницкий

Социальное конструирование сегодня можно охарактеризовать, как относительно новый концепт философско-методологического дискурса области пересечения прикладной науки и философской теории познания, что изучает активность субъекта в познавательной деятельности. Социальное конструирование как методологический подход представляется нам интересным для интерпретации такого явления, как крещение Руси. Последний феномен сформирован для «подтягивания» государства того времени под социокультурные «стандарты» христианского мира. Этот пример значим тем, что показывает: социальное конструирование актуально всегда, даже задолго до детального его описания Бергером и Н. Луманом, в широко известной работе о парадигмах конструирования реальности [1]. Рост численности населения, изменения характера экономической деятельности, пассионарные процессы миграции и освоения новых

территорий объективно требовали переформатирования всех сфер жизнедеятельности Руси. Конструирование единой матрицы социокультурной реальности для формирования «духа эпохи» играло центральную роль в любое историческое время. Сегодняшние процессы социального конструирования не являются исключением, и рассмотрение феномена крещения Руси может быть ярким примером этому утверждению.

Ключевым вопросом многих философских, политологических, социологических научных работ, часто определяющих эпоху, является выделения некой «шкалы измерения» социальной реальности. Т. Кун называл это «парадигмой». Через её научную призму и определялись ключевые «правила» изучения реальности. Таких возможных «делений» для последующего анализа может быть любое количество и выбрать одну «универсальную» невозможно. Так, общество можно рассмотреть в рамках «единиц измерения»: конвертируемые капиталы П. Бурдьё, ценности Дюркгейма, мир-системы Валлерстайна, множественные миры А. Шюца или *dasein*, во множественном числе его понимания, Хайдеггера. Тут и важен конструктивизм. Именно он позволяет комбинировать при изучении социума, исторического периода или феномена любые из вышеперечисленных «единиц измерений». В научных исследованиях это называется «поливариантность изучения». Почему для славянского мира важен вопрос крещения Руси в связи с вышесказанным? Потому что крещение как социальный акт заложило основу, от которой идут различные варианты конструирования сегодняшней социальной реальности. Это некая «точка бифуркации», заложившая возможные будущие «форматы» бытия.

Последние двести лет существования человечества оформили абсолютно иной по своей сути мир. Внедрение в повседневность научно-технических достижений, изменило структуру реальности: социум всё больше неразрывен с техникой, о чем говорил ещё М. Хайдеггер, а рост возможности пространственной, временной, информационной досягаемости человека в мире существенно вырос. Именно поэтому уже в эпоху Просвещения возникают, если можно так называть, целые дискуссии: что же считать «единицей конструирования» бытийной реальности человечества? В разные периоды актуализировались те или иные: от «абсолютного духа», «монад» и «материально-производственных отношений» до «множественных реальностей», «мир-систем» и «*dasein*». Каждый философ предлагал свой подход, вариант, основу, исходя из которых следует изучать бытийный мир для последующей организации его эпистемологического процесса. Событие крещения задавало общий вектор развития. В мировосприятии индивида того времени формировался единый мир (через единого Бога). Чтобы понять всю важность феномена крещения, следует семантику понятия «Бог» воспринимать ближе не к религиозному, а к древнегреческому смыслу понимания единицы, числа «один» у философов - пифагорейцев, как максимы простоты, ясности и чёткости для последующего включения в мыслительный процесс. Так крещение стало точкой зарождения

виртуальной «праосновы» для возможности существования единого смыслового пространства и интерпретаций, формулировок знаний, смыслов, востребованных до сегодня.

При этом не имеется в виду конструирование как возможность насильственного «монтирования» в бытие социума норм, правил, традиций, что выступают как взаимосвязанные элементы для формирования смысловой реальности. Такое «монтирование» присуще больше социальному манипулированию или пропаганде. Конструирование тем и отличается, что в нём важны логично, непротиворечиво созданные комбинации соотношений между правилами, нормами, традициями и последующими их трактовками для формирования текущей реальности. В XXI в. структура мира усложнилась настолько, что для изучения необходимо создавать теоретический конструкт нескольких теорий, подходов, парадигм для создания теоретической модели, максимально тождественной реальности.

Примером «сбоя» при конструировании реальности в христианстве может быть явление иконоборчества. Вследствие неверной трактовки заповедей, включенных в социальные интеракции, была создана реальность, в которой уничтожались ценнейшие фрески, мозаики, иконы. В то же время христианство на территории Руси, наложенное на язычество, создало свою специфику, в которой изначально избегались возможности подобных «сбоев» при конструировании реальности. Этим можно объяснить отсутствие на Руси иконоборчества, инквизиции, протестантизма. Только во второй половине XX в. исследователи начали детально интересоваться подобными «спецификами», что задают основания конструированию социальной реальности. Например, суть социальной реальности анализировалась в трудах А. Хеллер под категорией «человеческое условие». Именно под ней подразумевалось создание (конструирование) необходимых в социуме смыслов, порождённых взаимосвязью норм и правил [2, с. 46].

Ситуация с конструированием социальной реальности стала активизироваться в мировом масштабе после процессов секуляризации. Созданному христианством пространству для формирования социального бытия уже не хватало модели развития с помощью простой формулы «нормы, правила, традиции». Из-за отступившего тотального контроля церкви, поставившей некоторые социокультурные сферы вообще в тупик, как это случилось с хирургией, стала актуализироваться проблема соотношения смыслов и норм. Последние развили качество взаимодополняемости, что стало постоянным процессом. Нормы менялись, переформатировались, перетрактовывались и «тянули» за собой изменение смыслов как самых общих схем бытия. Именно так в XX в. стало возможно «монтирование» в конструкт реальности двух мировых войн. Но это было невозможно без включения в конструирование идеологии как феномена. Именно идеология стала связующим звеном, заменившим религию с её приматом морально-этического. Упомянутое «поле для конструирования реальности», сформированное христианством, задаёт своей основой всё

множество вариантов развития, сглаживая возможные «исторические недостатки». Если бы Русь пошла в формате развития исламского государства, то вариантов для формирования славянского мира сегодня было бы гораздо меньше. В исламских ближневосточных государствах как социальных конструктах подобную «злую шутку» при конструировании играет нефть. Именно она, предоставляя, по сути, бесконечную прибыль, позволяет конструировать исламский мир вокруг жёсткого религиозного «каркаса», культурно не способного на компромиссы. Это отбрасывает любую необходимость осуществления социального взаимодействия с западным миром, который ассоциируется со злом в понимании правоверного мусульманина. И такие заложенные «изначальные данные», как «жёсткая рамка» для конструирования, держат нефтяные страны в статусе сырьевых, несмотря на гигантские финансовые возможности для развития. Отсутствие прибыли из высокотехнологичных сфер перекрывается нефтеприбылью, позволяя арабам конструировать традиционный образ жизни, подобный их предкам.

Подводя итог, можно сказать, что почти всегда можно найти «точку бифуркации», которая заранее определяет широту границ конструирования той или иной «суперструктуры». И социальное конструирование позволяет подчеркнуть динамические, диалектические характеристики «суперструктур», повышает глубину изучения сложных динамических процессов в них.

Литература и источники

1. Бергер, П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995.
2. Heller, A. Can Everydey Life be Endangered? / A. Heller // Can Modernity Survive. – T. J. Press Ltd, Padstow, Cornwall, 1990.

ПРАВОСЛАВИЕ В ПЕРИОД РАЗЪЕДИНЕНИЯ РУСИ (XIII–XV вв.)

В. А. Теплова

Начавшийся в XII – середине XIII вв. процесс политического разъединения Руси изменил геополитическое и конфессиональное положение восточнославянских земель. Уже к середине XIII в. северо-восточная Русь оказалась в вассальной зависимости от Орды, а в XIV – начале XV вв. Полоцкая, Турово-Пинская, Витебская, Смоленская, земли Черной Руси, Северская земля, Волынь, Подолия и Киев – в составе Великого княжества Литовского. Червонная Русь в 1339–1340 гг. была присоединена к Польше. Судьба земель, составлявших наследие Великого князя Киевского Владимира, сложилась неодинаково.

Монголо-татарская оккупация восточных земель Руси существенно отличалась от литовско-польского владычества, с которым столкнулись юго-

западная Русь. Колонизовав северо-восточную Русь, завоеватели не обращали в свою веру ее жителей. Погромы разрушали лишь материальную культуру. На пепелищах вырастали новые храмы и города. Культура северо-восточной Руси в условиях иноземного ига, даже утрачивая лучшие свои достижения, оставалась самоидентичной, была ориентирована на домонгольскую культуру и продолжала ее традиции. Процесс собирания русских земель, проводимый Великими князьями Московскими в XIV в., сопровождался идеей о наследовании духовно-политического авторитета Византии. Своего апогея он достиг в конце XV в. при Великом князе Московском Иване III.

Иначе складывались отношения церкви и государства в Великом княжестве Литовском. Занимавшие великокняжеский стол князья литовские, начиная от Миндовга и кончая Ольгердом, как и подавляющее число их соплеменников, были язычниками, несмотря на временное пребывание в католичестве или православии. Привязанностью к язычеству правителей ВКЛ объясняется то обстоятельство, что в XIII – первой половине XIV вв. на «русских» землях Великого княжества Литовского строительство каменных храмов почти прекратилось, количество основанных монастырей было невелико. Посещение митрополитами Киевскими западнорусских епархий, уже проживавшими в северо-восточной Руси, было затруднено. Так, когда митрополит Алексей в 1358 г. приехал в Киев, входивший в сферу политического влияния Ольгерда, он был схвачен и посажен в темницу, из которой с трудом бежал. Православие для Великих князей Литовских оставалось лишь аргументом в борьбе за власть и не исключало гонений на православие. Именно в это время, три придворных князя литовского Ольгерда: Антоний, Евстафий и Иоанн – приняли мученическую кончину за исповедание православной веры (1347 г.). И, несмотря на то, что основы древнерусской государственности и православие являлись фундаментом формирования нового государственного объединения, они уже тогда не были тождественны. Не случайно в 1274 г. независимый «Смоленск предпочел добровольное присоединение к Золотой орде литовской оккупации... просил принять его в состав улуса Джучиева, чтобы получать помощь против посягательств Литвы, и на время стал щитом России... А ведь татары даже близко не подходили к Смоленску» [1, с. 485].

До присоединения к польской короне в 1340 г. Червоная Русь, сохраняя самостоятельность, имела возможность свободно общаться с Византией и западными странами. Однако после смерти последнего правящего представителя дома Рюриковичей польский король Казимир Великий фактически оккупировал эти земли, придав оккупации форму династической унии. Казимир оставил Галицкой земле полное самоуправление, удержал в ней все прежние законы и учреждения, выработанный веками общественный строй и полную свободу исповедания по обряду Восточной церкви [2, с. 15]. Однако на деле началась активная колонизация Галицкой Руси со стороны Польши. Основным средством полонизации края Казимир считал

распространение здесь католицизма. По инициативе Казимира в Галиции создаются католические епископские кафедры. Позже в Галицкую Русь вызываются братья-францисканцы для миссионерской деятельности среди «схизматиков», как теперь начинают называть здесь православных, которыми являлось все славянское население. В результате целенаправленной колонизации захваченных земель польско-католическое влияние к началу XV в. занимает в Галицкой Руси господствующее положение; православие превращается здесь в конфессию в лучшем случае терпимую, но чаще откровенно теснимую. Постепенно эта часть Руси утрачивает свою культурную и историческую идентичность, перетягивается в сферу влияния западноевропейской католической культуры, под воздействием которой здесь формируются особая внутренняя организация, обычаи, язык и т.д., так что «эта Русь... значительно отличалась от других русских земель» [2, с. 17].

Конфессиональная ситуация на землях ВКЛ резко меняется с принятием Кривской унии. Все литовцы, будучи язычниками, должны были принять католичество, им запрещалось вступать в браки с православными, «пока наперед русин или русинка не признает покорности Римской церкви». В 1387 г. в Вильно была учреждена Римско-католическая кафедра, пользовавшаяся покровительством Великих князей Литовских, ее юрисдикция распространялась не только на земли Литвы, но и на белорусско-украинские земли, бывшие земли Западной Руси. Православная знать, которая в большинстве своем происходила из белорусско-украинских земель, ставилась в неравное материально-экономическое положение по сравнению с феодалами католического вероисповедания. С Городельского привилея 1413 г. начинается дискриминация православного населения в политической сфере. В документах, сохранившихся от времени Ягайло и Витовта, христианами назывались только католики, православные храмы зачастую именовались синагогами. Витовт запретил строительство новых и ремонт обветшалых православных храмов на государственных землях. В это же время возникла и обсуждалась идея унии между православной и католической церквями. И только угроза разделения княжества на две части по религиозному признаку и образования на белорусско-украинских землях самостоятельного «Русского государства» с опорой на православную часть населения заставила Великих князей Литовских уравнивать в той или иной степени православное население с католическим (привилеи 1432 и 1434 гг.). Лишь одно очень важное положение Городельского привилея – право занимать высшие государственные должности – не было распространено на православных.

Так в XIV–XV вв. в белорусско-украинском ареале (бывшей юго-западной части Киевской Руси), наряду с геополитической кардинально меняется и конфессиональная ориентация, выполнявшая в эпоху средневековья цивилизационную, самоидентификационную и этногенетическую функцию. Белорусско-украинские земли входят в ареал

западноевропейской католической культуры (slaviaromana). В этих условиях отныне и на многие века православным жителям Великого княжества Литовского («западнорусам») предстоит сохранять и отстаивать свою культурную идентичность в конфессиональной, бытовой, языковой и проч. сферах, ярким проявлением которой является православная полемическая и богословская литература XVI–XVII вв. [3].

Трансформации единого древнерусского наследия и формирование новых политических, этноконфессиональных и культурных реалий, которые, в конечном итоге, привели к становлению современных восточнославянских наций и государств – России, Беларуси и Украины – важная исследовательская задача, которую еще предстоит решить историкам и культурологам.

Литература и источники

1. Гумилев, Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилев. – СПб., 2001.
2. Беднов, В. А. Православная Церковь в Польше и Литве (по Volumina Legume) / В. А. Беднов. – Минск, 2002.
3. Левшун, Л. В. О слове «преображенном» и слове «преобразующем» / Л. В. Левшун. – Минск, 2009. – Релігійнае пісьменства кірылічнай традыцыі XI–XV стст. – Мінск, 2013.

ПРОТИВОРЕЧИЯ РЕЛИГИОЗНОЙ КОММУНИКАЦИИ КИЕВСКОЙ РУСИ

М. В. Колинко

В своей статье мы коснемся очень значимого и драматического периода славянской истории. Оказавшись на перекрестке цивилизаций, Киевская Русь благодаря пути «из варяг в греки» стала пространством пересечения нескольких религиозно-культурных импульсов. Ее торговые коммуникации были преимущественно водными, транзитные пути проходили по важнейшим рекам Восточной Европы. Вовлеченность славян в трансъевропейскую торговлю вела к формированию атмосферы открытости и стремлению к межкультурным контактам. С берегов Балтики по североевропейскому вектору поступала информация о языческой религии скандинавов и культуре христианского мира. В силу постоянной транзитной военно-торговой деятельности славяне знакомились с жизнью Византии и Западной Европы, становились носителями обширных сведений о духовной культуре других государств. Торговые контакты с мусульманским миром, странами Прикаспийского бассейна открывали для Руси новое коммуникационное пространство. Конечно, торговцы и воины вряд ли подробно интересовались сущностными характеристиками монотеистических религий. Однако активное коммуникативное взаимодействие изменяло культурную ситуацию и восприятие других

религий как внутри торговой среды, так и в тех населенных пунктах, где останавливались отряды. Это подготовило почву для цивилизационного прорыва Киевской Руси.

В самом славянском государстве коммуникативное взаимодействие власти и общества осуществлялось по двум основным каналам – при помощи светского управленческого аппарата и церковных структур. В государственной и церковной политике после крещения Руси прослеживалась линия борьбы с политеистическими верованиями. Разрушались святилища, уничтожались идолы, что свидетельствовало о низвержении власти языческих богов и служителей жреческого культа как политической оппозиции княжеской власти.

Любую политическую систему (в том числе и киеворусскую) можно рассматривать как сеть коммуникаций и информационных потоков. Политическая коммуникация, по выражению Т. Гоббса, является «нервами государственного управления». Многие исследователи обращают внимание, что в Киевской Руси, как и в других традиционных обществах, символические, знаковые коммуникации в политике играли более значимую роль, чем в современных. «В силу неразвитости государственно-административной инфраструктуры, практического отсутствия дорог и слабого распространения письменности символические средства в политико-правовой коммуникации средневековой Руси выступают не только специфическим, но и основным способом объективации политических и правовых отношений» [2, с. 119].

Понимаемый как связывающее начало, символ не только несет закодированную информацию, но и является проводником в коммуникации. Через систему символов люди включаются в определенную сферу бытия. Символизм средневекового мышления приписывал всякой абстрактной идее обязательное предметное воплощение. Символы христианства (храм, крест и др.) легитимизировались как культурно-политический феномен древнеславянского общества, приучая людей к тому, что мир иерархичен и неизменен, неподвластен времени и неподвижен в своем устремлении к Богу. Стремление к единству и абсолютизм – эти характеристики христианского мировоззрения использовал князь Владимир для своей интегративной политики в сплочении земель русских.

Храм как политический символ выполнял и информационно-коммуникативную, и интегративную функцию. Храмы строились на местах языческих капищ, например, на киевских горах вместо идола Перуна была возведена церковь святого Василия. В молитве князя Владимира после крещения Руси есть такие слова: «Господи, повеле рубити церкви и поставляти по местомъ: иде же стояху кумиры» (цит. по: [2, с. 124]). Такие действия были способом отрицания прежних верований. Происходила демонстративная мена языческой символики на христианскую. Подобный феномен наблюдался в европейской культуре при переходе от античности к христианскому миру. Например, Пантеон, выстроенный римским

императором Адрианом в 118 г., был превращен в христианский храм (поэтому сохранился в отличие от многих других античных культовых зданий, разобранных на камни для строительства). Он символизировал переход западной цивилизации от политеизма к монотеизму.

Межрелигиозные контакты в культурной системе Киевской Руси можно охарактеризовать как оппозиционные отношения политеистического и монотеистического мировоззрения. Взаимодействие архаических верований как представлений «домашнего мира» с «чужим», привнесенным извне христианством можно представить как «наложение» этих мировоззренческих систем, как отмечает исследователь религии А. В. Карпов. Кто осознавал их оппозиционность, тот «либо признавал христианские идеи, отвергая языческие, либо вовсе не принимал христианства. В случае отсутствия понимания несовместимости тех или иных вероучительных принципов христианства и архаических верований возникали явления синкретической религиозности, но чаще всего элементы языческой традиции «встраивались» в религиозное сознание христианизируемого общества, приобретая в нем автономное и «самодостаточное» положение» [1, с. 18].

Используя классификацию типов мироотношения, предложенную В. С. Библером, отметим, что язычество как «эйдетический» тип мироотношения формирует человека, пребывающего в единстве с миром, Космосом. Христианство является «причастным» типом мироотношения, представляющим человека как духовное существо, связанное с Абсолютом. Если В. С. Библер видит диалоговую логику во взаимоотношении этих двух типов, то мы можем предположить их иерархическую (в силу своей разной направленности и предметности) соотнесенность. В славянской культуре времен князя Владимира где явно, а где латентно присутствовали оба этих типа в разных пропорциях и формах своего осуществления. Они тесно переплетались, создавая уникальное видение мира. Христианизация под влиянием языческих представлений и старых культурных символов персонифицировала силы природы в сложную космографию. Политический киеворусский мир, опираясь на эти представления, выстраивал свою социальную иерархию.

Осознание конфессионального единства стало признаком политической общности средневековой Руси. Однако сложность распространения христианства в народной среде отражает нелинейность коммуникативных процессов в Киевской Руси. Домашний мир славян сохранял веру в домовых и леших, ритуалы языческих праздников, связанных с временами года. У политической элиты не было механизмов контроля и управления этой сферой религиозной коммуникации. Вероятно, они также считали, что данные верования не составляют оппозиции христианству. Поэтому языческие аграрные весенне-летние праздники были соединены с событиями христианского календаря. Таким образом, домашняя, внутрисемейная религиозная коммуникация встраивалась в официальное,

подверженное христианизации политическое пространство.

Христианство стало для государства важным каналом межкультурного и политического общения, помогло подняться до уровня других народов, обладающих письменной коммуникацией. Расширились культурные горизонты. Будучи византийским феноменом, оно распространяло греческий символический мир, усиливало влияние греческой культуры. С одной стороны, это явление можно истолковать как навязывание чужого символического мира, а с другой, оно открывало новые перспективы в укреплении социально-экономических связей, управлении и культурном развитии.

Переходный характер культурного периода христианизации Руси на первый план выводит идентификационную, презентативную, упорядочивающую и интегрирующую функции символических систем, задействованных в политике князя Владимира. Христианские символы сыграли значимую роль в формировании, фиксации и самовоспроизведении новой киеворусской идентичности. Язычество смещалось на периферию культурной жизни. Христианский образ культуры был основан на радикально «чужом» для язычества восприятии мира, но он усиливал содержательные возможности развития древнеславянского общества.

Литература и источники

1. Карпов, А. В. Основные тенденции взаимодействия христианства и архаических верований в культуре Древней Руси: автореф. дис. ... канд. филос. наук: 09.00.13 / А. В. Карпов. – СПб., 2003.
2. Фалалеева, И. Н. Политико-правовая система Древней Руси IX–XI вв. / И. Н. Фалалеева. – Волгоград, 2003.

ОСОБЕННОСТИ ХРИСТИАНИЗАЦИИ БЕЛОРУССКИХ ЗЕМЕЛЬ

Е. А. Хмеленок

Становление специфических особенностей древнебелорусского этноса осуществлялось на протяжении долгого периода времени. В процессе историко-культурной динамики изменения претерпевали различные феномены человеческого бытия, включая и формы взаимоотношения общества и природы. Архаическое мировоззрение белорусов основывалось на персонификации природных явлений, представлениях о самоценности природы, о ее активном и соразмерном человеческому статусе в структуре Универсума. На протяжении длительного времени традиционное мировоззрение прошло сложный путь от простейшей адаптации к окружающей среде до сложноструктурированной модели мировосприятия, основанной на жесткой аксиологической системе.

Новый импульс в развитии древнебелорусского региона был задан принятием византийской (православной духовности), что явилось истоком

духовного синтеза западной и восточной культурных традиций. Христианизация земель – не единовременный процесс. Приобщение к новому мировоззрению растянулось на несколько столетий и имело свои особенности. Если Киев крестили «огнем и мечом», то на белорусских землях этот процесс шел более спокойно, и практически без серьезных выступлений в поддержку языческих верований. Возможно, только в Турове все проходило более напряженно и сопровождалось кровавыми событиями. Об этом сохранилась память в местных сказаниях о мученике Дионисии и крестах, что приплыли по Припяти, воды которой превратились в кровь [5, с. 18].

После принятия христианства в качестве государственной религии на древнебелорусских землях сложилось уникальное сочетание княжеской христианской культуры и традиционных народных верований. Новая официальная религия получила свое распространение преимущественно среди знати и городского населения. Однако в сельской среде еще достаточно долгое время сохранялось языческое мировоззрение, что было связано с аграрным характером производства, патриархальным укладом и зависимостью от природно-климатических условий региона. В литературе даже высказываются предположения, что архаическая идеология (вероятнее всего вместе с христианством) была признана официальной и открыто практиковалась при Полоцком княжеском дворе вплоть до XII в. [3, с. 50–51].

Для православной версии христианства, представленной в византийской традиции, был характерен глубинный синтетизм, проявляющий себя в единстве Бога, человека и природы. Такая идея, отраженная в принципе соборности, оказалась весьма созвучной с традиционными архаическими верованиями, поэтому и не вызвала острой конфронтации у населения. Христианская духовность способствовала переосмыслению аксиологических систем внутри парадигмально нового видения мира, которое было соотнесено с многовековой земледельческой практикой и его символической сферой. Во многом такая позиция объясняется достаточно произвольным истолкованием Византийского религиозного канона, который для его более легкого принятия восточнославянской культурой широко впитал в себя природную символику и аграрную обрядность. Но, несмотря на все инновации, привнесенные христианским мировоззрением, в сознании человека по-прежнему сохранилась сверхъестественная, символическая интерпретация природных событий, что отчетливо наблюдается в более поздних напластованиях календарно-аграрного фольклора. Природа начинает оцениваться с позиций эстетического восприятия божественного создания, гармонического и соразмерного, соблюдающего установленные Богом закономерности. Конечно, в культуре древней Руси столкнулись и тесно переплелись первобытное природное язычество православный аскетизм и устремленность к потустороннему миру [1].

Несомненно, такое гармоничное соединение восточно-христианской духовности с традиционными аграрными верованиями породило, говоря словами Н. А. Бердяева, «религию земли», которая глубоко укоренена в славянской душе и связана с почитанием Богородицы как олицетворения великой матери-земли, последней заступницы перед всем мирозданием. По мнению философа, «народ более чувствовал близость Богородицы-Заступницы, чем Христа. Христос – Царь Небесный, земной образ Его мало выражен. Личное воплощение получает только мать-земля» [2, с. 34–35].

Очевидно, что выбор православного вероучения не был случайным. Совместимость его фундаментальных ценностей и архетипов восточнославянского сознания была настолько органичной и естественной, что приобщение к христианским ценностям на белорусских территориях проходило при сохранении наиболее значимых элементов традиционного культурного наследия, а это, безусловно, содействовало укреплению национальной самобытности, зачастую предохраняло от ассимиляции другими народностями.

Еще одним немаловажным аспектом христианизации белорусских земель и приобщения к византийскому духовному наследию явилось стимулирование быстрого развития культуры и искусства. Как правильно подчеркивал Ю. Н. Лотман, такие резкие внешние вторжения «не меняют внутреннюю динамику культуры, а выводят ее из состояния дремотного равновесия... ее внутренние потенциалы, которые без такого вторжения могут либо пребывать в состоянии взаимно тормозящего равновесия или развиваться слишком медленно» [4, с. 227–228].

Благодаря просветительской деятельности братьев Кирилла и Мефодия на территории древней Руси распространяется письменность и зарождается летописание, появляются первые рукописные книги, возникает каменное зодчество, иконопись и другие виды искусства. Первыми просветителями проводилась большая работа по переводу на старославянский язык многих произведений византийских богословов, поэтому можно говорить о том, что изначально христианство на древние белорусские земли пришло на понятном для населения славянском языке. Несомненно, во многом благодаря этому православие не ассоциировалось с чем-то иным, чужеродным, и было достаточно спокойно воспринято на Руси. Более того, православие допускало богослужения на национальных языках, что определенным образом препятствовало отчуждению нового мировоззрения и культуры, а духовенство прилагало усилия для распространения письменности и летописания на древней Руси. Поэтому православные храмы и в особенности монастыри становятся центрами культурной и духовной жизни, а также просвещения.

Таким образом, можно говорить о том, что христианизация древних белорусских земель породила уникальный культурный феномен, основанный на гармоничном единстве фундаментальных идей православия и традиционного уклада жизни. Поэтому можно выделить три характерные

черты данного процесса, которые отразились и на формировании национального менталитета. Прежде всего, необходимо подчеркнуть эволюционный путь принятия новой духовности. На древнебелорусской территории не было тех кровавых столкновений, которые фиксировались в других восточнославянских регионах. Созвучные традиционным верованиям христианские мотивы и сюжеты органично вписывались в существующую систему ценностей, а христианские святые принимали на себя функции языческих богов.

Другим фактором, оказавшим влияние на формирование ментальности являлось совмещение на одной территории различных религиозных верований. Белорусские земли не знали опустошительных войн на религиозной почве, а конфессиональное разнообразие способствовало зарождению толерантности и веротерпимости как базовых характеристик сознания и самосознания нации.

Третий аспект заключается в том, что на территории Беларуси сформировалась уникальная система «двоеверия», основанная на гармоничном сосуществовании христианского мировоззрения и традиционных языческих верований, которое фиксировалось в отдельных регионах вплоть до XX века. В настоящее время наблюдается возврат к традиционным мировоззренческим ориентирам как средству сохранения национальной идентичности в глобальном мире, а также движущей силе сплочения современного белорусского общества.

Литература и источники

1. Бердяев, Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма / Н. А. Бердяев. – Париж, 1955.
2. Бердяев, Н. А. Русская идея / Н. А. Бердяев. – СПб., 2008.
3. Лобач, У. Да пытання аб хрышчэнні Полацкай Крыўі / У. Лобач // Беларусь у сістэме трансэўрапейскіх сувязяў у I тыс. да н. э.: тэзісы дакладаў і паведамленні міжнарод. канф., Мінск, 12–15 сакавіка 1996 г. – Мінск, 1996. – С. 49–51.
4. Лотман, Ю. Н. Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении / Ю. Н. Лотман // Византия и Русь / отв. ред. Г. К. Вагнер. – М., 1989. – С. 227–236.
5. Мельнікаў, А. А. Кірыл, епіскап Тураўскі: Жаццё. Спадчына. Светапогляд / А. А. Мельнікаў. – Мінск, 2000.

ЗАРОЖДЕНИЕ ХРИСТИАНСКОГО ПАЛОМНИЧЕСТВА НА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИХ ЗЕМЛЯХ

Д. М. Зайцев

Хождение верующих к святым местам известно еще с дохристианских времен, хотя само слово «паломник» непосредственно связано с пальмовой ветвью, с которой адепты христианской веры встречали Иисуса Христа в Святом городе. Впоследствии паломничеством стали именовать и хождение верующих с целью молитвы, и поклонения сакральным местам, связанным как со Спасителем, Девой Марией, апостолами и святыми, так и с целебными источниками, чудотворными иконами. Синонимами слова «паломничество» можно назвать странничество, поклонничество, богомолье, встречавшиеся в творениях отцов Церкви, богословской и церковно-исторической литературе.

Христианское паломничество занимает одно из важнейших мест в восточнославянской культуре и составляет неотъемлемую часть православного вероисповедания. По словам митрополита Кирилла, будущего Святейшего Патриарха Московского и всея Руси, «издревле паломничество по святым местам являлось одной из наиболее важных душеспасительных традиций русского народа» [1, с. 3]. Этой традиции более тысячи лет, со времени проникновения христианства на восточнославянские земли, еще до крещения Руси князем Владимиром.

Вспоминается знаменитое путешествие княгини Ольги в Царьград (Константинополь) в 950-е гг., где она поклонялась святыням и приняла крещение с именем Елена. Согласно Никоновской летописи, в 1001 г. Киевским князем Владимиром Святославичем было отправлено посольство по христианским местам: «Посла Володимер гостей своих аки в послех в Рим, а других во Иерусалим, и в Египет, и Вавилон, саглядати земель их, и обычаев их» [2]. В летописях также упоминаются путешествия преподобного Антония Печерского на Афон, принявшего там монашеский постриг, знатного новгородца Добрыни Ядрейковича, боярина Варлаама Вышаты на Ближний Восток, ритора и врача великого князя Владимира Иоанна Полоцкого, первого игумена Киево-Печерского монастыря преподобного Варлаама, дважды совершившего паломничество на православный Восток.

В конце XI в. жена князя Владимира Всеволодовича Мономаха Гида Харальдовна отправилась в благочестивое паломничество в Иерусалим. В начале XII в. совершил паломничество к святыням Вселенского Православия игумен Даниил, родоначальник жанра хождений в древнерусской литературе, автор знаменитого произведения «Житие и хоженье Даниила Русьскыя Земли игумена». В Иерусалиме на празднике Пасхи одновременно с ним были «новгородцы и кияне и инии мнози». Преподобная Евфросиния Полоцкая также отправилась в Константинополь и Иерусалим. В ее Житии говорится, что она хотела «доитисвятаго града Иерусалима и поклонитися

гробу Господню и всемъ святымъ местомъ, видети и целовати, и тамо живот свои скончати» [3, с. 428]. При этом упоминается, что в Иерусалиме она обитала «в монастыре, называвшемся Русским и находившемся при церкви, выстроенной в честь и славу Пресвятой Богородицы». Следовательно, можно предположить, что уже во второй половине XII в. в Святой Земле существовала инфраструктура по приему паломников из Руси.

Житие преподобного Антония Дымского сообщает, что в начале 90-х гг. XII в. он «был послан по монастырскому делу в Константинополь к Вселенскому патриарху, посетил Святую Землю...», также сохранилась «Повесть о путешествии новгородского архиепископа святого Илии на бесе в Иерусалим».

А. М. Пентковский, доказывая популярность в Древней Руси путешествий в Святую Землю, писал: «О святых местах напоминали на Руси не только рассказы благочестивых паломников. Образ иерусалимского храма Воскресения повторяли литургические сосуды, называвшиеся «сионами» или «иерусалимами», наподобие сохранившихся большого и малого «иерусалимов» из Софийского собора в Новгороде» [4, с. 146]. Отражением паломнической темы является и образ Небесного Града Иерусалима, получивший развитие в древнерусской иконописи. Искусники вкладывали частички честных мощей святых Божьих праведников и других святынь, приносимых богомольцами из паломнических путешествий, в нательные иконы и кресты-реликварии (мощевики).

В первые годы после принятия христианства на Руси паломники направлялись, главным образом, в Константинополь, на Афон, в Иерусалим. Но в скором времени святой равноапостольный великий князь Владимир привез из Корсуни кресты, святые иконы, а также мощи Папы Римского святителя Климента, расположив их в Десятинной церкви Киева. К ним началось паломничество обращенного в христианство народа. В начале XII в. в Иоанновскую церковь Киева привозится перст св. Иоанна Предтечи, но особое значение для русского человека к этому времени приобретают отечественные объекты поклонения. Митрополит Макарий (Булгаков) пишет: «Но кроме этих святынь, принесенных к нам из других стран, Промыслу угодно было обрадовать и утешить юную Церковь Русскую открытием святых мощей в ее собственных недрах, прославить нетлением ее собственных чад. Разумеем мощи равноапостольной княгини Ольги и святых братьев-страстотерпцев Бориса и Глеба» [5, с. 295]. Наличие такой святыни как нетленные мощи равноапостольной княгини Ольги считалось свидетельством Божьей милости, к тому же у мощей святых князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, убитых в 1015 г., начали происходить знамения и чудеса.

Наибольшее количество сведений о паломничестве к русским святыням дают агиографические памятники и летописи. Для периода до монгольского нашествия такими являются Борисоглебский цикл, Киево-Печерский Патерик, Житие Леонтия Ростовского, Сказание о чудесах

Владимирской иконы Богородицы, древнейшие дошедшие до нас своды, сохранившиеся в Лаврентьевском и Ипатьевском списках. В первые века после крещения на Руси появились десятки монастырей, которые становятся объектами местного паломничества. Путешествие к ним всегда воспринималось как духовный и физический подвиг, поэтому на поклонение часто отправлялись пешком.

Паломнические путешествия, несомненно, влияли на христианизацию восточных славян, важную роль в них играли калики переходные, жизнь посвятившие на хождение с поклонением святым местам. Летописи хранят свидетельства о паломничестве в 60-е годы XII в. новгородских калик богомольцев в Святую Землю, принесших с собой обратно святыне мощи и реликвии, полученные в дар от Иерусалимского патриарха Иоанна VII. Персонажи калик переходных и странников в большом количестве встречаются в былинах, сказаниях, духовных стихах и других фольклорных произведениях в домонгольский период истории Древней Руси. Например, широко известна былина «О сорока каликах со каликою», вошедшая в сборник Кириши Данилова. При этом странники, калики и паломники в правовом отношении находились под защитой Церкви, «Церковный устав князя Владимира Святого» включает паломника «сторонника» в число «людей церковных».

Судя по письменным источникам, паломники были представлены в основном высшим слоем древнерусского общества: князьями, боярами, людьми духовного звания. Но иногда они посылали вместо себя слуг, предполагая, что общение с человеком, побывавшим в святых местах, дает возможность как бы совершить паломничество самому. Об этом пишет игумен Даниил в своем «Хождении...»: «Кто убо, слышавъ о местех сихъ святыхъ, поскорблъ бы сядушею и мыслиюкъ святымъ симъ местом и равну мзду приимут от Бога с теми, иже будутъ доходили святыхъ сихъ местъ» [6, с. 26]. Несомненно, существовало женское паломничество. К святыням приходили даже с грудными детьми. Например, на перенесении мощей св. Бориса и Глеба в 1072 г. люди «мнози пришли изъ областей своихъ, детескъ несуще».

Можно с уверенностью сказать, что деятельность и свидетельства паломников являют собой важнейший материал для исследования древнерусской христианской культуры, иногда оставаясь единственными источниками для исследования впоследствии разрушенных либо уничтоженных религиозных объектов.

Литература и источники

1. Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. В добрый путь! // Православный паломник. – № 1 (1). – М., 2001.
2. Карташов, А. В. Очерки по истории Русской Церкви. Том 1 / А. В. Карташов. – [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.klikovo.ru/db/book/msg/568> – Дата доступа: 03.04.2015.

3. Житие Евфросинии Полоцкой // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 12. – СПб., 2003.
4. Пентковский, А. М. Историко-литургический анализ повествования игумена Даниила «О свете НебеснемЪ, како сходитЪ ко Гробу Господню» / А. М. Пентковский. // Богословские труды. Сборник 35. – М., 1999.
5. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. История Русской Церкви. Кн. 2. – М., 1994.
6. Хождение игумена Даниила // Библиотека литературы Древней Руси. – Т. 4. – СПб., 1997.

1.5 Цивилизационный выбор в контексте философии и методологии исторического познания

О НЕКОТОРЫХ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКИХ ОСОБЕННОСТЯХ ПРОШЛОГО, НАСТОЯЩЕГО И БУДУЩЕГО ОТЕЧЕСТВЕННОГО ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА

В. И. Чуешов

В современной философии истории сосуществуют, по меньшей мере, две – культурно-историческая и технико-технологическая – цивилизационные парадигмы. Первая складывалась еще в XIX в. (Н. Я. Данилевский и др.).

Вторая вполне оформилась лишь в последней четверти XX в. (Д. Белл и др.) Она вызревала в результате поиска технико-технологических критериев социальной динамики, переосмысления марксовской формационной парадигмы истории, а также ассимиляции отдельных элементов культурно-исторического подхода к цивилизации (Э. Тоффлер и др.).

Отечественный цивилизационный выбор в свете указанных философско-исторических парадигм можно экспонировать в двух ракурсах. В первом преимущественное внимание будет уделяться специфике восточнославянской и (или) славянской (на ее особенности указывал еще Н. Я. Данилевский) цивилизаций. В технико-технологической перспективе выявляются уже иные: индустриальные и постиндустриальные, а также информационные, инновационные, креативные и пр. характеристики отечественного цивилизационного выбора.

Очевидно, что в первом и втором случае цивилизационные стороны отечественной социальной динамики будут рассматриваться по-разному. Это уже само по себе будет свидетельствовать, выражаясь мягко, о некоторой рассогласованности наших философско-исторических представлений об отечественном цивилизационном выборе в целом. Она еще больше усилится, если мы обратим внимание на существенные

мировоззренческо-методологические различия культурно-исторической и технико-технологической цивилизационных парадигм. Эти различия при определенных условиях будут указывать не только на известную двойственность, но при ее абсолютизации и на амбивалентность философско-исторического образа отечественного цивилизационного выбора в прошлом, настоящем и будущем.

Психологическая амбивалентность, как показал Э. Блейлер, обычно имеет три: эмоциональную, волевою и интеллектуальную, – стороны. Можно предположить, что такие же стороны будет иметь и амбивалентность цивилизационного выбора. Эмоциональная амбивалентность будет сопровождать его прошлое, а волевая и интеллектуальная будут связаны с настоящим и будущим нашего цивилизационного выбора.

Амбивалентность цивилизационного выбора в целом будет свидетельством не только определенной раздвоенности, но в каком-то смысле даже патологии сознания субъектов социального познания и действия. Очевидно, что ее преодоление является актуальной методолого-терапевтической задачей современной философии истории и общественно-исторической практики.

Решая ее, как представляется, не обойтись без специальной методологии ее нейтрализации. Она является совокупностью правил, теоретических и практических действий по выявлению различий и единства, а также абстрактных и реальных возможностей использования культурно-исторической и технико-технологической цивилизационных парадигм по отдельности и вместе.

Разработка и применение методологии нейтрализации двойственности и (или) амбивалентности цивилизационного выбора является важной предпосылкой как теоретического, так и практического сохранения нашей страной цивилизационно-культурно-исторического своеобразия в условиях современной глобализации и интеграции, ее способности успешно решать задачи постиндустриального, информационного, инновационного развития, совершенствования общества, базирующегося на знаниях и пр.

Несмотря на то, что сегодня философско-историческая методология нейтрализации рассогласованности цивилизационного выбора разработана недостаточно, в обычной жизни ее преимущества нередко интуитивно и успешно практически используются людьми. В тех случаях, например, когда они, являясь разработчиками, или, по меньшей мере, «продвинутыми» пользователями новейших постиндустриальных, информационных и пр. техник и технологий, с одной стороны, сохраняют восточнославянскую цивилизационную идентичность, с другой стороны, даже если это всего лишь восточнославянский акцент в английском языке.

Оставляя в стороне эмоциональные и волевые стороны двойственности цивилизационного выбора, подчеркнем, что умелая философско-методологическая нейтрализация его интеллектуальной амбивалентности реализуется через специальное изучение принципов, закономерностей,

категориального аппарата рассматриваемых цивилизационных парадигм.

Не претендуя здесь на решение данной задачи, далее ограничимся лишь иллюстрацией на примерах прошлого, настоящего и будущего отечественного цивилизационного выбора.

Первоначально данный выбор осуществлялся в процессах последнего Великого переселения народов, колонизации славянами в IV–VI вв. юга, запада и востока Европейского континента [1] [2], их взаимодействия с балтскими племенами, формированием и развитием духовной культуры и государственности у наших предков.

Характеризуя его, летописец отмечал, что «все эти племена имели свои обычаи, и законы своих отцов, и предания, и каждые – свой нрав», а их государственность, или наряд (порядок) и духовная культура оставляли, уточним от себя, «желать лучшего» (см.: [3]).

В целях анализа, несколько огрубляя суть дела, структуру цивилизационно-культурно-исторического своеобразия нашей писаной истории можно раскрыть через взаимодействие двух типаа элементов, или факторов: управленческо-политических и духовно-культурных.

Это своеобразие стало складываться уже более тысячелетия назад, в процессе исторической встречи единого христианского закона, с одной стороны, и локальных форм отечественной государственности, с другой.

Несмотря на то, что историки до сих пор спорят между собой о генезисе и границах ядра Киевской Руси, о том, являлись или не являлись ее первые правители варягами, были ли они легендарными или историческими личностями и т. д., и т. п., факт остается фактом. Именно новгородский и великий киевский князь Владимир, а также его предшественники утвердили восточнославянское, древнерусское цивилизационно-культурно-историческое единство.

Об этом факте, с одной стороны, нам напоминает «Повесть временных лет», где говорится о том, что в 882 г. Олег с помощью варягов, чуди, словен, а также кривичей и др., взяв сначала Смоленск, а позже Киев и стал именовать себя великим князем русским. На него же, но уже с другой стороны, указывает исполнение миссии крестителя Руси князем Владимиром. И в наши дни он остается одним из олицетворений единства управленческо-политических и православных духовно-культурных элементов исходного отечественного цивилизационного выбора.

Сегодня справедливо обращают внимание на то, что на данный выбор оказали важное влияние разнообразные объективные условия и субъективные предпосылки, в частности, коммуникативные практики и получавшие прописку на наших землях разнообразные технико-технологические инновации. Первые и вторые были связаны с развитием на наших землях городов, как центров хозяйственной, политической и духовной жизни, о чем до сих пор нам напоминают величавые Софийские соборы в Киеве, Новгороде, Полоцке.

Управленческо-политические границы восточнославянской

цивилизации на наших землях первоначально совпадали с «суверенитетом» определенной княжеской власти, обычно ограниченной со стороны вече. Духовные границы этой цивилизации, полученные в результате обращения ее носителей в православие простирались дальше узких географических управленческо-политических границ. Они, выражаясь современным языком, были интернациональными, указывая на духовно-идеологическое единство восточнославянского цивилизационно-культурно-исторического пространства.

И в XXI в. данное единство по-прежнему остается важнейшей цивилизационной ценностью. Оно, как и тысячелетие назад, все еще оказывает серьезное влияние на управленческо-политические аспекты отечественного актуального цивилизационного выбора. Этот выбор сегодня формируется в противоречивом взаимодействии разнообразных центробежных и центростремительных политических сил, новой индустриализации, экономики услуг, знания, инноваций. На него, следовательно, оказывает серьезное влияние и цивилизационно-культурно-историческое прошлое, и процессы его испытания технико-технологическим (постиндустриальным, информационным, инновационным и пр.) настоящим, а также единым, т. е. одновременно культурно-историческим и технико-технологическим рукотворным цивилизационным будущим.

Литература и источники

1. Рыбаков, Б. А. Киевская Русь и русские княжества XII–XIII вв. / Б. А. Рыбаков. – М., 1982.
2. Фроянов, И. Я. Киевская Русь. Главные черты социально-экономического строя / И. Я. Фроянов. – СПб., 1999.
3. Нестор. Повесть временных лет [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://imwerden.de/pdf/povest_vremennyx_let.pdf. – Дата доступа: 1.11.2012.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР В СВЕТЕ СТРАТЕГИИ ДОЛГОСРОЧНЫХ ПОСЛЕДСТВИЙ

А. И. Лойко

Древняя Русь, как и всякое государство, оказалось в ситуации выбора цивилизационного пути развития. Выбор представила Европа, Азия, Евразия. Князь Владимир, которому этот выбор выпало делать, был человеком незаурядных способностей. Он обладал даром цивилизационного выбора в свете стратегии долгосрочных последствий. Когда князь Владимир анализировал достоинства и недостатки цивилизации средневекового Запада, то обратил внимание на факт насильственной ассимиляции многих славянских племен, оказавшихся у границ этой цивилизации. Это обстоятельство настораживало его еще и потому, что возникала угроза потери Русью самобытности, территориальной целостности.

Азия в период средневековья находилась на этапе формирования новой цивилизационной конфигурации, вызванной последствиями пассионарного движения кочевников Аравии, принявших новую религию – ислам. Арабы за короткое время создали огромное по территории государство и активно распространяли свою религию и язык на другие территории. Для Владимира присоединение к этой религии не было, тем же самым, что присоединение к конкретному цивилизационному пространству.

Процесс великого переселения народов в средние века происходил непосредственно у границ Руси, что создавало угрозу ее границам в Причерноморье. Стабильным политическим и экономическим партнером была только Византийская империя, которая представляла древнейшую античную цивилизацию и христианский мир, непосредственно связанный со святыми местами. Греки проживали в построенных ими городах на побережье Черного и Азовского морей. Они имели богатый опыт межкультурных отношений с причерноморскими народами, в первую очередь скифами и славянами. На территории Крыма и Кавказа были построены христианские обители и уникальные архитектурные комплексы монастырского типа. Греко-византийская трактовка христианства, в отличие от латинской, была акцентирована на психо-эмоциональном восприятии Бога. Этому восприятию способствовали иконопись, уединенная монастырская жизнь, великолепная архитектура и хорошо организованная церковная служба. Государство и церковь выстроили в Византийской империи партнерские отношения, акцентированные на духовных традициях. Цивилизация вела постоянный диалог со славянами, способствуя переходу их в пространство межкультурного диалога без насилия. Русские князья, еще до князя Владимира, принимали персонально христианство. Подобный пример дала и княгиня Ольга. X–XII вв. были временем расцвета греко-византийской культуры.

Нахождение в пространстве такого огромного культурного и духовного ресурса означало возможность доступа к цивилизации, аккумулировавшей лучшие достижения Средиземноморья. Но в этом выборе были и риски, связанные с поляризацией взаимоотношений между Западом и Востоком. Эта поляризация была ускорена крестовыми походами. На Ближнем Востоке столкнулись интересы не столько религиозные, сколько политические и экономические. В средние века, в результате пассионарного взрыва сформировался арабский суперэтнос, основу которого составляли кочевые племена Аравии. Эти люди были хорошо адаптированы к условиям жизни и торговли в климатических зонах пустынь и полупустынь. Контроль над наземной торговлей, арабы дополнили морской торговлей в Индийском океане. Конфликта между крестоносцами и маврами не было до тех пор, пока торговые караваны не подвергались нападениям и грабежам. Но, как только угроза региональной торговле стала очевидной, мавры стали рассматривать крестоносцев, как людей, препятствующих устойчивому развитию региона. В результате войны арабо-исламский мир вытеснил крестоносцев из святых

мест, сохранив их духовный статус. Непосредственная угроза возникла для Византии, которая методично вытеснялась из Малой Азии. Лояльные ей племена турок-османов приняли ислам и фактически сделали цивилизационный выбор в пользу Азии. Крестоносцы в отношении Византии вели себя как завоеватели. Их походы подорвали обороноспособность греческого государства. Тем не менее, оно продолжало играть важную роль моста между Европой и Азией. Выбирая для Древней Руси модель евразийской цивилизации, князь Владимир принимал на себя обязательство за огромный регион, который определил политику России.

Решение князя Владимира удивительно тем, что принималось оно в пространстве Европы. Только, спустя несколько столетий, после смерти князя возникло пассионарное движение среди русских людей, которое имело целью создание нового цивилизационного центра на севере Евразии на основе духовных ценностей православия и толерантности. На протяжении столетий из Константинополя на Русь прибывали греки в духовном сане, в задачу которых входило создание тесного союза между светской и религиозной властями. Кроме священников приходили на Русь талантливые монахи, представлявшие уникальные школы иконописи, зодчества. На местной аутентичной основе происходил синтез культурных традиций.

В первую очередь речь идет об усилении роли христианской церкви в сохранении ценностей нравственной жизни славян [1, с. 79–84]. 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 игмом. Героическими делами была актуализирована православная идентичность русского человека, которая сохраняет свое значение и в настоящее время [2, с. 54–60].

Когда речь идет о модернизации общества, то важно иметь в виду, что в этом процессе находятся все его элементы, в том числе и церковь как основной институт духовности. В связи с этим актуальными для этого института 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, работоторговли, манипулирования

общественным и индивидуальным сознанием. Удар наносится по православному миру, который представляет Евразию на основе толерантности со многими народами Сибири, Дальнего Востока. У истоков этого уникального суперэтнуса стоял князь Владимир.

Литература и источники

1. Рахова, Е. Э. Православие как живой источник возрождения нравственной культуры России / Е. Э. Рахова // Философские традиции и современность. – 2014. – № 2.
2. Пронина, Т. С. Религиозная идентичность в постсоветской России / Т. С. Пронина // Культура и глобализация: традиция, память, идентичность. – Тамбов, 2015.

ХРИСТИАНСТВО И ИСТОРИЧЕСКИЙ ПРОЦЕСС: БЫЛ ЛИ ПРАВ ПЕТР ЧААДАЕВ?

Б. М. Лепешко

Основную проблему можно обозначить в форме двух основных вопросов. Первый: насколько исторически жизнеспособной оказалась аргументация П. Чаадаева относительно судеб православия в нашей стране? И второй: является ли тот спор, который последовал за публикацией первого «Философического письма» мыслителя законченным?

Для того чтобы получить адекватные ответы на эти вопросы, имеет смысл реанимировать (конспективно) основные идеи П. Чаадаева относительно роли православия в России и влияния этого цивилизационного, культурного, духовного феномена на исторический процесс. И начать здесь, видно, необходимо с констатации простой максимы: если вся история страны объявлялась в общем и целом исторически ничтожной, то роль православия как сути, сердцевины этого движения была соответствующей. С этим же тезисом, полагал мыслитель, связана и иная мысль, о «нечистоте источника нашего христианства», заимствованного в Византии («жалкой и презираемой всеми народами»). Процесс разъединения церковью разделил нас с Европой и в этом величайшая беда нашего развития, источник тех проблем, которые привели к малозначительным историческим результатам. Дело в том, что о народе можно судить исключительно на основании фиксации «общего духа», который составляет жизненное начало любого народа. А в России этот дух или неуловим, или представляет застывшую, не динамичную субстанцию, в которой отсутствует преемственность и не существует оригинальных мыслей. Филиппики философа относительно исторических судеб страны, ее исторического опыта, достижений народа общеизвестны.

Для христианского философа, которым, вне сомнений, был Петр Чаадаев, христианство есть не только система нравственности, но и та божественная сила, которая дает народу и цель его движения (царство

Божие), и интеллектуальный материал для такого движения, и формальные, организационные средства для решения поставленных задач. Те неудачи, которые преследовали страну и которые привели ее к плачевному положению, связаны как раз с тем, что отсутствовало и первое, и второе, и третье. Не было единства церкви, организационно-формального, в частности. Отсутствовала «единая судьба» народов Европы, которая низвела нас на роль отстающих второгодников. Всемирная христианская идея искажена у нас «страстью одного человека» (митрополита Фотия). Словом, великая мировая работа прошла мимо нас, и можно утверждать «слабость нашей веры и несовершенство наших догматов».

Первый вопрос, который возникает при фиксации подобного рода инвектив, связан с отношением выдающихся современников к словам и мыслям П. Чаадаева. Исключая официальную реакцию, отношение было, как минимум, благожелательным, как максимум, восторженным. Известны позитивные оценки текстов П. Чаадаева со стороны А. Хомякова, А. Пушкина, Ф. Тютчева и многих иных выдающихся россиян, причем россиян верующих, христианских мыслителей по сути. Но связано это было не с согласием с пафосом критических замечаний автора «Философического письма» в адрес православия, ее организационных и интеллектуальных структур, а с проявленной философской смелостью, глубиной рассмотрения актуальных вопросов, обострением до степени болезненности тех вопросов, которые «душили» многих интеллектуалов.

Тот же Ф. Тютчев говорил о П. Чаадаеве как о человеке, с которым он менее всего согласен, но которого он больше всего любит. А. Пушкин с восторгом принял тексты мыслителя, но резко возражал и против такого (чаадаевского) понимания роли православия в стране, и вывода об исторической ничтожности России. Олег, Святослав, «оба Ивана», драма, начавшаяся в Угличе и закончившаяся в Ипатьевском монастыре – да разве перечислишь все те события национальной истории, которые составляют и ее славу, и ее гордость? Екатерина II, пробуждение страны во времена Петра, «Александр, который привел нас в Париж» – да ведь это целая всемирная история. И роль православия в этом процессе нельзя недооценивать, полагал великий русский поэт. Причем важно то, что разговор о роли византийского наследия в этом контексте нуждается в детальном и предметном обосновании. Во всяком случае, наше духовенство никогда не пятнало себя «низостями папизма» и не вызвало реформационных процессов в тот исторический момент, когда более всего было необходимо единство.

Именно А. Пушкин, полемизируя с П. Чаадаевым, впервые в национальной интеллектуальной традиции сформировал тезис, который стал базисным для многих мыслителей как XIX, так и XX веков. Речь шла о понимании национальной истории и роли в этом процессе православия: «Клянусь честью, что ни за что на свете я не хотел бы переменить отечество или иметь другую историю, кроме истории наших предков, такой, какой ее нам Бог дал» (цит. по: [1, с. 31]). В этом контексте вспомним лишь Василия

Розанова и его известное признание о любви к родине. Легко любить мать (синоним родины), писал автор «Уединённого», когда она красива, счастлива, молода и цветуща. А если она изолгалась и живёт в грехе, валяется в грязи и забыла о семье? Это наша мать и данная констатация решает все.

Заметим, что совпадение категорий «православие» и «история» далеко не случайно. Критикуя православие, объявляя его недееспособным и уводящим нас прочь от цивилизационного развития «остальной» («правильной») Европы, мы тем самым критикуем и историю нашей страны, заявляем о ничтожности как одного феномена, так и другого. Связано это, главным образом, с тем, что православие действительно тот стрепень, который цементирует страну и все критические замечания (часто совершенно справедливые) нисколько не умаляют данной констатации. Главное здесь заключается в том, что это признак особой исторической судьбы. Особой – не значит «исключительной», «выдающейся», «некритической» и т. д. Особой – это значит той цивилизации, которая основывается именно на данной шкале ценностей, которая осуществила именно данный цивилизационный выбор и – признаемся фатально – у которой нет шансов свернуть с этого пути.

Сделаем в этой связи небольшое отступление: вот, например, война в Йемене (апрель 2015 года), противоборство не только государственное, но и религиозное (суннизм, шиизм). Ведь это противоборство столь же фатально. Оно обосновано и заложено в генах не только исторически, но и ментально, психологически, духовно. Склонен полагать, что столь же фатальны и те процессы, о которых мы ведем речь. Выбор православия не был случайным, Византия вовсе не была «ничтожной», страна прошла тот исторический путь, который должна была пройти и все попытки навязать ей иной путь, сугубо рационалистический, основанный на иных духовных ценностях, бесперспективен.

Вот, говорит П. Чаадаев, «у нас не было своих мудрецов». Спорно, поскольку есть уже хотя бы сам П. Чаадаев, уже были А. Пушкин и А. Хомяков. Но дело даже не в том, что рационалистов и логиков уровня Фомы Аквинского в среде отечественного духовенства как не было, так и нет. Были иные потребности, иные ценности, иная шкала приоритетов. Да, они не совпадали с течением интеллектуальной и духовной логики западноевропейской жизни. Но разве только у нас не совпадали? Мир велик и мы не одиноки.

Литература и источники

1. Чаадаев, П. Я. Статьи и письма / П. Я. Чаадаев. – М., 1989.

ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XIX ВЕКА

И. М. Клецкова

Определение ценностных координат цивилизационной принадлежности становится важнейшей проблемой для России в первой трети XIX века. Именно в это время практически все европейские государства осознают необходимость поиска национальной идеи, которая не только отражала бы сущностные характеристики отдельного национального государства, но и стала бы для него объединяющим системообразующим фактором, способным сплотить национальное государство, преодолеть социальную разобщенность, предложить трансцендентные цели, придающие смысл и направленность социальной динамике. В отличие от европейских государств, которые могли апеллировать к собственному историческому прошлому, опираясь, как минимум, на факт принадлежности к европейской цивилизации, для России насущным становится вопрос о прояснении собственной причастности к ценностям уже сложившихся цивилизационных образований. Речь идет об активном поиске источников конструирования собственной идентичности, который становится актуальным для русской философии, начиная именно с этого времени. В нем нашли свое отражение формы освоения практик соседства, как с западными, так и с восточными культурами.

Следует отметить, что собственно философскому опыту проблематизации цивилизационной идентичности предшествовала достаточно долгая традиция осознания инаковости культурных форм, характерных для соседних народов, присутствовавшая в отечественной культуре с самых ранних периодов ее существования. Образ восточных культур часто формируется под воздействием тех ассоциаций, которые рождались у верующего человека в связи с изучением Библии. Показательны, скажем, «Хождения игумена Данилы» (Даниила Паломника), созданные в XII веке [5]. Более поздние источники, созданные в средневековом жанре хождений или хожений, расширяют и географию освоения Востока, и сам опыт понимания восточных культур (см., например, «Хождения за три моря» А. Никитина: [2]). Не менее интересна практика освоения западноевропейской культуры. Один из первых рефлексивных примеров осознания особенностей западной цивилизации представлен в переписке Ивана IV и князя А. Курбского (см.: [1])

Философская разработка проблемы цивилизационной принадлежности связана со знаменитым спором западников и славянофилов, который был спровоцирован «Философическими письмами» (1829–1831) П. Я. Чаадаева, признаваемыми одним из первых проектов рефлексивного освоения проблемы идентичности в отечественной философии. Собственно, ответ на вопрос о том, что такое «мы» как некоторая целостность, становится для

П. Я. Чаадаева возможным лишь в сопоставлении с иными народами и цивилизациями. Показательно, что для «Писем» характерно отсутствие четкого категориально-понятийного аппарата в описании России как общности. Для Чаадаева вполне уместно синонимическое использование понятий «цивилизация», «народ», «семейство человеческого рода», что, впрочем, для самого философа исчерпывающим образом выражается в целостном недифференцированном «мы», «нас», «нам». И все-таки, проблема должна быть разрешена в определении цивилизационной принадлежности, через сравнение с европейской и восточной цивилизацией. При этом важнейшим свойством Востока называется воображение: «раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара» [6, с. 28]. Восток, по мнению философа, явился одним из плодотворных начал, благодаря которому взамен старой цивилизации возникает новая европейская цивилизация.

Особое место в поиске смысловых координат цивилизационной идентичности занимает творчество В. С. Соловьева. Философия В. С. Соловьева характеризуется тяготением к универсализму. Размышляя над сущностью русской идеи, философ рассматривает ее как идею наднациональную, видя основную задачу русского народа в преодолении национальной узости: «народу... неизбежно перерастить самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую» [4, с. 605]. Поэтому дихотомия Запад – Восток для философа является исходным пунктом для определения возможной, исторически оправданной и ожидаемой третьей силы – России, которая, по своей сути должна воплощать христианские по духу ожидания человечества по преодолению противостояния и несовершенств социальных общностей, представленный Западом и Востоком. При этом Запад понимается философом, как сила, лишенная духовного единства, опирающаяся на индивидуализм. Известное и часто воспроизводимое описание образа Востока, сделанное В. С. Соловьевым в работе «Три силы»: «[Восток] стремится подчинить человечество во всех сферах и на всех степенях его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. Один господин и мертвая масса рабов – вот последнее осуществление этой силы» [3, с. 19] служит исходной точкой для дальнейшего конструирования положительных типологических черт третьей силы – России, которую сам автор описывает не как данность, а как заданность.

Н. Я. Данилевский в своей работе «Россия и Европа» (1871) предлагает принципиально новый подход, в котором он предлагает идею не противоречия и противостояния цивилизаций, а их самостоятельность и

самодостаточность. Данилевскому удается преодолеть традиционную для XIX века европоцентристскую точку зрения на соотношение «прогрессивной» Европы и «закостенелого» Востока. Он демонстрирует не только понимание значимости достижений разнообразных культурно-исторических типов, но и прокламирует идею несводимости к единому знаменателю качественного разнообразия культурного развития.

Литература и источники

1. Андрей Курбский. Третье послание Курбского Ивану Грозному// Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1981.
2. Никитин Афанасий. Хождение за три моря. / Все народы едино суть. – М., 1987.
3. Соловьев, В. С. Сочинения в двух томах / В. С. Соловьев. – Т. 1: Философская публицистика. – М., 1989.
4. Соловьев, В. С. Сочинения в двух томах / В. С. Соловьев. – Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика. – М., 1989.
5. Хождение Игумена Даниила. // Электронные публикации Института русской литературы. [Электронный ресурс] / Институт русской литературы (Пушкинский дом) РАН. – 2006–2011. – Режим доступа : <http://lib.pushkinskijdom.ru/Default.aspx?tabid=4934>. – Дата доступа: 15.02.2013.
6. Чаадаев, П. Я. Философические письма / П. Я. Чаадаев. Сочинения. – М., 1989.

ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА БЕЛАРУСИ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ: СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ ВЗГЛЯД

Д. Г. Доброродний

Проблема цивилизационного выбора Беларуси существует давно, о чем свидетельствуют многочисленные научные, философские, художественные и публицистические тексты. Одно из самых известных рассуждений на эту тему представлено в работе Игната Абдираловича (Кончевского) «Адвечным шляхам» [1]. Произведение, написанное почти 100 лет назад, не утратило своей актуальности, о нем чаще всего вспоминают при обсуждении ориентиров развития современного белорусского общества. При этом дискуссия в таких случаях центрируется темой выбора между восточнославянской и западноевропейско-американской цивилизацией как «духовае ваганьне паміж Захадам і Ўсходам».

Однако подобная формулировка проблемы цивилизационного выбора не является единственной, тем более релевантной тенденциям современной социальной динамики. Еще Абдиралович отмечал: «ваганьне паміж Захадам і Ўсходам і шчырая няпрыхільнасьць ні да аднаго, ні да другога зьяўляецца асноўнаю адзнакаю гісторыі беларускага народу», далее обосновывая идею самобытного пути социально-исторического развития: «За даўгія вякі гнэту

і зьдзеку над нашай душой мы ўцямілі, што якую скуру сілком не накінь чалавеку, ён застанеца незадаволеным, бо заўсёды ён захоча перш-наперш быць самім сабой, чалавекам... Векавое дасьвядчэньне кажа нам, што вольнага разьвіцьця нашага духу не запыўняе ні заходняя ні ўсходняя культура... Трэба шукаць на другіх шляхох...» [1, с. 9]. Конечно, вариант кооперативной самоорганизации, предложенный белорусским мыслителем, теперь кажется наивным, но главная мысль, что следует не выбирать между существующими социальными формами жизни известных цивилизаций, зачастую устаревшими, имеющими множество недостатков, а созидать новые формы социальности и государственности, соответствующие цивилизации будущего, актуальна как никогда.

Главная характеристика современного мира – это *глобальность*, которая означает, что «мы давно уже живем в мировом обществе, в том смысле, что представление о замкнутых пространствах превратилось в фикцию. Ни одна страна или группа стран не может отгородиться друг от друга. Различные формы экономического, культурного, политического взаимодействия сталкиваются друг с другом» [2, с. 25]. Формирование такого общества планетарного масштаба трактуется неоднозначно, с различными оценками, в зависимости от выделяемых детерминирующих факторов и уровней анализа (например, мировая экономическая система И. Валлерстайна, единое социокультурное «место» Р. Робертсона, транснациональное пространство или мировое общество риска У. Бека, глобальный культурный поток А. Аппадурраи и др.). Однако в целом идея становления качественно новой цивилизации общепланетарного уровня уже стала привычной темой для дискуссий, как в научном сообществе, так и среди политиков, экономистов, простых обывателей.

Конечно, «мировое общество» не существует как реализовавшаяся данность, целостность и единство, оно не однородно и не организовано институционально. В большей степени «мировое общество» – это концептуальный взгляд в будущее, а также образ-представление общественного сознания, сформированный благодаря современным СМИ. Тем не менее, отдельные государства и локальные общества уже сейчас вынуждены адаптироваться к условиям глобализации, объективным процессам в самых различных сферах жизни. Чаще всего адаптация к новым условиям предполагает принятие комплекса конкретных мер, играющих роль гипотез *ad hoc* в научных исследованиях, хотя вопрос стоит о пересмотре фундаментальной картины социальной реальности, в которой общество, культура, экономика и политика «отрывается» от привязки к конкретной территории и государству.

Исследователи глобализации по-разному оценивают перспективы института государства. З. Бауман, например, считает, что глобализация ослабляет суверенитет государства, порождает множество новых слабых государств выполняющих функции участкового полицейского, служащего интересам новой мировой элиты [3]. Ф. Фукуяма, наоборот, пишет о сильном

государстве, которое способно обеспечить правовой порядок в обществе. Сильное государство необходимо для защиты законности, и это не противоречит ни принципам либерализма и демократии, ни тенденциям формирования глобального общества, которому также необходим порядок [4]. У. Бек, с одной стороны, считает бесперспективными национальные государства с их эксклюзивным суверенитетом и «контейнерные» закрытые общества. С другой стороны, он предвещает расцвет инклюзивного суверенитета стран, интегрировавшихся в глобальность, принявших принципы космополитического общества [5]. Транснациональные общества и государства ориентированы не на отстаивание своих узконациональных интересов, а на формирование общего для всех пространства коммуникации, правового поля, общих условий экономической деятельности, экологических стандартов (модель Европейского Союза). Такое видение социального развития не отменяет существование национального государства или локального общества и культуры, поскольку предполагает в себе многообразие как исходное основание.

Глобальность мира, глобальность проблем, с которыми столкнулось человечество, не позволяет больше надеяться на возможность локального национального благополучия. Отдельное государство, каким бы сильным оно не было, в одиночку не может обеспечить свою безопасность и процветание. Взаимозависимость мира толкает все страны к новым формам общежития – транснациональным. Взаимная интеграция, согласованные действия способны возродить устойчивость, как мирового общества, так и локальных социальных институтов, так как они будут поддерживаться на глобальном уровне.

Таким образом, цивилизационный выбор современного государства и общества, в том числе белорусского, – это не выбор между Востоком или Западом, между различными цивилизациями прошлого, это выбор между закрытым и открытым типом общества, между Первым и Вторым модерном, между национально-территориальным и транснациональным, глобальным этапом развития человеческой цивилизации. Этот выбор является не менее сложным, чем прежний, поскольку каждое общество опасается затеряться, раствориться в глобальном потоке. По всей видимости, никто и не сможет остаться неизменным под воздействием глобальных факторов. Социальные формы эпохи модерна разрушаются на наших глазах, но возникнут новые формы, вопрос лишь в том, какую роль (активную или пассивную, созидательную или деструктивную) в процессе конституирования новых условий общежития будем играть мы. Ответ на этот вопрос зависит от цивилизационного выбора нашего общества.

Литература и источники

1. Канчэўскі, І. У. Адвечным шляхам: Дасьледзіны беларускага сьветагляду / І. У. Канчэўскі; прадм. С. Дубаўца. – Мінск, 1993.
2. Бек, У. Что такое глобализация? / У. Бек. – М., 2001.

3. Бауман, З. Глобализация. Последствия для человека и общества / З. Бауман. – М., 2004.
4. Фукуяма, Ф. Сильное государство: управление и мировой порядок в XXI веке / Ф. Фукуяма. – М., 2006.
5. Бек, У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / У. Бек. – М., 2007.

ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ ПОВОРОТЫ В ИСТОРИЧЕСКОЙ СУДЬБЕ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

А. А. Романчук

Крещение Руси св. равноапостольным великим кн. Владимиром является в полном смысле судьбоносным событием в истории восточных славян. Оно на столетия определило вектор их развития и место в кругу европейских христианских народов. Православная вера сформировала русское мироощущение, стала духовной основой построения особого русского историко-культурного мира. Включение восточных славян в Византийское содружество народов, без сомнения, представляет собой цивилизационный поворот, к особенностям которого относится то, что он совершился «сверху», был инициирован и осуществлен великокняжеской властью со всеми вытекающими из этого факта положительными и отрицательными последствиями. Стоит заметить, что Крещение Руси не повлекло за собой долгого и губительного для общества противостояния сторонников христианства и приверженцев язычества. У язычества не нашлось сильных мотивированных защитников, и оно довольно скоро сошло с исторической сцены, найдя себе нишу в бытовой жизни людей в виде обрывков древних традиций.

К XIII в. плоды Крещения Руси в полной мере проявились во всех регионах Киевского раннефеодального государства, в том числе и на территориях, которые ныне входят в состав Республики Беларусь. В это время о предках современных белорусов можно говорить как о христианском православном народе. Однако к середине XVIII ст. картина меняется. На всем протяжении белорусских земель мы видим торжество католичества. Православные церковные структуры сократились – в Речи Посполитой сохранилась лишь одна православная епархия, существовавшая исключительно благодаря поддержке Московского Патриарха и Российского государства. В народе место православия заняла уния. Вся элита белорусского общества отказалась от православия и перешла в костел. В это время Беларусь кажется частью латинского мира, пусть и с большими внешними от него отличиями.

Очевидно, что все это – следствие нового цивилизационного поворота, который произошел на наших землях в период между сер. XIII и сер. XVIII вв. В исторической литературе чаще всего можно встретить мнение о

том, что изменение конфессиональной, а вместе с ней и цивилизационной ситуации произошло в Польско-Литовском государстве после заключения Брестской церковной унии в 1596 г. С этим нельзя согласиться. Брестская уния представляла собой не начало, а завершение католической экспансии сначала в ВКЛ, а затем и в Речи Посполитой. После унии 1596 г. католичество на белорусско-украинских землях достигло пределов своего расширения. Далее ему оставалось лишь освоение приобретенного, что и случилось к сер. XVIII в. Следовательно, новый цивилизационный поворот произошел ранее заключения Брестской унии. Он связан с тем событием, которое открыло католичеству путь на белорусско-украинские земли. Без сомнения, таким событием стало утверждение на престоле ВКЛ католической династии в кон. XIV в. После этого правовая дискриминация православных церковных институтов, вытеснение православия из жизни общества оказались неизбежными.

Процесс «выдавливания» белорусского народа из пределов русского духовного и культурного мира был инициирован правителями-католиками, продолжался несколько столетий, за которые прошел ряд этапов. Он носил конфликтный характер, вызвал ожесточенную межконфессиональную борьбу, и завершился очередным цивилизационным поворотом: во вт. пол. XIX в. Беларусь в составе Российской империи вновь возвращается в русский историко-культурный мир. Исчезновение унии в 1839 г., последовавшее за этим восстановление позиций Православной Церкви, сокращение влияния на белорусов полонизма – все это результаты правления российских монархов. Вновь мы наблюдаем искусственную, проводимую «сверху» переориентацию белорусов, которая остается актуальной и в наши дни. Можно лишь спорить о том, насколько возвращение белорусов в русский мир в XIX в. основывалось на насилии, и способствовало ли оно всестороннему развитию белорусского народа.

Цивилизационные повороты, которые имели место в истории белорусов на протяжении веков, были инициированы властями и носили обратимый характер, что позволяет историкам подвергать сомнению прочность цивилизационных переориентаций белорусского общества в Речи Посполитой и Российской империи. В связи с этим возникает вопрос: возможно ли, чтобы в наши дни в суверенной Республике Беларусь произошел новый цивилизационный поворот и белорусский народ перестал ощущать себя и быть в действительности частью русской цивилизации?

В теории такое вполне возможно. За последние два десятилетия мы наблюдаем процесс появления и становления белорусского католичества. Оно объявляет себя той конфессией, которая в максимальной степени способствует развитию белорусского национального самосознания и белорусской культуры. Белорусский костел пропагандирует идею европейской католической сути такого явления как «белорусскость». Мало того, к религиозной и общественной деятельности еще не приступила Белорусская греко-католическая церковь. Ее активизация приведет

католичество к ожесточенному конфликту с православием и «похоронит» межконфессиональный мир в Республике Беларусь со всеми вытекающими отсюда страшными для белорусского общества проблемами.

Открытое противостояние с Белорусской Православной Церковью невыгодно для современной католической миссии. Поэтому можно предположить, что Ватикан пока не решается на использование этого инструмента. Тем не менее, в широких кругах белорусской интеллигенции наблюдается сочувственное отношение к возрождению унии. Это является показателем их прозападных цивилизационных настроений и вкусов, которые при определенных обстоятельствах могут повлиять на религиозно-культурную ситуацию. Уже сейчас можно говорить о том, что белорусское католичество в его разных формах привлекательно для значительной части вестернизированной в советское время и постсоветской белорусской интеллигенции и культурообразующей элиты, которая имеет большие возможности воздействия на народ в соответствующем духе.

На неблагоприятном для православия фоне Белорусская Православная Церковь еще не выработала свое принципиальное отношение к проходящим в стране процессам. Она находится в стадии осмысления новых тенденций. В среде духовенства высказываются разные мнения, в некоторых случаях реализуются разные подходы. Верующие в основной массе придерживаются традиционных для русского мира представлений, готовы их отстаивать. Однако все более становится очевидным, что инертность, которую многие принимают за консервативность, для православной стороны не является лучшим способом ответить на вызовы времени.

Указанные тенденции, развивающиеся в Республике Беларусь, могут привести к религиозно-культурному противостоянию в белорусском обществе, но не могут привести к полной цивилизационной переориентации белорусов. Значительно серьезнее другое. Русскому миру на наших глазах брошен мощный вызов, который был вполне предсказуем в логике борьбы за советское наследие. Проверке подвергается его запас прочности, но не секрет, что в XX в. русская цивилизация понесла огромные потери и в своих основах претерпела значительную трансформацию. Поэтому выпадение Беларуси из ареала ее распространения зависит от многих разнородных факторов и их взаимодействия друг с другом в разных соотношениях настолько, насколько остается жизнеспособной сама русская цивилизация во всех ее проявлениях.

«ВТОРОЕ КРЕЩЕНИЕ РУСИ» И ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ПОДХОДЫ К ПОСТИЖЕНИЮ БЕЛОРУССКОЙ ИСТОРИИ

А. П. Елопов

Память о прошлом, тот или иной вариант его интерпретации являются

важным регулятором социокультурной деятельности людей. С этим фактом Православная Церковь должна не только считаться, но и работать, чтобы быть активным субъектом исторического процесса, который более управляет, чем влечется ходом событий. В своей работе мы рассмотрим основные парадигмальные подходы к изучению и идеологической репрезентации белорусской истории – причем рассмотрим с точки зрения того, как они соотносятся с программой «Второго Крещения Руси», выполняемой Русской Православной Церковью (РПЦ) и ее Белорусским Экзархатом (или БПЦ).

Можно констатировать, что в интересующей нас области сейчас существуют и борются друг с другом две основные парадигмы – как два полюса, между которыми распределяются симпатии не только историков и идеологических работников, но и всех людей, интересующихся историческими судьбами белорусского народа. Первую парадигму ее сторонники называют национально ориентированной, а критики – националистической, вторая парадигма более всего известна под названием «западнорусистской».

Национальная парадигма ориентирует своих сторонников на необходимость исторически обосновать уникальность и единство белорусского народа, его безусловное право на государственный суверенитет. Как показывает практика, это достигается в значительной мере за счет противопоставления белорусов русским, а Беларуси – России. Национально ориентированные исследователи, идеологи и пропагандисты склонны отрицать или преуменьшать этническое родство, ментальную и культурную близость двух народов. Они утверждают, что белорусы (продукт взаимодействия балтов и славян) на протяжении нескольких веков (в период существования ВКЛ и Речи Посполитой) были органичной частью западной цивилизации, однако после целой серии жестоких войн оказались в унижительной колониальной зависимости от соседней России, продолжавшейся вплоть до 1991 г. Отныне и навеки наш народ должен жить по принципу: «Беларусь прэвыше всего!».

Характерно, что именно от сторонников национальной парадигмы сейчас исходят наиболее резкие выпады в адрес РПЦ (и БПЦ), самой авторитетной хранительницы евангельских критериев жизни на территории Беларуси. От нее не только требуют взорвать единство своей канонической территории и провести богослужебную реформу (заменить церковнославянский язык белорусским, пересмотреть отношение к таким «имперским» святым, как, например, Александр Невский или Николай Романов) – за ней порой даже отрицают связь с той Церковью, которую основали Христос и апостолы (подробнее см.: [1]). Излишне политизируя религиозную жизнь, разворачивая агитацию против «московской церкви», мечтая о возрождении униатства и новой Реформации в Беларуси, наши «национально ориентированные» сверх всякой меры соотечественники, к сожалению, становятся на тот самый путь общенародных потрясений, на

котором уже отметились насадители и некоторые ликвидаторы Брестской унии, а также воинствующие атеисты советской эпохи. Безусловно, это создает серьезные проблемы для нынешних продолжателей дела святого равноапостольного князя Владимира.

В такой ситуации кажется естественным для БПЦ принять и поддержать западнорусистский вариант прочтения белорусской истории. Он имеет начальной и конечной точкой всех своих рассуждений историко-культурного единства восточных славян, которое обозначается терминами «Русский мир» или «православная восточнославянская цивилизация». Белорусы в рамках данной парадигмы выступают не столько как отдельный народ, сколько как субэтнос в составе триединого русского народа, для которого единственно разумным геополитическим выводом является всемерная интеграция с Россией, крупнейшим оплотом мирового православия. Специфику белорусской истории, выделяющую ее на фоне общерусской, западнорусисты связывают с многовековой борьбой против попыток Запада и его агентов лишить белорусов своей православно-русской идентичности. В этой связи сторонники западнорусизма из числа профессиональных белорусских историков, которые объединились вокруг сайта «Западная Русь», ссылаются на известные слова нынешнего предстоятеля Русской Церкви. «В своем выступлении на торжественном акте 25 сентября (2009 г. – авт.) в Минске во Дворце Республики Святейший Патриарх Кирилл напомнил о том, что «Беларусь – никакой не мост, никакой не шлюз. Православная страна Белоруссия несет на себе печать самой западной части Святой Руси». Исторически сложилось так, что народ Белой (Западной) Руси столетиями отстаивал свою русскость и свое право быть самим собой. Как подчеркнул Святейший Патриарх, «Беларусь – это особое место Святой Руси, которое, пройдя через страдания, сохранило свою подлинность и свою веру» [2].

И все же, несмотря на несомненную проправославность западнорусизма, эта позиция не может считаться истиной в последней инстанции, совершенно неуязвимой для критики. Историкам-западнорусистам присуща своя тенденциозность; они заметно упрощают реальный ход белорусской истории, например, недооценивают роль в нем литовского (балтского) элемента, чрезмерно идеализируют политику российских государей по отношению к Беларуси, преувеличивают значение добровольности при возвращении униатов к вере и обычаям православных предков и т. д. Огромные пласты белорусской истории и культуры, связанные с влиянием католицизма, протестантизма, униатства, с распространением польского языка, с борьбой за независимость ВКЛ и Речи Посполитой от России, в рамках западнорусистской парадигмы кажутся чем-то лишним, прискорбным и даже враждебным для белорусов. Это вносит болезненный диссонанс в белорусское национальное самосознание, вызывает напрасные обиды и подозрения в великорусском шовинизме, которые при умелой пропагандистской подаче переносятся на Православную

Церковь. Понятно, что последнее обстоятельство совсем не благоприятствует «Второму Крещению Руси».

Православным христианам следует признать и объяснить другим, что «Русский мир» не есть самоценность, и, соответственно, забота о его сохранении не может быть приоритетной целью для РПЦ. В противном случае православие превратится в еще одну идеологию строительства земного царства и тем самым предаст Завет своего Господа, вовсе не обещавшего нам создать Великую Россию. Все-таки главное назначение Церкви – хранить и обнаруживать для людей то измерение их жизни, в котором значение имеют не гражданская, национальная или партийная принадлежность человека, а его правдолюбие или лживость, сострадание или жестокость, смирение или гордыня. Именно там, в этом пространстве мистики и этики, далеко от геополитических расчетов и не отмеченном пограничными столбами, создается Святая Русь. Она есть то «единство свыше», по словам протоиерея А. Шмемана, единство в Боге, которое Церковь и призвана возвещать людям, не разбрасываясь на служение многочисленным, враждебным и преходящим «единствам снизу» (см.: [3, с. 190–195]). В известном смысле такая позиция является еще одним парадигмальным подходом к постижению белорусской истории.

Литература и источники

1. Елопов, А. П. Православная Церковь перед вызовом белорусского национализма / А. П. Елопов // Православие и культура: сб. науч. статей, посвящ. 1025-летию Крещения Руси / редкол.: С. И. Ханеня (гл. ред.) [и др.]. – Гомель, 2014. – С. 14–20.
2. Цели и задачи проекта // Западная Русь. Рубеж Святой Руси в прошлом, настоящем и будущем [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://zapadrus.su/project-/abprojects.html> – Дата доступа: 21.08.2010
3. Шмеман, А., протоиерей. Евхаристия. Таинство Царства. – М., 2006.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИИ ИСТОРИИ

В. С. Шмаков

Европейской цивилизацией в процессе своего развития выработаны три основные формы теоретического отношения к истории: теология истории, философия истории и научная историография. Эти направления философской мысли многообразно и многогранно связаны с различными идеолого-мировоззренческими образованиями. В разные эпохи они определяли горизонт теоретического осмысления истории, ее объяснения и понимания, и, как правило, включали определенные картины исторического процесса, апелляцию к собственному прошлому, призывы к созиданию будущего и т.п. Все это являлось средством исторической легитимизации деятельности соответствующего коллективного социального субъекта [1].

Противостояние России и Запада в политической и социально-экономической сферах жизни, несмотря на радикальные изменения в самой России, имеет историко-культурные корни. Так, философия славянофилов, являясь органичной частью русской общественной мысли и культуры девятнадцатого века, демонстрировала достаточно последовательные философско-метафизические подходы к объяснению истории России. В первую очередь это относится к А. С. Хомякову. Взгляды Хомякова на историю тесно связаны с его богословскими идеями и сочетают религиозный мистицизм и научную историю. Церковь, в его понимании, есть некоторая духовная связь «рожденная даром благодати» и соборно объединяющая множество верующих «в любви и истине». В истории идеал церковной жизни сохраняется только в православии, поскольку центральной идеей православной Церкви является идея соборности, а в католицизме и протестантизме принцип соборности исторически нарушен. В концепции познавательной деятельности А. С. Хомякова определяющую роль играет религиозно-нравственное начало являющееся и предпосылкой, и конечной целью процесса познания. «Вся лестница» (этапы и формы познания), как подчеркивает Хомяков, зависит от высшей степени – от «веры» [2].

Н. Я. Данилевский (1822–1885) одним из первых в России, в книге «Россия и Европа» ставит под сомнение идею о едином культурно-историческом развитии общества и аргументировано обосновывает мысль о славянской исключительности [3]. История не является непрерывным процессом, а состоит из меняющихся друг друга культурно-исторических типов, каждый из которых переживает свою судьбу. Развитие культур, с точки зрения Данилевского, определяет «мифологический принцип», характеризующий сущность культуры, специфику ее развития. «Эволюционный принцип» подчеркивает, что следующая культура, сменяющая предыдущую во времени, усваивая достигнутые ею результаты, будет значительно богаче, чем предыдущая. Взаимоотношения между культурными типами, выделенными Н. Я. Данилевским (египетский, китайский, древнесемитский, индийский, иранский, новосемитский, греческий, римский, арабский, романо-германский или европейский, перуанский, мексиканский и славянский), могут базироваться как на основе дружбы, так и вражды, что зависит от степени зрелости и их внутренних принципов.

Славянофилы не создали законченных философских систем объяснения развития общества. Скорее можно говорить об объяснительных эскизах. Тем не менее, даже беглый сравнительный анализ с западными философскими традициями может способствовать более широкому пониманию современного состояния развития России и ее движения в сторону рационализма и единства.

Тем более что согласно популярной на Западе культурно-исторической типологии Хантингтона, Россия принадлежит к особенному цивилизационному типу, что и объясняет неприятие Западом российских

интересов и ценностей. И в этом случае, важно понимать проблему теоретического отношения к истории, которое, чаще всего, ограничивается двумя крайними позициями. Первая заключается в полагании объективного всеобъемлющего исторического смысла. Смысл истории усматривается в реализации определенных принципов, идей, сущностей или ценностей. Такие объективно существующие всеобщности конституируют историческую жизнь человечества в организованное, упорядоченное целое, прозрачное для философской рефлексии, которая служит целям более адекватного и исчерпывающего понимания божественного замысла относительно человека и его истории. Наиболее полным воплощением такого отношения к истории является концептуализация исторической жизни человечества как единой всемирной истории, замысленной Богом и направляемой им к определенному историческому и постисторическому состоянию. Как правило, подобная всеобщность является и определенным антропологическим тезисом, призванным выразить предназначение существования человека, когда история предстает как процесс искупления и очищения, который найдет завершение в божественном суде. Вторая позиция как бы противоположна первой. Она связана с утверждением того, что исторический смысл инновационно порождается, постоянно создается субъектами исторической жизни. Родовая история человечества предстает как всемирная история, движимая и направляемая к определенным высшим целям сугубо светскими внутриисторическими силами. Историческая деятельность субъектов различных формаций (цивилизаций) не имеет заданного, predetermined характера, исторический смысл просто совпадает с историческим существованием.

Разумеется, в каждой конкретной концепции преобладает стремление к достижению основной цели. При этом, однако, с той или иной степенью выраженности всегда присутствуют и другие цели, что обусловлено самой сутью отмеченных типов философско-теоретической деятельности. Но представить себе учение, в котором были бы синтезированы основные принципы различных реальных философско-исторических построений достаточно сложно. Такая реконструированная концепция в идеале может быть своеобразным фундаментом философско-исторического рассуждения, по отношению к которому реально существовавшие теории являются как бы определенными модификациями.

Таким образом, существующее философское постижение истории воплощается в двух основных образцах: теологической и философской концептуализации исторического процесса. Теолого-историческая и философско-историческая концептуализации всемирной истории при их формально-структурном сходстве расходятся в понимании целей и смыслового содержания исторического процесса, «движущих сил», механизмов исторической каузальности и т. д. В итоге, смысло-теоретическое отношение к истории ограничивается в рамках двух крайних позиций.

Первая – сфера теологического осмысления отношения между богом и

человеком в его, человека, исторической жизни. В целом, теолого-историческая мысль Нового времени, при всем своем многообразии, не играет главенствующей роли в теоретическом постижении истории. Она, скорее, получает побудительные импульсы для своего развития от светской философии истории и научной историографии. Светская теоретическая мысль ставит вопросы о человеческом бытии, и теология вынуждена на них отвечать. Это и демонстрация своих творческих сил, и ассимиляция идей светской философии истории теологией.

Вторая – сфера теоретического сознания Нового времени. История и историческое существование человека становится предметной областью самостоятельной философской дисциплины – философии истории. Необходимо подчеркнуть, что этот термин относится ко внеконфессиональным принципам понимания истории. Представители философии Нового времени были проникнуты мыслью о новом начале, новом основоположении, о восстановлении философии и наук. Реализация такого подхода обеспечивала освобождение от теологических напластований в науке и философии, в частности [4]. Подходя к изучению гуманитарного познания, аналитическая философия исходила из признанных верными логических схем. Но, в дальнейшем, при столкновении этих схем с реальными историческими объяснениями от них пришлось во многом отказаться.

Опыт истории учит понимать будущее. Концептуализация понимания и объяснения истории – это не просто методы исторического познания – это одновременно и составляющая социальной жизни. Понимание смысла истории является способом включения человеческого опыта в реальную жизнь общества. Концептуализация истории имеет не только научное, но и огромное политическое значение. Искажение истории в угоду тем или иным политическим схемам, как показывает исторический опыт, дает ложные результаты. Поэтому учет в процессе понимания и объяснения истории объективности хода ее развития и историзма являются важными в формировании любых объяснительных эскизов теории истории.

Литература и источники

1. Шмаков, В. С. Объяснение и понимание в философии истории / В. С. Шмаков. – Новосибирск, 2000.
2. Хомяков, А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях / А. С. Хомяков // Вопросы философии. – 1994. – № . – С. 25–71.
3. Данилевский, Н. Я. Россия и Европа / Н. Я. Данилевский. – М. 1991.
4. Целищев, В.В., Шмаков В. С. К проблеме концептуализации истории / В. В. Целищев, В. С. Шмаков // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия. – 2011. – Т.9. – Вып. 1. – С. 27– 34.

ИСТОРИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО ВЫБОРА В СВЕТЕ МЕТОДОЛОГИИ ШКОЛЫ «АННАЛОВ»

Л. Е. Лойко

На рубеже XIX–XX столетий начался постепенный переход от классической историографии к новой исторической науке и философии истории, которая получила название неклассической. Представление о всемирной истории как едином процессе дополнила концепция своеобразных, непохожих друг на друга «локальных цивилизаций». В разработке цивилизационного подхода приняли участие Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, А. Дж. Тойнби, представители философии жизни. Оригинальную интерпретацию цивилизационный подход получил в трудах французских историков школы «Анналов». Этот подход позволяет реконструировать исторические события, связанные с ролью личности в истории, в данном случае речь идет о князе Владимире.

Зарождение методологии цивилизационного анализа было обусловлено целым комплексом причин. Во-первых, историческая наука накопила богатый материал, в том числе и об удаленных от Европы обществах, который поставил под сомнение тезис о единстве исторического процесса. Обнаружилось, что представления об историческом процессе, которые выработала классическая философия истории, в значительной степени европоцентричны и не всегда могут быть перенесены на историю других стран. Неклассическая методология истории исходит из тезиса о том, что строгое научное исследование должно преодолеть взгляд на историю как всемирный и единый процесс, поскольку такой взгляд коренится в европейском историческом опыте и мешает увидеть своеобразие далеких в пространственном или временном отношении обществ. Поэтому отсутствие согласованной и всеобъемлющей картины истории оказывается не недостатком, а принципиально иным видением мира. Именно полицентрическая картина истории может помочь преодолеть субъективизм и неточности выводов историков.

Во-вторых, изменилась сама европейская культура. На рубеже столетий она вступила в полосу глубокого кризиса, который поставил под сомнение идею прогресса, духовного совершенствования как цели и смысла истории. Прогресса, считают представители цивилизационного подхода, как общей направленности всемирно-исторического процесса, не существует. Цивилизации рождаются, существуют, гибнут, на смену им приходят новые. Прогресс имеет место лишь «внутри» той или иной цивилизации, а не в их последовательности. Он представляет собой развертывание скрытых, заложенных в ней возможностей и он не беспределен.

В-третьих, сформировались новые представления об историческом времени. Философы этого направления видели свою главную задачу в том, чтобы преодолеть традицию отождествления исторического и физического

времени. В естественных науках время трактуется как однородная длительность, как средство измерения того или иного природного процесса. Совершился ли этот процесс сейчас, вчера или тысячу лет назад – не имеет принципиального значения. Все отрезки физического времени равноценны. Для историка же конкретное время тесно связано с протекающими в нем событиями, поэтому оно содержательно наполнено. Каждому типу исторических явлений присуща своя плотность, своя система счисления, поэтому равные в физическом отношении отрезки времени могут оказаться неравными в историческом смысле. Более того, для истории нет единого времени, в ней всегда присутствует ансамбль времен. На них обратил внимание французский историк Ф. Бродель. Есть время краткосрочное, текущее. Оно отражает видимые события. Есть медленно текущее, циклическое и повторяющееся время. Оно отражает процессы, охватывающие несколько десятилетий. И, наконец, есть длительная временная протяженность, оперирующая событиями и процессами в пределах столетий. Эти процессы оказывают подчас совершенно неожиданное влияние на видимые и зафиксированные в исторической памяти события. Обращение к таким глубинным временам и есть достижение современной исторической науки, философии и методологии истории.

Каждая цивилизация вырабатывает свой *тип государства* и его функций. Для многих древних цивилизаций было характерно соединение в верховной власти государственных и сакральных функций. Средневековое государство в Западной Европе строилось на системе вассальных договоров, поэтому его пределы менялись в зависимости от личных судеб властителей, отношений между ними. В Древней Руси государство строилось на демократическом институте «вече». Князь представлял вместе со своей дружиной исполнительную власть. Ему приходилось выстраивать убедительные аргументы в пользу нужного ему решения. Это вынуждало князя быть не только полководцем, но и дипломатом.

Как известно, постоянным спутником цивилизации являются города. Иногда переход человеческого общества к цивилизации даже называют «городской революцией». В городе сосредоточены функции политического, религиозного, экономического управления, торговля и ремесленное производство. Но города могут быть разными. У каждой цивилизации свой *тип городов*. Античный город был открыт в стороне сельских поселений. По выражению Ф. Броделя, здесь город еще только выделился из деревенской туманности [1, с. 33–34]. Для Средневековой цивилизации Европы свойственен тип закрытого города. Выйти за крепостные стены в то время – то же самое, что пересечь государственную границу сегодня. В Древней Руси города имели открытый для торговли характер. Они были интегрированы в региональные торговые пути. Князь и его дружина были ограничены в возможностях вмешательства в экономическую сферу. Их задача заключалась в обеспечении безопасности торговли и самих городов. Для этих целей они приглашались народным вече. Князь Владимир понимал значение

торгового пути из варяг в греки для Руси, поэтому этот аргумент был одним из ключевых в цивилизационном выборе.

Любое цивилизованное общество представляет собой комплекс взаимодействующих групп, обладающих различным статусом, особыми функциями в социальной иерархии. *Тип социальной стратификации* складывается под влиянием разнообразных предпосылок. К ним относятся такие факторы, как войны, миграции, «бытовая кастовость», имущественное неравенство, собственность на средства производства. Важную роль в процессах социального расслоения играют правовые нормы и обычаи. Возможно существование групп людей, обладающих единым юридическим статусом, но по-разному относящихся к средствам производства. С другой стороны, группы, имеющие одинаковое отношение к средствам производства, могут принадлежать к разным правовым категориям. Поэтому изучение той или иной цивилизации предполагает точное воспроизведение реальной картины социальной стратификации и обусловивших ее причин [2, с. 124]. Близость типов социальной стратификации играла большую роль в цивилизационном выборе князя Владимира.

Тип человеческой личности складывается в каждой цивилизации на основе конкретной роли традиций, обычаев, идеалов, ценностей, символов в человеческом поведении. Для подавляющего большинства обществ не абстрактная человеческая природа, а приобщение к традиции, включение в нее и следование ей выступает необходимым условием всякого осмысленного действия [3, с. 52]. Человек может быть личностью, не являясь автономной индивидуальностью. Проблематика культурной антропологии скорее всего также учитывалась князем Владимиром в процессе цивилизационного выбора. Совокупность различных критериев позволила князю принять историческое решение. Это поразительно тем, что в его распоряжении не было научных текстов. Только спустя многие столетия историки создали типологию цивилизаций. Например, цивилизации аграрно-традиционного и индустриально-городского, техногенного типа; цивилизации Востока и цивилизации Запада; цивилизации западно-европейского и восточно-европейского типа. Главным принципом типологизации цивилизаций является утверждение нелинейности, многовекторности культурно-исторического развития человечества.

Понятие цивилизации прочно вошло в историческую науку. Оно выступает в качестве исследовательской модели, содержащей набор эмпирически фиксируемых параметров. Князь Владимир стал практически одним из первых политиков, для которых тема цивилизаций имела реальную практическую наполненность.

Литература и источники

1. Бродель, Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм XV–XVII вв. / Ф. Бродель. – Т.1. – М., 1986.

2. Бродель, Ф. История и общественные науки. Историческая длительность / Ф. Бродель // Философия и методология истории. – М., 1977.
3. Дюби, Ж. Развитие исторических исследований во Франции после 1950 г. / Ж. Дюби // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991.

ЦИКЛЫ И РИТМЫ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ГАСТОНА ЖОРЖЕЛЯ

А. В. Филиппович

Политическая история XX века дала импульс различным вариантам критики современной цивилизации, которая за короткий исторический период (1914–1945), отмеченный двумя мировыми войнами, утратила веру в прогресс и гуманизм, а также другие идеалы Просвещения. Провозглашенный Освальдом Шпенглером «закат Запада» нашел неожиданное подтверждение в древнейших представлениях греков и римлян о приходе «железного века». Однако детальную хронологию «темных веков» за много веков до греков уже рассчитали в Индии, которая длительное время воспринималась европейцами лишь как отсталый «Древний Восток». Когда к концу XIX века отношение к восточным доктринам во многом изменилось благодаря ведущим европейским востоковедам и философам, древнеиндийские тексты стали предметом тщательного изучения. После Первой мировой войны восточные доктрины неожиданно превратились в инструмент критики современной западной цивилизации благодаря работам Рене Генона. Французский мыслитель изначально опирался на маргинальную традицию европейского эзотеризма, развивавшуюся в XVIII–XIX веках вне пределов академической науки и получившую в современных исследованиях название «Теософское Просвещение» [1, р. XI]. Если философское Просвещение породило рационалистическую философию истории, господствовавшую в науке, то непризнанное в академических кругах «Теософское Просвещение» дало импульс альтернативным метафизическим вариантам интерпретации истории.

В 1930-е годы Генон представил краткий очерк циклической концепции истории на основе древнеиндийской хронологии, изложенной фантастически большими числами. Согласно Генону, эти числа имеют лишь символический характер и не могут пониматься буквально как реальные отрезки времени [2, с. 20]. Исследования Генона по установлению хронологии космических циклов были продолжены французским исследователем Гастоном Жоржелем (1899-?), который на протяжении 50 лет пытался выявить точные даты «ритмов» истории. Жоржель состоял в постоянной переписке с Геноном с 1937 года. После смерти Генона, Жоржель продолжил работу над концепцией ритмов истории с целью объяснения конкретных событий и периодов прошлого, а также прогнозирования будущего.

Следуя интерпретации индуистской доктрины циклов, предложенной

Геноном, Жоржель определяет продолжительность истории человечества в 64800 лет, которые разделяются на четыре главные эпохи – «золотой» (25920 лет), «серебряный» (19440 лет), «бронзовый» (12960 лет) и «железный» (6480 лет) века. Основным принципом деления этих периодов – пропорция 4:3:2:1, выведенная Геноном из индийской хронологии [3, р. 316]. Эта пропорция предполагает, что каждая следующая эпоха короче предыдущей, а общий ход истории является инволюционным и связан с постепенным исчерпанием изначального импульса развития. Движение истории напоминает нисходящую эманацию неоплатоников. Число 10, которое образуется суммой чисел пропорции 4:3:2:1, имеет особый священный смысл в различных метафизических доктринах, от каббалы до пифагорейства. И другие числа, которые используются Жоржелем для разбиения больших циклов на меньшие отрезки, заимствованы из метафизических учений Запада и Востока. В своем исследовании Жоржель стремится обобщить многочисленные циклические концепции, которые имели хождение на всем протяжении античности, средневековья и Ренессанса и отошли в тень лишь под влиянием рационалистической философии истории Нового времени. Среди этих учений, от Платона до Иоганна Тритемия, особое значение имели числа, выражающие астрономические циклы движения знаков зодиака, солнца, луны и прецессии равноденствий (например 25920 лет, «Великий год» Платона).

Подобно Генону, Жоржель заинтересован именно в выявлении циклических закономерностей «железного века», Кали-юги, в рамках которого существует современная цивилизация. Формула 4:3:2:1 используется Жоржелем как универсальный принцип, позволяющий выделять внутри каждого большого отрезка истории «малые» циклы. Исходя из этого, сам «железный век» включает в себя четыре этапа, каждый из которых отражает специфические особенности соответствующего ему большого цикла. Первый, длительность которого составляет 4/10 общей продолжительности Кали-юги (4450–1858 до н. э.), представляет собой отражение «золотого века» в миниатюре. В духе принципов интегрального традиционализма, Жоржель рассматривает характеристики «золотого века» как наиболее совершенное состояние человека и цивилизации в целом, отражающееся в высоком авторитете религии, сакральном характере искусства и других видов деятельности. На это время приходится расцвет древних цивилизаций «жреческого» типа, таких как Индия и Египет. Второй этап, отражение серебряного века, 3/10 Кали-юги (1858 до н. э. – 86 н. э.) и характеризуется преобладанием ценностей военной аристократии – роскошь, великолепие, воинская доблесть, масштабные завоевательные походы, слава, благородное происхождение. Это эпоха «кшатрианских» цивилизаций, в которых жрецы уступают верховную власть царям и воинской касте (кшатриям). Третий этап (214 до н. э. – 1382 н. э.), 2/10 Кали-юги, отражение бронзового века, отмечен распространением ценностей буржуазии, материализма, торговли и предпринимательства, атеизма и агностицизма.

При характеристике этого периода Жоржель отступает от характерной для ряда традиционалистских авторов идеализации средневековья как исключительно рыцарской, религиозной и немеркантильной эпохи. Четвертый этап (1382–2030), 1/10 часть Кали-юги, малый «железный век» в рамках собственно «железного века», является заключительным в истории человечества, и, в духе интегрального традиционализма, характеризуется наиболее негативными чертами – смешение каст, тирания государства, одержимость производством и экономикой в целом, деградация высших человеческих способностей. В то же время, на фоне всеобщего кризиса, появляются признаки наступления нового «золотого века». Начиная с конца XIX века предчувствие наступления новой эры было характерной чертой эзотерических течений: мировые войны, революции и масштабные перемены XX в. рассматривались как дополнительные доказательства конца старого мира. Назывались точные даты завершения истории (например, 1881 год). Можно заметить, что и проекты трех основных политических идеологий этого периода – либерализма, коммунизма и фашизма – направлялись поразительной, и, на первый взгляд, иррациональной убежденностью в исчерпанности возможностей истории и неизбежности наступления нового «золотого века». Сам Жоржель, расчетов в качестве даты конца истории избрал 2030 год. Применяя схему 4:3:2:1, он выделяет четыре малые эпохи, отражающие ритм современной истории. Первая эпоха (1310–1598) включает в себя позднее Средневековье и Ренессанс. Ее начало связывается с уничтожением ордена Тамплиеров и упадком средневековой цивилизации. Вторая эпоха (1598–1814) выделяется исключительно по политическому критерию как период абсолютных монархий и революций. Третья эпоха (1814–1958) отмечена господством капитализма. Четвертая эпоха (1958–2030) характеризуется как технократическая [3, р. 318]. На последних этапах истории бросается в глаза нарастание резких скачкообразных изменений, которые затрагивают не только отдельные регионы, но и планету в целом. Особенно характерна в этом смысле история XX века, которой, за исключением циклических концепций Тойнби и Шпенглера, было уделено совсем немного внимания.

Теория Жоржеля представляет собой масштабную попытку обобщения многочисленных циклических концепций философии истории, которые приобрели актуальность в связи с кризисными тенденциями современной цивилизации. Несмотря на возможность критических замечаний, учение Жоржеля несомненно выявляет важные исторические закономерности, которые оставались без внимания классическими концепциями. Неоспоримым достоинством исследований Жоржеля является синтез мифологических, религиозных и философских подходов, позволяющий понять малые ритмы исторических процессов, не получавшие удовлетворительного объяснения в рационалистических вариантах философии истории.

Литература и источники

1. Godwin, J. The Theosophical Enlightenment / J. Godwin. – New York, 1994.
2. Генон, Р. Избранные произведения: Традиционные формы и космические циклы. Кризис современного мира / Р. Генон. – М., 2004.
3. Godwin, J. Atlantis and the Cycles of Time: Prophecies, Traditions, and Occult Revelation / J. Godwin. – Vermont, 2011.

УСТНАЯ ИСТОРИЯ И ЕЕ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ В ИЗУЧЕНИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ

В. А. Белокрылова

В информационную эпоху содержание сознания более не может быть определено как личное достояние автономного индивида. Информационные потоки, а с ними – образы и установки сознания обретают товарное измерение, становятся объектом и фактором политики и геополитики. Образ мысли, страхи и желания людей сегодня успешно интегрированы в идеологии и политтехнологии.

Память о прошлом также не является исключением из общего правила. Механизмы формирования и направления динамики исторической памяти являются сегодня комплексным предметом изучения гуманитаристики. Так многие ретранслируемые современными медиаобразы по-прежнему отсылают к реперной точке новейшей истории – Великой Отечественной войне. В этом периоде, отделенном от нас значительной исторической дистанцией, по-прежнему пролегает идеологический и ценностный водораздел, продолжающий формировать отношения ко многим событиям современности. К сожалению, сложившаяся в отечественной традиции исследовательская оптика мало ориентирована на анализ именно *отношения* – субъективно-смысловых и экзистенциальных аспектов исторической памяти. Установка на единообразный и практически безальтернативный характер содержания ценностно нагруженных образов, связанных с Великой Отечественной войной, ведет, на наш взгляд, к мифологизации истории, что сказывается и на понимании коллизий современности.

Восполнить существующий пробел в осмыслении полифонии образов общественного сознания, сформированных вокруг войны как глубокой экзистенциальной травмы, приблизиться к пониманию социально-психологических и культурных механизмов формирования личностных смыслов целесообразно за счет обращения к набирающей популярность междисциплинарной стратегии – устной истории. Органичным дополнением к ней послужат методики философского диалога и смысловой интерпретации.

Термин «устная (вербальная) история» начал употребляться в западной историографии сравнительно недавно – в середине XX века. Суть данного

направления – необходимость дополнения сведений, полученных из официальных источников, свидетельствами непосредственных участников и очевидцев событий. Это взгляд на события прошлого глазами простых людей, своеобразная демократизация и «нарративизация» исторического знания. Важнейшие ресурсы, которые становятся благодаря устной истории достоянием теоретической рефлексии, – личный жизненный опыт, переживания, мысли и оценки людей по поводу их исторического прошлого.

Становление стратегии устной истории происходит в общем контексте обращения гуманитариев в своих исследовательских проектах к биографическому методу. Рассказы и воспоминания людей как научный ресурс активно используются в этнографии, антропологии, социологии, психологии.

На первый взгляд, устная история радикально отходит от канонов научного объективизма. Рассказы людей о времени и о себе субъективны по определению. Включая их в научный оборот, исследователь имеет дело со вторичной, опосредованной личным опытом и ценностями картиной исторических событий и процессов. Объект исследования здесь – прошлое, тем или иным образом отразившееся и интерпретированное в сознании, предметом анализа служат воспоминания и размышления очевидцев.

Чем теоретически и практически обусловлен современный научный спрос на подобную субъективную интерпретацию? В первую очередь здесь следует указать на сформированную в рамках постнеклассической картины мира новую онтологическую трактовку истории, где прошлое – это не только «то как было на самом деле», но и то, как оно оценивалось очевидцами, и то каким образом «уже бывшее» пребывает, ощущается в настоящем. В эту трактовку уходит своими корнями широко обсуждаемый ныне феномен исторического сознания, которое обладает собственными механизмами функционирования и специфической динамикой.

Устная история и есть определенный срез исторического сознания – сознания очевидцев. С одной стороны, перед нами живое свидетельство, с другой – опосредованная рядом факторов, в числе которых фактор времени, субъективно преломленная картина событий прошлого. Современная активизация сбора и изучения свидетельств устной истории определяется осознанием системно-социального значения исторического сознания. Неизбежная соотнесенность с определенными культурно-ценностными, пропагандистскими рамками, идеологическая ангажированность и т. п. отнюдь не исключают его «вторжения» в мотивационную сферу социального действия спустя значительные промежутки времени.

Таким образом устная история как междисциплинарное направление гуманитарно-биографического исследования развивается в контексте современной «расширительной» трактовки прошлого, которая объемлет и то, как воспринималось, интерпретировалось событие, и то, как видоизменялась со временем эта интерпретация.

Устная история как исследовательская стратегия синтезирует в себе

элементы истории, культурологии, социологии. Философии здесь принадлежит важная интерпретативная и методологическая функция. Обращение исследователей к устной истории способствует преодолению одностороннего взгляда на прошлое, где ведущая роль отведена масштабным политическим и экономическим событиям, а повседневность во всем ее богатстве занимает незаслуженно малое место. Этой важнейшей составляющей истории до недавнего времени уделялось недостаточно внимания со стороны официальной науки. Реконструкция истории отдельно от ее человекомерной составляющей провоцирует отчужденное отношение как к недавним эпизодам истории, так и к целым историческим периодам. Рассказы от первого лица позволяет «примерить» на себя опыт прошлого, идентифицировать себя с ним. Благодаря устной истории знания о прошлом приобретают человекомерный характер, а сопутствующая философско-мировоззренческая аналитика пережитого способствует терапии исторических травм, открывая новые практикоориентированные возможности для философского знания. Сегодня устная история (тесно совмещенная с «устной культурологией», «устной социологией» и даже «устной философией»), бурно развивается в общем контексте проблематизации механизмов формирования и трансляции исторической памяти, признания важности уникальной локальной истории, возрастающего влияния социологии и культурологии повседневности на сферу гуманитарных исследований.

«Устная история – это история, построенная вокруг людей. Она наполняет жизнью историю как таковую и расширяет ее масштаб. Она позволяет найти героев не только среди вождей, но и среди безвестного большинства народа. Она побуждает преподавателей и студентов к совместной работе. Она привносит историю внутрь сообщества, чтобы затем сделать ее общим достоянием. Она помогает наименее защищенным людям, особенно старикам, обрести достоинство и уверенность. Она способствует контактам – а значит, и взаимопониманию – между социальными классами и между поколениями. А отдельным историкам и тем, с кем они делятся мыслями, она дает ощущение принадлежности к определенному месту и времени. Одним словом, она помогает людям полнее ощущать себя людьми. И, что не менее важно, устная история бросает вызов общепризнанным историческим мифам, авторитарности суждений, заложенной в научной традиции. Она способствует радикальному преобразованию социального смысла истории» [1].

Научный и социальный потенциал устной истории не ограничивается изменением традиционного ракурса предметности исследования (рассказанная история вместо документов и артефактов). Рассказанная история неотделима от обстоятельств места, времени и коммуникативных средств ее получения, от социальной позиции и индивидуального культурного капитала респондентов, от их мировоззрения, от влияния идеологии и работы пропагандистской машины. Такая обусловленность

сказывается на исследовании двояко. С одной стороны, при реконструкции картины событий она должна быть учтена и, при необходимости, заключена «в скобки». С другой стороны, плюрализм свидетельств открывает возможности создания более объемной, многоплановой картины, что достигается за счет ее проецирования с различных позиций. Включение в научный оборот субъективных свидетельств представителей различных социальных слоев, культурных групп и т. п. станет средством повышения объективности исторической науки, позволяя воссоздать более реалистичную картину прошлого. Многополярность интерпретации прошлого – закономерный эффект социальных дефиниций настоящего. Всякое историческое знание в конечном итоге зависит от его социальных целей. «Большинство историков открыто или завуалированно высказывают свои оценки – и это правильно, ведь социальные задачи истории требуют понимания прошлого, прямо или косвенно связанного с настоящим» [1].

Следует отметить значительный потенциал философского участия в проектах устной истории. Эта выражается, во-первых, в определении места устной истории в системе знания о прошлом, методологической оценке ее роли в современной историографии; во-вторых, в методике проблемно ориентированного интервью-диалога, в третьих – в смысловой и категориальной реконструкции интегральной картины различных регионов исторического бытия и сознания. На последнем пункте остановимся подробнее. При отсутствии инструментов должной смысловой генерализации наличие разноплановых и зачастую взаимопротиворечащих свидетельств рискует обернуться мозаичностью и релятивизмом. Многообразие взглядов на одно и то же событие или процесс – это лишь эмпирический факт, для теоретического овладения которым нужно представить данное многообразие как закономерное, неслучайное. Многообразие свидетельств, оценок, точек зрения устной истории может и должно быть препарировано средствами философского знания. Поскольку философия традиционно имеет дело с культурными смыслами и значениями, а устная история представляет собой кладезь их личностных вариаций, целостное смысловое измерение исторического сознания реконструируется в ходе их согласованных усилий.

Литература и источники

1. Томпсон, П. Голос прошлого: Устная история / Пер. с англ. – М.: Весь Мир, 2003.

ПРОБЛЕМА ВЕРСАЛЬСКОГО МИРНОГО ДОГОВОРА И КОНФЛИКТ ЦИВИЛИЗАЦИЙ В ТВОРЧЕСТВЕ Ф. КОНЕЧНОГО

А. А. Киселёв

Польский историк и создатель оригинальной теории цивилизаций

Ф. Конечный оказал сильное влияние на польскую общественно-политическую мысль, причем его идеи до сих пор сохранили свое значение для современных польских интеллектуалов и интеллигенции. Этот польский мыслитель задолго до известного американского политолога С. Хантингтона обосновал идею конфликта цивилизаций как одной из причин войн. В 1921 г. вышла в свет его работа «Польский логос и этос», в которой автор не только проанализировал историю Польши с точки зрения принадлежности этой страны к латинской цивилизации, но, опираясь на свою теорию цивилизаций, сделал ряд интересных прогнозов относительно политического будущего Европы после заключения Версальского мирного договора. В этой связи при всей неоднозначности высказанных им идей, гипотез и политических оценок его творчество представляет несомненный интерес, поскольку, во-первых, последовавшие события позволяют оценить прогностическую способность его теории, а во-вторых, дает возможность познакомиться с кругом идей, которые имели место в польском обществе II Речи Посполитой после обретения государственной независимости.

Ф. Конечный был убежден в том, что политика великих держав была направлена против проекта создания сильной в политическом отношении польской державы. По его словам, с «определенного момента осью политики, проводившейся державами-победительницами, стало стремление к подрыву Польши» [1, s. 217]. Конечный был убежден в том, что если бы державы-победительницы предоставили Польшу самой себе, то страна получила бы границы, которые соответствовали ее потенциалу. Это стало бы естественным следствием поражения Германии и России и восстановления польской независимости. В эти границы, безусловно, вошла бы Силезия и Гданьск. Польша нанесла бы последний удар по «прусскому милитаризму». Внешнеполитическим курсом Польши стало бы движение к созданию федеративного объединения государств Центрально-Восточной Европы и Балкан. Однако Антанта вела такую политику, словно внезапно заключила тесный союз с Германией против Франции и особенно против Польши. Победа Польши в советско-польской войне произошла вопреки, а не благодаря политике Великобритании и Франции.

Решения, принятые во время мирных переговоров в Версале, не обеспечивали прочных оснований для умиротворения Европы. Напротив, результаты переговоров, словно специально, усиливали конфликтные отношения. В частности, по мнению Ф. Конечного, провозглашение права наций на самоопределение и этнографического принципа при определении границ обернулось систематическим нарушением продекларированных оснований. Так, в состав Чехословакии включили немецкие территории, словаков, которые являются отдельным этносом, Угорскую Русь и польские земли Силезии. Напротив, вопреки этнографическим данным, от «Польши оторвали чисто польские территории», под которым Ф. Конечный подразумевал Виленский край и Силезию. Наряду с указанным выше основанием упоминался и принцип исторических прав. Однако исторически

Словакия никогда не принадлежала к Чешскому государству, а Восточная Галиция была частью Польского государства, но это не приняли во внимание при утверждении границ Чехословакии. По мнению автора, эта путаница в применении идейных оснований прикрывала отсутствие вообще какого-то продуманного теоретического начала при разрешении территориальных споров и проведении границ. Если об этих исторических и этнографических обоснованиях вспоминали, то только для причинения вреда национальным интересам Польши. Впрочем, такая стратегия применялась не только в отношении к Польше, но и к другим государствам. Польский мыслитель считал, что новыми границами в Европе заложены причины будущих военных конфликтов в отношениях между Югославией и Италией, Югославией и Болгарией, Грецией и Болгарией и т. д. На страницах своей книги Ф. Конечный, писал, что «в Европе не осталось ни одного угла без посева волчьих свар» [1, s. 219]. Консерватор Краковский считал, что послевоенные условия в международных отношениях зачастую оказывались хуже, чем предвоенные. Версаль «на самом деле расцарапал немало ран до худшего состояния, чем до войны, до победы принципа "самоопределения". Было несколько таких случаев, когда разбередили раны, начавшие уже заживать!» [1, s. 219]

Причина такого политического курса организаторов Антанты объяснялась популярной среди польских национальных демократов версией о враждебном отношении еврейской элиты к идее восстановления Польши как сильного христианского и национального государства. По крайней мере, об этом немало писал идеолог польских национал-демократов Р. Дмовский. Эти опасения в то время разделялись широким кругом польских общественно-политических деятелей [2, s. 133]. В данном отношении Ф. Конечный пошел дальше и разработал целую теорию иудейской цивилизации, в последующем посвятив ее характеристике отдельную книгу. Следует оговориться, что речь не идет о вульгарном антисемитизме в духе идеологов нацистской Германии, а об обосновании той идеи, что конфликт между цивилизациями заложен в их принципиальных различиях в отношении к религии, собственности, власти.

В целом Версальское послевоенное устройство не внесло принципиальных перемен в систему международных отношений. Вместо Германии установилась гегемония Великобритании, но изменений в сути политических отношений государств не произошло. Лига наций прикрывала диктат нескольких держав и не могла обеспечить безопасности остальным государствам. Идея Соединенных штатов Европы как федерации в интересах в первую очередь малых государств, ограничивающих таким образом властные амбиции великих держав, добываясь равноправия и взаимного ограничения суверенитета, не перешла границы теории. В политических целях государств-победителей не проявилось никаких принципов и идей, которые бы предлагали новый вариант будущего развития политической и общественной жизни в странах Европы. По словам Ф. Конечного, в войне

«победили западноевропейские государства, но западноевропейская цивилизация потерпела поражение» [1, s. 224]. Версальский мир не устранял оснований для новой войны, но только усиливал цивилизационный раскол в Европе.

Неустойчивость Версальской системы международных отношений заключалась в том, что границы между государствами проводились вопреки продекларированным принципам и не учитывали цивилизационные различия. В частности, в границах одного Королевства сербов, хорватов и словенцев столкнулись латинская и византийская цивилизации. Польский историк предсказывал, что ни идеалы национального единства, ни государственной целостности не спасут в будущем от цивилизационного конфликта, принуждающего «остолбневших от удивления хорватов и сербов» к борьбе, «к которой никто не стремился» [1, s. 281].

Однако основная причина неустойчивости мира после Первой мировой войны заключалась в цивилизационном кризисе, который, по мнению Ф. Конечного, переживала Европа. Его сущность заключалась в ослаблении силы и влияния латинской цивилизации, творческое развитие принципов которой являлось единственным спасением для Европы, в том числе для Польши. В этой ситуации латинская цивилизация оказалась под угрозой, поскольку в странах Западной, Центрально-Восточной и Восточной Европы после Первой мировой войны не ослабло влияние византийской, еврейской и отчасти туранской цивилизаций. В области внешней политики признаки этого ослабления историк видел в политике Великобритании и пассивности Франции в отношении польского вопроса. Интересно, что он предсказал финал британской политики, направленной на компромисс с Германией: необходимость бороться с новой попыткой установить в Европе немецкую гегемонию.

Таким образом, творчество Ф. Конечного является примером осмысления истории страны и народа в контексте определенной цивилизации. Его анализ последствий Версальского мира во многом был подтвержден последующим ходом событий. Отнюдь неслучайно критика современной интеграции в ЕС, которая присутствует в польском общественном мнении, часто апеллирует к идеям Ф. Конечного: от осуждения бюрократического диктата Брюсселя до защиты традиционных ценностей христианско-классической цивилизации.

Литература и источники

1. Koneczny, F. Polskie logos a etos. Roztrząsanie o znaczeniu i celu Polski / F. Koneczny. – Т. 2. – Poznań–Warszawa, 1921.
2. Cat-Mackiewicz, S. Historia Polski od 11 listopada 1918 do 17 września 1939 / S. Cat-Mackiewicz. – Warszawa, 1990.

1.6 Православие на исторических перекрестках Восточной Европы

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ И ВЫБОРЫ В ГОСУДАРСТВЕННУЮ ДУМУ (ПО МАТЕРИАЛАМ ГАЗЕТЫ «НАША НИВА» ЗА 1907 г.)

А. Д. Гронский

Редакция газеты «Наша нива» активно освещала работу Государственной думы Российской империи, также активно и очень подробно газетой освещались выборы в Думу. Авторы газеты достаточно четко определили свою позицию, они поддерживали оппозиционные лозунги и стремились пропагандировать их среди читателей. Использовалась для этого и риторика, связанная с конфессиональными вопросами. Известно, что православные священники в подавляющем большинстве выступали на стороне русских правых, а католические (за небольшим исключением) – на стороне польских правых. «Нашу ниву» это не устраивало, поэтому ее журналисты старались обойти вопрос конфессиональной принадлежности кандидатов. В частности, один из журналистов «Нашей нивы» призывает крестьян выбирать без учёта конфессиональной принадлежности, «лишь бы человек был справедливый» [1, с. 4]. Видимо, понимая, что такая риторика не очень воспринимается крестьянами, автор в конце опять призывает их не смотреть «кто какой веры придерживается, лишь бы только был человек справедливый, смелый, чтобы крепко стоял за трудовой народ, а на начальство не оглядывался» [1, с. 4]. «Не смотрите на то, кто какой веры, – призывал другой автор, – Выбирайте католика, или православного, или кого, лишь бы он стоял искренне и твёрдо за трудящийся народ» [1, с. 6]. Однако крестьяне в вопросе о выборах в основном солидаризировались со священниками. Заявления о том, что пусть «попы думают о делах духовных, о спасении душ, а в Думе нет для них никакой работы» [1, с. 4] или «что нужно законы в Думе писать юристам (которые учились законам), а ксендзам – молиться в костёлах» [6, с. 5], были достаточно редки. Хотя, если крестьяне произносили такие речи, газета это постоянно подчёркивала.

Особое внимание «Наша нива» уделяла тем акциям священников, которые ограждали избирателей и выборщиков от революционного и оппозиционного влияния. Причем журналисты газеты четко расставляют оценки. Для них священники не являются (за редким исключением) положительными персонажами, т. к. они не проповедают идеалы, разделяемые газетой. Пропагандистов антигосударственных взглядов газета называла «хорошими людьми». Противниками «хороших людей», по мнению газеты, были «попы и разное начальство» или «попы и некоторые крестьяне, которые купили землю без банка». Наряду с черносотенцами «попы», «начальство» и «некоторые крестьяне» обвинялись газетой в том,

что после их пропаганды крестьяне «сами не знают, чего придерживаться» [1, с. 4].

Православные священники принимали участие в предвыборной агитации. В частности, в Минске всех православных выборщиков – крестьян поместили в архиерейском доме, где с ними, по мнению «Нашей нивы», беседовали «враги свободы народной» [6, с. 6]. Также с крестьянскими избирателями по поводу выборов говорил архиерей. Он устроил крестьянам обед, потом объяснил, кого нужно выбирать, после чего крестьяне целовали крест и евангелие, что будут выбирать, как обещали. Накануне отъезда архиерей каждому дал денег [9, с. 7]. В Бобруйске, как писала газета, «попы готовятся к выборам», чтобы сделать то же самое, что и при выборах во Вторую Думу – провести от крестьян правых [11, с. 5].

В Гродно православный архиерей не только беседовал с крестьянами, объясняя последствия поддержки революционизированных городских выборщиков, называя это «предательством святого креста, родного края и православной веры», но и встал перед крестьянами на колени. Крестьяне были поражены, что священник не самого низкого звания стоит перед ними на коленях. Когда крестьяне рассказали ему, что с городскими уже договорено о взаимодействии, архиерей сказал, что подобные договоренности можно и не выполнять. Газета была возмущена таким поведением священника, поскольку крестьяне отказались от союза с городскими выборщиками [8, с. 2]. А священники г. Бельска Гродненской губернии хотели видеть гродненского архиерея депутатом архиерея [10, с. 6–7].

Помимо этого авторы «Нашей нивы» вкладывали в уста православных священников такие слова, которые вряд ли бы последние говорили. Так, гродненский архиерей, по информации газеты, говорил, что «наилучшие друзья мужиков одни помещики и призывал их выбирать именем Христа» [6, с. 7]. Однако в другом номере газета утверждает, что «и поп в церкви, и земский начальник в волости уговаривали всех, чтобы выбирали попов да старшин» [8, с. 3]. Последнее утверждение более реалистично, поскольку православные священники не призывали голосовать за помещиков, т. к. последние в подавляющем большинстве были католиками. Православные священники призывали голосовать за консервативно настроенных православных крестьян, крестьянскую администрацию или собственно священников, но не за помещиков. Наивные представления о том, что все противники левых сил являются союзниками друг друга, не позволяли газете реально оценивать ситуацию.

Тем не менее, несмотря на достаточно активную левую агитацию, крестьянская масса проголосовала в основном за правых кандидатов. Как констатировала «Наша нива», описывая итоги выборов в Витебской губернии, большая часть выборщиков-крестьян «послушали попов и ксендзов», объединились с помещиками и провели в Думу правых [7, с. 2]. Православные и католические священники «окружили темного мужика,

запугали его пеклом, и мужик не выдержал, сдался...», – утверждала газета, обвиняя священнослужителей в использовании некорректных приёмов пропаганды [8, с. 2]. Левые пропагандисты оцениваются газетой положительно. В частности, «Наша нива» описывает один из таких образчиков пропаганды «прогрессивных лиц» в г. Лиде, где некий крестьянин угрожал остальным, что если те проголосуют за правого кандидата, тогда дома им переломают ноги и разобьют головы. Автор заметки, в которой упомянут эпизод, не дает такому способу пропаганды отрицательной оценки, но с удовольствием подчеркивает, что крестьяне за правого кандидата не голосовали [5, с. 6]. Таким образом, беседы священников с крестьянами однозначно оцениваются газетой как «задуривание головы», а угрозы жизни со стороны оппозиционных пропагандистов воспринимаются как вполне нормальное явление.

Тем не менее, в массе консервативные настроения крестьянства поддерживались не только священниками, но ещё и крестьянским пониманием нагрузки слов. Так, в Гродненской губернии Софийское православное братство, агитирующее за правых кандидатов, столкнулось с тем, что крестьяне охотнее склоняются именно к ним, по причине того, «что темные люди думали, будто "правый" значит "правдивый"». В итоге в Гродно «мужики на всех выборах выбирали черносотенцев и верили, что это есть самые "правдивые", справедливые. В губернии так же, как бараны, пошли мужики под команду братства» [12, с. 3]. Видимо, агитация священников именно за правых придавала крестьянам еще больше уверенности в том, что они выбирают наиболее справедливых людей. А «Нашей ниве» оставалось лишь называть всех, кто не поддерживал оппозиционные взгляды, темными людьми.

И в качестве достаточно яркого примера отношения «Нашей нивы» к проблемам религии можно привести ответ на ненапечатанное письмо. Некто, проживающий в Петербурге и скрывшийся за псевдонимом «Халимон», написал в редакцию «Нашай нивы» статью, в которой, видимо, описал, что депутаты с белорусских территорий стараются соблюдать православную обрядность. В рубрике «Пачтовая скрыня» редакция ответила Халимону: «нужно ли печатать о том, что депутаты белорусы научились петь "Отче наш" перед обедом, живя с духовными депутатами. Пишите лучше, как "поют" мужики по деревням» [13, с. 8]. Т. е. какой-то позитив, связанный с Православной Церковью, газетой явно не приветствуется.

В целом, сами журналисты газеты указывали, что роль священника для принятия решения крестьянами являлась достаточно важной. Священники смогли противостоять пропаганде левых сил, несмотря на то, что события происходили в 1907 г., когда Первая русская революция уже клонилась к окончанию, но затишья с стране ещё не наступило.

Литература и источники

1. Наша нива. – 1907. – № 1.

2. Наша ніва. – 1907. – № 2.
3. Наша ніва. – 1907. – № 3.
4. Наша ніва. – 1907. – № 4.
5. Наша ніва. – 1907. – № 5.
6. Наша ніва. – 1907. – № 6.
7. Наша ніва. – 1907. – № 7.
8. Наша ніва. – 1907. – № 8.
9. Наша ніва. – 1907. – № 13.
10. Наша ніва. – 1907. – № 27.
11. Наша ніва. – 1907. – № 29.
12. Наша ніва. – 1907. – № 32.
13. Наша ніва. – 1907. – № 36.

ДУХОВНОЕ, НАЦИОНАЛЬНОЕ И КУЛЬТУРНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА В ПУБЛИКАЦИЯХ БЕЛОРУССКИХ ЕПАРХИАЛЬНЫХ ИЗДАНИЙ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

В. И. Шимолин

Прошлое белорусской печати и сегодня может служить уроком для отечественной периодики. Епархиальные ведомости, выходившие на территории Беларуси с 1863 по 1917 гг. – Литовские (1863–1917), Минские (1868–1917), Могилевские (1883–1917), Полоцкие (1874–1917), Гродненские (1901–1915), показывали и анализировали наиболее яркие, неповторимые по своим политическим и социально-экономическим последствиям события отечественной истории.

О просветительском и гуманистическом направлении своей деятельности «Литовские епархиальные ведомости» (1863) заявили в первом номере. В сообщении «От редакции» отмечалось, что «изданием "Литовских епархиальных ведомостей" предполагается принести пользу многообразную и во многих отношениях. Для местного духовенства издание будет органом начальственных распоряжений, наши ведомости в то же время другими своими статьями имеют воспринять в памяти родное минувшее, делать общеизвестным древнее уцелевшее, – к чему с задушевностью обращаются современные мысли и чувства» [1, с. 3]. Редакция обещала читателям «служить по возможности полнозвучным отголоском пастырских надежд, радостей, скорби о затруднениях, неудачах, – общественным полем для обмена мыслей духовенства о долге своего звания» [1, с. 3].

В публикациях «Литовских епархиальных ведомостей» отразилось стремление редакции разнообразить жанровую палитру публикаций: ведущее место на страницах газеты заняли нравоучительные беседы, рассказы, притчи, озаглавленные «Речь», «Слово», «Поучение», «Сказание».

Это были материалы духовного содержания, в которых поднимались, исследовались, анализировались объективные и насущные проблемы духовной культуры, а вескими аргументами служили библейские тексты.

«"Литовские епархиальные ведомости" на протяжении нескольких лет, вплоть до 1868 года, являлись единственным печатным изданием духовного содержания в Беларуси. В своем стремлении расширить читательскую аудиторию, редакция "Литовских епархиальных ведомостей" выходила за пределы региона. Подтверждением тому может служить "Объявление о продолжении издания Литовских епархиальных ведомостей в 1865 г.", в котором редакция приглашала к сотрудничеству "ревнителей о благе отечественной церкви, особенно духовенство Епархий Литовской, Витебской и Минской"» [2, с. 808].

На страницах епархиальных ведомостей шла постоянная идеологическая борьба с ложными ценностями: «демагогическими, коммунистическими и всякими другими идеями» [3, с. 549]. Устные проповеди православных священников переносятся на журнальные страницы и становятся долговременным инструментом воздействия на читателя.

Выдвинутый нами тезис о позитивной роли православной церкви в просвещении белорусов опровергает измышления некоторых современных авторов о так называемой «русификации» края. Редакции епархиальных ведомостей провозглашали себя не закрытым органом, а трибуной демократического обмена мнениями и опытом в деле «образования здешнего простонародья». Постоянными в епархиальной прессе становились темы народного образования, а служение священников на этом поприще именовались не иначе как «благородным».

Наряду со статьями нравоучительного характера, извещениями читателей об учебном и воспитательном процессах в церковно-приходских школах епархиальные ведомости анализируют количественные и качественные результаты процесса. Сравнительные данные, собранные редакцией, подтверждают прогресс на ниве народного просвещения. Роль православного духовенства, его подвижничество в возрождении белорусской нации не оценена по достоинству и по сей день. Некоторые современные историки ставят в вину православной церкви проводимую ее служителями якобы «русификаторскую» политику в отношении белорусов. Но вот из далекого прошлого до нас доносится голос православного священника и журналиста А. Кунцевича: «Кто видел в крестьянине своего брата, своего друга? Кто его измученного и униженного согревал своею любовью и утешал надеждою счастливых дней? Когда этот народ коснел в самом непроходимом невежестве, и когда наши патриоты-дворяне считали образование даже вредным для народа, – кто первый как не духовенство, стал убеждать крестьянина в пользе образования?» [4, с. 751].

С течением времени меняется и тематика публикаций епархиальных изданий. В стране происходят экономические реформы, развитие

капитализма сопровождается притоком атеистических и революционных идей, разрушительных по своей сути учений. В это время на страницах епархиальных изданий появляются публикации, посвященные наиболее важным событиям, происходящим в крае. К таковым относятся аналитические публикации, посвященные причинам и последствиям польского мятежа, проблемы полонизации и окатоличивания белорусов, репортажи об освящении православных церквей в городах и селах Беларуси. Например, в Заславле, селах Кочище, Дарев, Столпцах, деревне Старинки, местечке Стволовичи. Внимание читателей епархиальных изданий привлекали публикации краеведческого характера, исторические исследования.

Стремление понять, освоить, изучить многовековую историю и самобытную культуру народа, вошедшего в состав России, постоянно присутствовало в произведениях авторов «Минских епархиальных ведомостей». В 1881–1882 гг. епархиальные ведомости издавались уже в Минской, Полоцкой и Литовской епархиях. Авторы этих изданий усиливают пропаганду патриотизма, резко критикуют новомодные западноевропейские «революционные» теории. Конец девятнадцатого века, отмечают журналисты епархиальных журналов, ознаменован усилением атеизма, который отрицательно сказывается на нравственном состоянии общества: «Вера ослабла совсем». «Дети поступают в училища часто совершенно невежественными в религиозном отношении. Немало знают они мирских песен, стихов разных, и так мало молитв» [5, с. 52].

Периодические издания Русской православной церкви, в том числе и епархиальные ведомости, выходившие на территории Северо-Западного края, играли в обществе консолидирующую роль. Они имели статус официальных епархиальных изданий. География и тематика публикаций свидетельствуют, что редакции ведомостей в переломные моменты общественного развития выражали собственную точку зрения на происходящие в обществе события.

Литература и источники

1. Литовские епархиальные ведомости. – № 1. – 1863.
2. Литовские епархиальные ведомости. – № 21. – 1864.
3. Литовские епархиальные ведомости. – № 15. – 1864.
4. Литовские епархиальные ведомости. – № 19. – 1863.
5. Поучение Преосвященнейшего Иринея, епископа Могилевского и Мстиславского о необходимости усовершенствования в познании святой Веры нашей // Могилевские епархиальные ведомости. – № 5. – 1893.
6. Шимолин, В. И. Духовные ценности православия в культуре белорусского народа / В. И. Шимолин. – Минск, 2008.
7. Шимолин, В. И. У истоков белорусской печати. Епархиальные ведомости второй половины начала XX в. / В. И. Шимолин. – Минск, 2010.

СУДЬБЫ КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ КИЕВСКОЙ РУСИ: ЧЕЛОВЕК, СПАСАВШИЙ КИЕВСКИЕ СВЯТЫНИ И ПАМЯТНИКИ В 1920-е ГОДЫ

Г. Э Щеглов

Культурное наследие всякого народа является его неотъемлемым национальным сокровищем, историческим фундаментом, основанием на котором произрастает национальное древо. Поэтому излишне говорить о важности сбережения культурного достояния. Однако жизнь историческая сложна и полна драматизма. Войны, стихийные бедствия, и само время разрушает культурное достояние, нанося урон, порой непоправимый. Исчезают народы, целые цивилизации и только памятники культуры остаются молчаливыми свидетелями их былой славы, их бытия.

По-разному сберегается культурное наследие народов, и нередко усилиями отдельных личностей, не безразличных к судьбам памятников минувших эпох. Одному из таких подвижников – искусствоведу Федору Михайловичу Морозову – и посвящается настоящий доклад.

Родился Федор Морозов в 1883 г. в Петербурге у незамужней крестьянки, приехавшей в столицу на заработки. Рано осиротел. Вынужденно прервав учебу в реальном училище, пошел работать. Идеализм и религиозность привели его в Александро-Невскую лавру, куда он поступил послушником в 1904 г. Любознательный, энергичный, имеющий от природы любовь к предметам старины, Морозов инициировал организацию в лавре церковно-археологического музея, названного Дрвлекранилищем. Непосредственно участвуя в его устройстве, стал хранителем музея. На лаврского собирателя обратили внимание профессора петербургского Археологического института, куда и пригласили учиться, несмотря на недостаточный образовательный ценз. Во время учебы в институте послушник Федор способствовал приведению в порядок и научной организации лаврского архива. После окончания Археологического института Морозов стажировался за границей, где под руководством профессоров Н. В. Покровского и И. А. Шляпкина изучал древние памятники и византийское искусство, а также знакомился с постановкой музейного и архивного дела в крупнейших галереях и музеях Европы.

По возвращении в Россию он поступил на историко-филологический факультет Петербургского университета. Одновременно стал членом Общества защиты и сохранения в России памятников искусства и старины.

Человек общительный, он был лично знаком со многими видными деятелями науки и культуры: А. А. Карелиным, А. Н. Бенуа, В. Т. Георгиевским, А. В. Щусевым, Д. В. Айналовым, С. Ф. Платоновым, С. Г. Рункевичем, графом Д. И. Толстым, К. К. Буллой, А. К. Фаберже, Ф. М. Плюшкиным и мн. др. [1, с. 11–70].

Когда началась Первая мировая война, Морозов движимый высокими

идеалами жертвенной любви, поступил санитаром-добровольцем в один из лазаретов духовного ведомства и отправился сначала на Западный, а затем на Кавказский фронт. Службу в лазарете он активно совмещал с занятиями археологией. Отправляясь на Кавказ, Морозов получил от Общества защиты и сохранения в России памятников искусства и старины поручение вести регистрацию памятников церковной старины «путем фотографирования, зарисовывания и определения состояния их сохранности». Оказавшись летом 1916 г. с лазаретом в завоеванном русскими войсками древнем Трапезунде, он принял участие в работе археологической экспедиции, возглавляемой академиком Ф. И. Успенским. Сам занимался охраной местных памятников церковной старины и организовал даже целое общество по их охране и изучению. Отмечая заслуги Морозова, Русское археологическое общество в 1917 г. сделало его своим членом [2, с. 16–131].

Во время разгоревшейся Гражданской войны Федор Михайлович оказался в составе Добровольческой армии: занимался организацией и обеспечением лечебных заведений. Затем попал в плен и был мобилизован в состав Красной армии, получив должность заведующего хозяйством 1-го хирургического госпиталя конармии Буденного. Вскоре с Первой конной оказался в Украине. Участвовал в операциях по освобождению Киева, Новгорода-Волынского, Ровно. Весной 1921 г. демобилизовался. Как бывший «белый чиновник» он не смог вернуться в Петроград, и вынужден был остаться в Киеве, где стал научным сотрудником Всеукраинской академии наук (ВУАН) и инструктором музейной секции Киевского губернского комитета охраны памятников искусства и старины [1, с. 201–202].

Главным делом Морозова в Киеве стало спасение от культурного разорения Киево-Печерской лавры – драгоценной жемчужины древнего Киева.

После Октябрьской революции все достояние лавры оказалось национализированным, после чего началось ее постепенное разорение. Все движимое и недвижимое имущество обители практически полностью перешло в ведение Киевского губернского отдела социального обеспечения (губсобеса) и вскоре на воротах обители появилась надпись «Инвалидный городок» [3, с. 105]. Туда собес перевел ряд своих учреждений. Кроме Инвалидного городка на территории лавры разместились воинские части, хлебозавод, протезный завод, общежития завода «Арсенал». Присутствие в древней обители посторонних организаций губительно сказывалось на ее культурных памятниках, подвергавшихся не только порче, но и уничтожению. Чтобы уберечь их от дальнейшего разрушения, необходимо было принять неотложные охранительные меры. И вот, Морозов, как человек, имеющий определенные полномочия, развернул широкую деятельность по охране памятников церковной старины. Он установил контакты с руководством Киево-Печерской лавры и других монастырей относительно взятия на учет культурных памятников. Тогда же

Всеукраинская академия наук назначила Морозова своим уполномоченным по заведыванию всеми библиотеками и архивами бывших монастырей и церковей города Киева и губернии. Осуществляя надзор за сохранностью библиотек и архивов, Морозов старался вообще следить за состоянием памятников церковной старины. Главным же объектом его попечения стала Киево-Печерская лавра. Здесь он обследовал, взял на учет и составил подробную опись всего художественного и историко-археологического имущества лавры, находящегося в ризнице, церквях и других помещениях. Вместе с тем, он понимал, что все это уникальное культурно-историческое достояние, с одной стороны, необходимо уберечь от расхищения, с другой – сохранить в едином комплексе, не допустив дробления и передачи в разные музеи. Морозов знал, что на коллекции Киево-Печерской лавры претендуют киевский Первый государственный и московский Государственный исторический музеи. Поэтому сохранить ее достояние можно было, лишь создав музей в самой обители. Так возникла идея организации «Музея культа и быта», доступного не только для специалистов науки, но «и для широкой публики». Разумеется, лавра представлялась наилучшим и естественным местом для хранения и научно-популярного использования ее коллекций, так как в совокупности со своими древними церквями, пещерами, типографией, библиотеками, архивом и многочисленными памятниками искусства и старины представляла своего рода «музейный городок» [4, л. 41].

Своей задумкой Морозов поделился не только с коллегами-единомышленниками, но и с руководством обители. Идею живо поддержал наместник лавры архимандрит Климент (Жеретиенко) [5, с. 41]. Бесспорно, для сбережения многовекового культурного достояния лавры создание музея представлялось делом исключительно важным, о чем Морозов подал заявление своему начальству. В музее предполагалось собрать предметы, разбросанные по разным помещениям обители и подвергающиеся, подчас, порче и гибели. Морозов сообщал в заявлении, что даже присмотрел для музея подходящее помещение.

В январе 1922 г. Морозов получил официальное разрешение на организацию музея [6, л. 141]. Однако время для осуществления этого проекта оказалось крайне неблагоприятным. После Мировой, а затем Гражданской войны, в стране повсюду царили разруха, экономический хаос и преступность. Тяжелое положение усугубила небывалая засуха, поразившая летом 1921 г. Поволжье, Приуралье, Кавказ, Крым и юг Украины – важнейшие хлебные регионы. Общая разруха и неурожай стали причиной страшного голода, охватившего многие губернии, так, что уже к началу 1922 г. голодало около 20 миллионов человек.

Продукты в Киеве стоили непомерно дорого и цены все время росли. К тому же зима в этот год в Украине выдалась необычайно снежной и холодной, морозы доходили до минус 25–27 градусов. Тяжким бременем легло на жителей города отсутствие воды и дров. Замерзшие, обезлюдевшие дома разрушались буквально на глазах. Киев становился неузнаваем. «Ходим

по улицам и опасаемся, как бы не рушился на прохожих тот или другой дом. Воровство, убийства учащаются. Истомленные такой жизнью граждане ждут – когда же этому царству будет предел; все возлагают большие надежды на Генуэзскую Конференцию – всюду терпенье и терпенье», – писал в эти дни из Киева Морозов. Наука, по его свидетельству, замерла, так как ученые были заняты поисками пропитания для себя и своих семейств. Сам же он, давно привыкший к лишениям, считал, что только теперь и есть время «собирать материалы и спасти памятники старины» [7, л. 9].

Несмотря на тяжелое время, Морозов, однако, занялся организацией музея на территории Киево-Печерской лавры. Работа велась почти исключительно на личном энтузиазме. Идею и административную поддержку оказывали немногочисленные единомышленники. Вскоре лаврский музей перешел в ведение Наркомпроса Украины, получив и некоторое денежное вспоможение, хотя и весьма незначительное [5, с. 44].

Первоначально музей разместился в отдельном помещении на хорах Великой церкви, куда начали сносить отобранные для него предметы. Большую поддержку оказывал архимандрит Климент, исполнявший в то время обязанности настоятеля лавры. Для переноса и установки экспонатов он предоставил даровые рабочие силы из числа братии, а также выделил материалы и рабочих для ремонтных работ [8, л. 42]. Архимандрит Климент, борющийся за существование лавры, прекрасно понимал, что организация на ее территории солидного музея существенно усложнит проведение в жизнь политического курса на уничтожение обители и ее духовных и художественных ценностей.

В конце мая 1922 г., организуемый в Киево-Печерской лавре музей, наконец, получил официальный статус. Вместе с тем Морозову удалось не только осуществить первоначальный замысел, но и значительно расширить его – устроить музей во всеукраинском масштабе. Для этого он добился передачи лаврскому музею коллекции Церковно-археологического музея бывшей Киевской духовной академии, а также памятников церковной старины и искусства из закрываемых церквей Киева и Киевщины [8, л. 41об].

Началась кропотливая работа по выявлению ценных памятников старины, их регистрации и вывозу в музей. В этой работе Морозов по-прежнему занимал ведущее место. Вместе с тем, он принял на себя заведование типографией Киево-Печерской лавры, которую Всеукраинская академия наук после длительных переговоров с властями смогла заполучить в свое ведение. Вскоре лаврская типография была включена в состав музея, который по мере формирования менял не только название, структуру, но и масштаб. Первоначально Морозов задумывал свое детище как музей исключительно монастырского культа и быта. Затем, когда музей стал расширяться и в нем появились памятники не только христианской старины, его переименовали в «Музей *культур* и быта». По мере же поступления коллекций из других мест, у Морозова окончательно оформилась мысль создания на территории лавры «Музейного городка» [8, л. 42].

Между тем, осенью 1922 г. прозвучала идея организации, вне связи с Киево-Печерской обителью, нового Музея культов, который должен был бы поглотить и молодой лаврский музей [9, л. 1]. Узнав об этом, Морозов вынужден был предпринять решительные шаги, чтобы защитить свое детище, причем сохранить его именно в лавре, что считал принципиальным моментом, поскольку лавра, по его мнению, представлялась наилучшим и естественным местом для хранения и научно-популярного использования ее коллекций [8, л. 41об].

К началу 1923 г. музей был уже более-менее сформирован и открыт для обозрения. Его первыми посетителями стали деятели науки, иностранцы, а также ответственные советские работники Украины. Посетил музей и председатель Совнаркома Х. Г. Раковский. Экскурсия, проведенная Ф. М. Морозовым, произвела на главу правительства Украины большое впечатление. Убедившись, что молодой лаврский музей имеет государственное значение, Раковский в книге почетных посетителей оставил следующее пожелание: «Художественные и исторические богатства, сохранившиеся в музеях Киево-Печерской Лавры, должны быть сохранены, как зеница ока, так как они составляют величайший вклад в историю культуры России и Украины» [8, л. 44]. Во время общения с главой правительства Морозов поделился своими замыслами насчет развития Музейного городка, а также проблемами, которые предстояло еще преодолеть. Председатель Совнаркома обещал поддержку. Встреча эта действительно имела большое значение для развития музейного комплекса на территории лавры.

После этого было выработано положение о наиболее целесообразном использовании архитектурных сооружений, организации управления и охраны территории Киево-Печерской лавры. Научно-методическое руководство и контроль за состоянием ее памятников планировалось передать Всеукраинской академии наук.

С поддержкой организации музейного комплекса Киево-Печерской лавры выступило и Главное управление научными и научно-художественными учреждениями Наркомпроса РСФСР. Его руководитель Н. И. Седова-Троцкая в письме Х. Г. Раковскому выразила озабоченность относительно архитектурных и научных памятников Киево-Печерской лавры. Она, в частности, подчеркивала, что «вселение туда органов Собеса, совершенно посторонних делу охраны искусства, может самым печальным образом отразиться на общем состоянии Лавры». А единственный выход видела в безоговорочной передаче всей лавры в ведение Наркомпроса Украины [8, л. 45].

В свою очередь Раковский в письмах к главе Киевского губисполкома Я. Б. Гамарнику и наркому просвещения Украины В. П. Затонскому писал: «В отношении Киево-Печерской лавры считаю необходимым, чтобы в административном отношении она находилась под управлением единого ведомства Наркомпроса» (цит. по: [10, с. 231]). Вместе с тем, он высказал

пожелание, чтобы в лавре «было сохранено известное количество монахов», которые уже доказали, что они являются лучшими охранителями богатств лавры – научных и художественных [8, л. 45].

В результате Киевский губисполком передал для устройства музейного городка целый ряд лаврских строений, имеющих историческое значение [8, л. 43об].

Уже к лету 1923 г. в лавре начал формироваться Музейный городок, представлявший собой комплекс памятников архитектуры – богослужебных и жилых зданий, а также разных монастырских учреждений научно-просветительного назначения. Каждое строение представляло особый отдел музея. Вне лаврской ограды к Музейному городку относилась церковь Спаса на Берестове с прилегавшей к ней площадью – местом, где находился когда-то «княжий двор». Особый отдел составляли «архив старых дел» лавры и фундаментальная библиотека с замечательным рукописным отделом. Таким же образом к музею относилась и библиотека митрополита Флавиана. В состав Музейного городка входили два самостоятельных музея: первый – Музей культа и быта собственно лавры, второй – Общецерковно-археологический, сложившийся первоначально из коллекций музея бывшей Киевской духовной академии (часть коллекций этого музея, не имевших церковного характера, передали в Первый государственный музей).

Формально Музейным городком руководил губинспектор политпросвета А. В. Винницкий, а его организатор Ф. М. Морозов значился главным хранителем. Ряд должностей в музее заняли монашествующие из числа лаврской братии.

В это время Морозов начинает борьбу за выдворение с территории лавры посторонних организаций. Несмотря на пожелания главы правительства Украины и руководства Наркомпроса РСФСР, административная власть в лавре не только не была передана отделу народного образования, но произошла ее дальнейшая концентрация в руках собеса. А между тем, нахождение на территории лавры посторонних учреждений продолжало отражаться на ней самым пагубным образом. Администрация Инвалидного городка незаконно продавала церковные ценности, а инвалиды расхищали и уничтожали церковное имущество, мебель, посуду. Из письма заместителя наркома просвещения Украины Я. П. Ряппо генеральному прокурору республики известно, например, что заведующий Киевским собесом Бороденко вывез из дома Митрополита для собственного пользования два комплекта мебели из карельской березы. И это был не единичный случай [3, с. 112].

Морозов прилагал усилия, чтобы собес подчинился распоряжению высшей власти. Кроме того он добивался, чтобы Музею культов передали отобранные при изъятии церковных ценностей из лавры, монастырей, церквей и самого музея, ценные в художественном и историко-археологическом отношении предметы. Часть их уже была возвращена в Киев в фонд Первого государственного музея [8, л. 45].

Большое влияние на развитие Музейного городка на территории лавры оказало участие Всеукраинской академии наук. Морозову удалось привлечь к организации лаврского музея Археологический комитет, который принял ряд решений относительно организации музея. В первую очередь было признано, что развертывание музеев, библиотек и архивов в лавре невозможно, пока вся верхняя часть обители не будет передана для организации Музейного городка. Планировалось настаивать на полном освобождении собесом зданий, намеченных для музея. А также добиваться выделения помещений для музейного склада и реставрационной мастерской, выделения квартир для музейных и библиотечных работников, передачи Управлению музеями фотографической мастерской и митрополичьего сада. В связи с этим Археологический комитет обратился в Наркомпрос с просьбой ходатайствовать перед Совнаркомом об издании особого декрета о преобразовании лавры в Музейный городок. В результате лавра была передана в ведение Наркомпроса, что позволило заполучить часть ее зданий для музея [5, с. 45–46].

Вскоре в лаврский музей поступили предметы из ризниц 33 киевских монастырей и церквей, нескольких музеев и частных коллекций [5, с. 46].

Уже к началу 1924 г. Музей культов и быта получил финансирование и сформировал небольшой штат [11, с. 268]. Вот что писал Морозов одному из знакомых: «Киево-Печерская Лавра объявляется "Музейным городком"; здесь мы, кроме обычных отделов музея, устраиваем и показы кельи монаха, устраиваются лекции и диспуты, и народ, несмотря на параллельно ведущиеся антирелигиозные диспуты, – охотно посещает музей и, видя, что памятники культа не презираются, а хранятся в достойном им мест, в ограде монастыря, даже помогают – приносят старые иконы, для хранения – сбережения» [12, л. 2].

К 1925 г. киевский Музей культов и быта стал одним из ведущих музеев республики. Его фонды, распределенные по восьми отделам, составляли свыше 82 000 экспонатов.

Между тем, крайне негативно продолжало отражаться на состоянии памятников лавры пребывание на ее территории Инвалидного городка. Почти все имущество, находившееся в его ведении, было роздано, продано, украдено, уничтожено. Погибла чудесная лаврская мебель работы местных мастеров: ее вывозили, продавали, дарили, из шкафов-витрин «выдирали стекла». Исчезли или были испорчены драгоценные ковры, на памятниках шитья сидели канцелярские служащие, хрустальные вазы использовались для питья. Из недвижимого имущества на кирпич разобрали четыре гостиничных корпуса и несколько хозяйственных помещений; сгорело чудесное здание, построенное в XVIII в. лаврским крепостным архитектором Стефаном Ковниром, в котором устроили пекарню; в Мазепиной башне расположились кожевенные мастерские. Со старинных стен вокруг пещер была содрана крыша, разрушены аркады Готфрида Шеделя, разбирались ведущие к пещерам галереи, пропало десять огромных образов XVIII в. и

много исторического имущества из церквей на пещерах. Кто-то пытался обокрасть лаврскую библиотеку и архив. С могил украли все чугунные ограды, редкие образцы литья, бронзовое надгробие генерала П. С. Кайсарова, с колоколен выкрали десять колоколов [13, с. 5].

И, несмотря на то, что твердое основание для сбережения лаврского достояния уже было положено, еще многое предстояло сделать.

В декабре 1924 г. монастырь на территории лавры официально стал считаться закрытым. Братии так и не удалось отстоять обитель. Начались аресты насельников, в том числе и некоторых работников Музея культов [11, с. 92–93].

Происходившие вокруг лавры события, конфликты с коллегами-украинцами и тревожные предчувствия заставляли Морозова все чаще задумываться об отъезде из Киева.

В конце весны или начале лета 1925 г. Ф. М. Морозов оставил заведование лаврским музеем и уехал в Ленинград. Он покинул Киев, оставив после себя замечательно учреждение. Основанный его трудами в стенах Киево-Печерской лавры музей, несмотря на встречавшиеся трудности, продолжал развиваться, популярность его росла, увеличивался поток посетителей. Принимая во внимание огромное историко-культурное значение лавры, Всеукраинский ЦИК и Совнарком УССР приняли 29 сентября 1926 г. постановление «О признании бывшей Киево-Печерской лавры историко-культурным государственным заповедником и о превращении ее во Всеукраинский музейный городок». Территория бывшей лавры в пределах древних и новых ее стен объявлялась в постановлении историко-культурным государственным заповедником и передавалась в ведение Народного комиссариата просвещения для устройства в нем Всеукраинского музейного городка [3, с. 113].

Благодаря этому Киево-Печерская обитель в сложнейший период своего существования оказалась спасена, возможно, от полного разрушения, как это случилось, например, с Михайловским, Братским, Пустынно-Никольским монастырями. Правительственное постановление, установившее режим охраны «заповедник», положило предел разграблению и уничтожению лаврских святынь. Оно же определило приоритет Музейного городка среди прочих многочисленных учреждений и заведений, действовавших на этой территории. И как показало время, после неоднократных волн изъятий и уничтожения памятников истории и культуры, в том числе сакрального происхождения, спасенными оказались именно те, «которые находились на музейном учете и хранении» [14].

Вернувшись в Ленинград, Ф. М. Морозов стал сотрудником Музейного фонда, затем научным сотрудником Русского музея, и, наконец, сотрудником Государственного Эрмитажа, которому отдал почти тридцать лет своей жизни. Все эти годы он вел огромную работу: благодаря его особой способности обнаруживать никем до него не замеченные памятники, многие музеи Петербурга обогатились множеством ценных экспонатов. Немало

шедевров искусства Морозов спас от разграбления. Сегодня спасенные им вещи составляют целые фонды – огромные комплексы исторических памятников в таких хранилищах, как Эрмитаж и Русский музей.

Литература и источники

1. Щеглов, Г. Э. Хранитель. Жизненный путь Федора Михайловича Морозова / Г. Э. Щеглов. – Минск: Врата, 2012.
2. Щеглов Гордей, свящ. Путь до конца: история Серафимовского лазарета на Кавказском фронте (1915–1920) / Г. Э. Щеглов. – Минск: Братство в честь Святого Архистратига Михаила в г. Минске Минской епархии Белорусской Православной Церкви, 2014.
3. Очерки истории Киево-Печерской лавры и заповедника. – Киев, 1992.
4. Центральный государственный архив высших органов государственной власти Украины (ЦГАВО). Ф. 166. Оп. 4. Д. 192.
5. Качан, Р., Хведченя С. Розвиток музейної справи на теренах Києво-Печерської лаври в 1918–1926 рр. / Р. Качан, С. Хведченя // Історико-географічні дослідження в Україні. – Київ: Інститут історії України НАН України, 2005. – № 8.
6. Государственный архив Киевской области (ГАКО). Ф. 4156. Оп. 1. Д. 14.
7. Отдел рукописей Российской национальной библиотеки (ОР РНБ). Ф. 585 (Платонов С. Ф.). Оп. 1. Д. 3593.
8. ЦГАВО. Ф. 166. Оп. 4. Д. 192.
9. Институт искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М. Т. Рильского Национальной академии наук Украины (ИИФЭ НАН Украины). Ф. 13 (Ф. Л. Эрнст). К. 5. Д. 309.
10. Нестуля, О. Доля церковної старовини в Україні 1917–1941 рр. У 2-х томах / О. Нестуля. – Київ, 1995.
11. Рилкова, Л. П. Біографічні відомості про братію Києво-Печерської Лаври, що постраждала за Православну віру в 20 столітті / Л. П. Рилкова. – Київ: Тип. Києво-Печерської Лаври, «Видавництво "Фенікс"», 2008.
12. Отдел рукописей Государственной Третьяковской галереи (ОР ГТГ). Ф. 31 (Нерадовский П. И.). Д. 1006.
13. Эрнст, Ф. До кого має перейти колишня лавра? / Ф. Эрнст // Пролетарская правда. – 1926. – № 82.
14. Кролевец, С. Хранители / С. Кролевец // Зеркало недели. – 2006. – № 42.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ПОДВИЖНИК ИЕРОМОНАХ ХРИСТОФОР (САКОВИЧ) И ЕГО ПОЧИТАНИЕ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛЬШЕ

Ю. А. Лабынцев

Уроженец Волыни, выпускник Волынской духовной семинарии, народный учитель, священник Хрисанф Сакович (1833–1897), постригшийся в монахи в Почаевской лавре в конце 1886 г. с именем Христофор, является одним из самых заметных духовных просветителей XIX столетия [1, с. 117–136]. Благодаря своим писаниям, рассчитанным преимущественно на

простой народ, он приобрел влияние на весь православный мир, прежде всего восточнославянский. До сих пор его произведения активно переписываются и переиздаются в Беларуси, Украине, России и Польше, а с момента публикации в Интернете они получили глобальную общедоступность.

Последние годы своей жизни (1891–1897) о. Христофор провел в стенах бывшего бернардинского монастыря св. Антония Падуанского в с. Радечнице, в котором с 1882 г. размещалась православная монашеская община, преобразованная в 1899 г. в знаменитый женский православный Радочницкий монастырь св. Антония Печерского, находившийся в 30 километрах к западу от г. Замостье. В Радечнице, наряду с собственно монашеским молитвенным служением, о. Христофору удалось наладить работу школы для местных крестьян и организовать прекрасный хор из здешней молодежи, в том числе и католической, который пел как церковные песнопения на церковно-славянском языке, так и русскоязычные паралитургические, сочиненные им самим. Любовь к людям и всеми видимая подвижническая жизнь о. Христофора снискали ему в Радечнице и ее окрестностях славу «святого человека», что с особой силой проявилось на его похоронах, на которые собралось до полутысячи местных крестьян, почти исключительно католиков. Расположенная на территории монастыря могила о. Христофора с самого начала становится объектом паломничества, а в православной обители имя его часто поминается и по нем служатся многочисленные панихиды, вплоть до эвакуации монахинь во время Первой мировой войны в Петербург в 1915 г. [2].

После отъезда православных монахинь из Радечницы монастырь через некоторое время вновь становится католическим, но паломничества сюда на могилу о. Христофора продолжают вплоть до нынешних дней. Более того, в последние годы тут на его могиле вновь начинают служить православные панихиды по нем. Заметную лепту в возрождение памяти об о. Христофоре сейчас стали вносить польские краеведы, а также профессиональные академические исследователи, которым, несмотря на скудность документальных материалов в архивах Польши о пребывании его в Радечнице, удается все детальнее отобразить местный историко-культурный и событийный контекст того периода. Впрочем, еще более ценной с их стороны была бы публикация польских архивных документов по истории православной монашеской обители в Радечнице 1882–1899 гг., а затем женского православного Радочницкого монастыря, например, материалов объемного дела № 441 из фонда Холмской греко-католической консистории [3].

Долгое время память о своем учителе о. Христофоре хранили и его школьные ученики-католики, а также многие местные крестьяне католического вероисповедания, в том числе так называемые калакуты, остававшиеся жить в Радечнице и ее окрестностях, не охваченные эвакуацией 1915 г., именуемой сейчас все чаще беженством. Православные беженцы 1915 г., в том числе и некоторые монахини Радочницкого

монастыря, к началу 1920-х гг. возвратились в межвоенную Польшу и, несмотря на огромные житейские трудности, продолжали почитание своих святых, в том числе памяти о. Христофора. Автор огромного числа разнообразных духовных стихов и песен, распространявшихся и распространяющихся до сих пор среди православного населения Польши в основном путем переписки, о. Христофор оказался одним из самых любимых и почитаемых его духовных наставников [4, s. 58–60]. При этом имя автора далеко не всегда было известно переписчикам и по сей день в тех или иных рукописных книжках-тетрадах XX–XXI вв., составленных православными Польши, мы находим его многочисленные произведения без указания авторства. В общей сложности, начиная с наших польских экспедиций 1970-х гг. и по настоящее время, мы просмотрели огромное количество таких рукописных свидетельств особого почитания польским православным населением литературного наследия о. Христофора. Неудивительно, что на нынешних многочисленных польских фестивалях и смотрах церковных хоров звучат песнопения о. Христофора, все чаще упоминается его имя.

Пожалуй, один из последних по времени виденных нами в Польше списков произведений о. Христофора сделан белорусской православной г. Белостока на святой Горе Грабарке во время праздника Преображения в 2014 г. Это «Песнь святому Антонию Печерскому», сочиненная о. Христофором в Радечнице. Вот фрагмент этой песни с сохранением всех особенностей белостокского списка 2014 г.:

«Святой Антоний преподобный
Родной отец наш дорогой
Ты покровитель в Радочнице
Твоей обители святой.
Моли о нас, Антоний добрый,
Чтоб Трисвятый великий Бог
Всем христианам в здешнем крае
Жить в единении помог».

Текст подготовлен при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-04-00238/15 «Всему православному миру: поэтическое наследие Хрисанфа Саковича (исследование и публикации)».

Литература и источники

1. Лабынцев, Ю.А. Народная литература белорусско-русско-украинского пограничья / Ю. А. Лабынцев, Л. Л. Щавинская. – М., 2009.
2. Радочницкий женский монастырь. – Петроград, 1916.
3. Archiwum Państwowe w Lublinie. Zespół «Chełmski Konsystorz Grekokatolicki». – Sygnatura 441.
4. Лабынцев, Ю. Духовная поэзия Хрисанфа Саковича / Ю. Лабынцев, Л. Щавинская // Przegląd Prawosławny. – 2010. – № 9.

ВОЗРОЖДЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В ПОДКАРПАТСКОЙ РУСИ В СОСТАВЕ ЧЕХОСЛОВАКИИ В 1920-е ГОДЫ

К. В. Шевченко

С распадом Австро-Венгрии и вхождением карпатских русинов бывшей Угорской Руси в состав Чехословакии в их среде началось массовое движение, направленное на выход из унии и за возвращение к православию, что привело к резкому росту числа православных в Подкарпатской Руси в начале 1920-х годов. Православное движение в Подкарпатской Руси возглавил А. Геровский, внук известного карпаторусского «будителя» А. Добрянского и крупный русинский общественный деятель, а также православный священник А. Кабальюк.

Если в 1910 г. среди русинов Угорской Руси, входивших в то время в состав Австро-Венгрии, насчитывалось лишь 577 приверженцев православия, то к 1921 г. их число увеличилось до 60 986, а к 1930 г. – до 112 034 [1, s. 179]. Православное движение среди угорских русинов началось еще в конце XIX – начале XX вв. в составе Австро-Венгрии, власти которой всячески преследовали тех, кто стремился вернуться в православие. Центром православного движения в Угорской Руси стало село Иза под г. Хуст. Стремясь воспрепятствовать распространению православия, венгерские власти организовали 29 декабря 1913 – 3 марта 1914 гг. судебный процесс в Мараморош-Сиготе, на котором 94 русинских крестьянина, перешедшие из греко-католичества в православие, были обвинены в антигосударственной деятельности. 33 обвиненных были приговорены к различным срокам тюремного заключения и денежным штрафам. Наиболее суровый приговор был вынесен лидеру православного движения в Угорской Руси А. Кабальюку, приговоренному к четырем годам тюрьмы и крупному денежному штрафу. Только с падением венгерского режима и вхождением в состав Чехословакии русины получили возможность свободного выбора веры.

Массовый переход русинских греко-католиков в православие объяснялся как национально-религиозными мотивами (с ликвидацией венгерского режима многие русины решили вернуться к «истинно русской» вере своих предков), так и чисто экономическими соображениями. Если в пользу греко-католического священника русинские крестьяне должны были нести повинности в натуральной форме или в виде отработок (так наз. *коблина* и *роковина*), то православные священники этого не требовали. Переход в православие сопровождался ожесточенными имущественными спорами между православными и греко-католическими общинами, в первую очередь за церкви и церковное имущество, которые часто приобретали насильственные формы.

Чехословацкий эмиссар и представитель чешской православной общины в Праге адвокат М. Червинка, посетивший Подкарпатскую Русь 5–12 ноября 1922 г. с целью изучения характера набравшего там силу

православного движения, в своем донесении в канцелярию президента республики писал: «Православное движение в тех областях Карпатской Руси, которые я посетил, возникло не по политическим причинам, поскольку подавляющая часть тамошнего народа о политике даже не думает... Движение это возникло на основе сохраненной в народе традиции, а также потому, что в свое время народ был обманут своими священниками и от православия, своей изначальной веры, приведен к унии. С получением свободы вероисповедания народ хочет вернуться к своей первоначальной вере как потому, что униатские священники были в основном помощниками его врагов и поработителей, так и потому, что они возложили на народ невыносимое бремя своих материальных требований за выполнение церковных обрядов... Народ ненавидел своих священников и в своем ошибочном понимании свободы полагал, что настало время мести за угнетение» [2].

Червинка, цель поездки которого заключалась также в решении вопроса об организации православного движения «в интересах чехословацкого государства», вину за случаи насилия в Подкарпатской Руси, вызванные борьбой православных и униатов, возлагал как на «недостаточную образованность народа», настроенного «самозванными вождями против государства», так и на местные чехословацкие власти, которые, по его мнению, «не изучили характер православного движения и либо его недооценивали, либо переоценивали, либо рассматривали все движение как политическую агитацию» [2].

Чехословацкие власти с самого начала относились к массовому переходу русинов в православие довольно настороженно, связывая это с усилением в Подкарпатской Руси великорусской пропаганды, которую Прага стремилась приостановить. В секретном документе, направленном в правительство Чехословакии 8 октября 1919 г., президент Масарик указывал на необходимость предотвратить «не только великорусскую, но и украинскую агитацию». «С великорусской пропагандой, – писал в документе Масарик, – связана православная пропаганда. И эта пропаганда, имеющая политический характер, сойдет на нет, если отношение к народному языку (наречию) будет бережным...» [3].

Поскольку массовый переход русинов в православие, особенно активный в восточной части Подкарпатской Руси, набирал силу, чехословацкое руководство предприняло попытку поставить этот процесс под свой контроль, создав православную церковь в Чехословакии во главе с архиепископом-чехом с резиденцией в Праге. Предполагалось, что русинское православное население восточной Словакии и Подкарпатской Руси, находившееся в то время под юрисдикцией Сербской Православной церкви, станет частью новообразованной чехословацкой православной церкви, а карпаторусские православные священники будут воспитываться в духе лояльности к Чехословакии в духовной семинарии в Праге.

Весной 1923 г. чехословацкое правительство приступило к

осуществлению данного плана. По инициативе чехословацких властей к константинопольскому патриарху Мелетию был отправлен православный чех Савватий Врабец из Праги, который до Первой мировой войны окончил в России духовную семинарию и получил сан архимандрита. Константинопольский патриарх, идя навстречу пожеланиям Праги, возвел Савватия в сан архиепископа и издал декрет об учреждении чехословацкого архиепископства во главе с Савватием, в состав которого должна была войти Подкарпатская Русь. Подготовительная работа, позволившая чехам предпринять данный шаг, была проведена еще в ноябре 1922 г. в ходе поездки Червинки в Подкарпатскую Русь. Так, во время своей встречи с представителями 24 православных общин в Бедевле в восточной части Подкарпатья 9 ноября 1922 г. Червинка получил их согласие с тем, чтобы чешская православная община в Праге взяла их общины «под свою охрану и провела реорганизацию». Кроме того, по сообщению Червинки, представители 24 православных общин единогласно приняли его предложение о том, чтобы их «епископом стал глава чешской православной общины архимандрит о. Савватий» и уполномочили его сообщить «пану президенту республики, что православные карпаторусы были, есть и всегда будут верными гражданами Чехословацкой республики» [2]. Касаясь позиции Сербской Православной церкви, под юрисдикцией которой находилось православное население Подкарпатья, Червинка сообщал в Прагу, что «поездки епископа нишского в Карпатскую Русь не принесли никаких положительных результатов в организационном смысле..., явившись причиной трений между отдельными группами православных...» [2].

Однако попытки Праги вывести православное население Подкарпатской Руси из-под юрисдикции Сербской Православной церкви и образовать отдельную церковную структуру, подчиненную Праге, вызвали протесты русинской православной общественности, которая, считая русинов частью единого русского народа, критически относилась к поддержке украинского движения в Подкарпатской Руси со стороны официальной Праги. Центральный Исполнительный Комитет Православных Общин Подкарпатья во главе со своим председателем А. Геровским выразил протест чехословацкому правительству. В ходе своего визита в Белград А. Геровский обратился за поддержкой к сербскому патриарху и к главе правительства Сербии Н. Пашичу. Будучи убежденным русофилом, Пашич энергично выступил в защиту традиционных прав Сербской Православной церкви в Подкарпатской Руси. В итоге сопротивление православной общественности Подкарпатья и поддержка сербов вынудили чехословацкое руководство признать, что православное население Подкарпатской Руси по-прежнему находится под защитой и управлением Сербской Православной церкви.

Литература и источники

1. Magocsi, P. R. The Shaping of a National Identity. Subcarpathian Rus' 1848–1948 / P. R. Magocsi. – Cambridge (Massachusetts), 1979.
2. Archiv Ústavu T. G. Masaryka. Fond T. G. Masaryk. Podkarpatská Rus 1922. – 22 b, krabice 403. – Církev pravoslavná na Podkarpatské Rusi.
3. Archiv Ústavu T. G. Masaryka. Fond T.G. Masaryk. Podkarpatská Rus 1919. – krabice 400. – Naprosto důvěrné. Rusínsko. Dne 8. října 1919.

РУСИНЫ ИЗ АВСТРО-ВЕНГРИИ И РУССКОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВЕНСТВО: КОНТАКТЫ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX вв.)

М. Ю. Дронов

Последние десятилетия XIX и первые десятилетия XX вв. были ознаменованы массовой трудовой миграцией населения из Австро-Венгрии на американский континент. Среди временно или навсегда покидавших Габсбургскую монархию далеко не последнее место занимали русины из Галиции, Буковины и Угорской Руси. По мнению исследователей, общее количество русинских душ в США накануне Первой мировой войны могло достигать 500 и более тысяч [1, с. 50]. В соседней Канаде численность русинов составляла тогда порядка 150–160 тысяч [1, с. 74].

Приблизительно в тот же период набирала обороты эмиграция из Российской империи. Правда, она носила преимущественно инородческий – еврейский, польский, литовский, финский, немецкий – характер. С 1820 по 1917 г. из России в США прибыло не менее 3,3 миллионов человек (без учета повторных въездов и реэмиграции). При этом русские (здесь и далее – все восточные славяне) составляли к 1899–1913 гг., когда их количество среди эмигрантов стало ощутимее, лишь 7% от общего числа въезжавших в Штаты российских подданных. Всего за указанные полтора десятилетия в страну было впущено 165 тысяч русских [2, с. 23, 44, 48]. Если до 1906 г. среди русских эмигрантов преобладали великороссы и белорусы, то после 1906 г. – малороссы и белорусы. Это влекло за собой уменьшение доли (но не абсолютной численности) великороссов [2, с. 28–29, 45]. В Канаду только с 1900 г. по 1913 г. прибыло около 92 тысяч россиян. Из них чуть менее половины были русскими [3, с. 127–128, 138].

Хотя вопрос о точном количестве русинов и русских в Северной Америке вследствие несовершенства статистического учета конца XIX – начала XX вв. принадлежит к числу дискуссионных, очевидно, что количественно русинов было гораздо больше, чем вместе взятых великороссов, малороссов и белорусов. Так, например, русский публицист Е.Н. Матросов (псевдоним – Граф Лелива) утверждал, что «Русь из России, то есть великороссы, малороссы и белорусы» составляет лишь «двадцатую

часть американской Руси» [4, с. 450]. Остальные девятнадцать частей приходились, по его мнению, на долю русинов.

Важно отметить, что, попадая в Новый свет, восточнославянские выходцы из России и Австро-Венгрии, будучи обычно представителями одних и тех же социальных слоев, часто оказывались в непосредственном соседстве друг с другом. Так, и те, и другие в качестве неквалифицированных рабочих нередко попадали на одни фабрики, заводы, шахты и т. п. Зачастую рядом располагались их фермерские наделы. Часто русские бывали постояльцами у русинов. Получили распространение и браки русских мужчин с русинками [5, с. 61, 65, 85].

Однако особенным фактором сближения являлась конфессиональная принадлежность. Так, буковинские русины вообще, как и большинство русских, исповедовали православие. Русины же из Галиции и Угорской Руси были греко-католиками (униатами). Соединяя католическое вероучение с православной обрядностью, греко-католики осознавали свою близость к православию, а многие рядовые верующие не подозревали о различии между Греко-католической и Православной церквями [6, с. 3–4, 7, 365]. Вследствие непродуманной политики американских римско-католических церковных властей по отношению к попавшим в их юрисдикцию греко-католикам среди русинов униатов началось движение за переход в православие. Первым конвертитом стал в 1890 г. священник Пряшевской греко-католической епархии о. Алексей Товт. Начавшееся в 1892 г. официальное включение русинских приходов в состав Алеутской и Аляскинской епархии способствовало укреплению контактов русинов и русских. Со временем именно русины составили основной костяк американских православных. Показательно, что во многих населенных пунктах, где православных выходцев из России было сравнительно мало, они не основывали новые церковные приходы, а присоединялись к уже существовавшим приходам русинов [8, с. 501]. Однако при этом православное духовенство было в подавляющей части именно русским [9, с. 276–277].

Можно сделать вывод, что русские священнослужители в Северной Америке имели на переломе XIX и XX столетий достаточно возможностей ближе узнать доселе им мало или вообще не известных русинов. При этом следует учитывать, что православная печать в России активно интересовалась судьбами православных и униатов в самой Габсбургской монархии. Поэтому можно предположить, что наиболее образованные духовные лица имели какое-то заочное представление о русинах (причем именно как о русских), которое было сформировано под воздействием отечественных клерикальных изданий. Таким образом, в своем, по крайней мере, первоначальном, восприятии русинов на американской земле русское духовенство, скорее всего, опиралось на уже имевшиеся у него стереотипы.

Различные тексты православных священнослужителей богаты яркими, положительными формулировками, относящимися к русинам (особенно единоверцам). К примеру, епископ Алеутский и Аляскинский Николай

(Зиоров, 1851–1915), происходивший из Херсонской губернии, называл русинов «братьями нашими по вере и плоти» [10, с. 362]. Иеромонах Арсений (Чаговцев, 1866–1945), родом из Харьковской губернии, долгие годы окормлявший в основном русинскую паству, писал, что «труд наш протекает преимущественно среди братьев по крови – русских, хотя и неподвластных нам, но все же взирающих на св[ятую] Русь как на мать свою» [11, с. 148]. Пришедший на смену владыке Николаю уроженец Псковщины Тихон (Беллавин, 1865–1925), будущий патриарх, видел в своих русинских прихожанах «единокровных нам русских переселенцев из Австрии, ставших с нами и едиными по вере православной» [12, с. 246]. Как можно заметить, в подобных высказываниях подчеркивается этническая близость или даже тождество *русских* из Российской и Австро-Венгерской империй.

Отметим, что различные нюансы взаимодействия русинов с русским духовенством в Северной Америке, несомненно, являются перспективным направлением в контексте исследования культурных контактов внутри восточнославянского мира.

Литература и источники

1. Трощинський, В.П., Шевченко А.А. Українці в світі / В. П. Трощинський, А. А. Шевченко. – Київ, 1999.
2. Нитобург, Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870–1970: Этноисторический очерк / Э. Л. Нитобург. – М., 2005.
3. Кукушкин, В.Е. Славянская трудовая эмиграция из Российской империи в Канаду в начале XX в. / В. Е. Кукушкин // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 4.
4. Граф Лелива (Матросов, Е.Н.). Заокеанская Русь. (Социологическо-описательный очерк) / Е. Н. Матросов // Исторический Вестник. – Т. LXVIII. – СПб., 1897.
5. Вильчур, М. Русские в Америке / М. Вильчур. – Нью Йорк, б.г.
6. Кустодиев, К. Церковь угорских русских и сербов в их взаимоотношении / К. Кустодиев. – М., 1873.
7. Немоловский, А. Первые шаги православного миссионера в С. Америке / А. Немоловский // Американский Православный Вестник (далее – АПВ). – 1902. – № 17.
8. Коханик, П., протопресвитер. Начало истории Американской Руси / П. Коханик // Свистун Ф.И. Прикарпатская Русь под владением Австрии. – 2-е доп. изд. – Trumbull, 1970.
9. Бачинський, Ю. Українська імміграція в Сполучених Штатах Америки / Ю. Бачинський. – 2-е вид. – Київ, 1994.
10. Николай, епископ Алеутский и Аляскинский. Из моего дневника. (Мои впечатления и заметки во время пребывания на всемирной выставке в г. Чикаго и – путешествия по Американским Соединенным Штатам) / Николай // Прибавления к Церковным ведомостям. – 1894. – № 11.
11. Арсений, иеромонах. Из дневника миссионера / Арсений // Американский Православный Вестник. – 1904. – № 8.

СОСТОЯНИЕ ПРАВОСЛАВНЫХ ОБЩИН НИКОЛАЕВСКОЙ ОБЛАСТИ В НАЧАЛЕ 1959 г. В КОНТЕКСТЕ РЕАЛИЗАЦИИ ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ПОЛИТИКИ

А. Н. Маринченко

Состояние религии в годы активной антирелигиозной борьбы в период «хрущевской оттепели» пребывало на грани существования. Религиозные общины, а особенно священнослужители прилагали колоссальные усилия по сохранению как культовых зданий (церквей, молитвенных домов), так и общин в целом. При этом рискуя своей должностью и свободой.

Показательные в этом случае отчеты Уполномоченного Совета по делам Русской Православной Церкви по Николаевской области В. Колесниченко. Так, по данным, приведенным в его отчете, в Николаевской области по состоянию на 1 января 1959 г. действовало 98 церквей и молитвенных домов (56 церквей, 42 молитвенных дома). Из них в городах – 10, поселках городского типа – 8, в сельской местности – 80. Только в одном районе не было действующих церквей и молитвенных домов. Ежедневно службы совершаются в 5 церквях, 15 молитвенных домах от 5–12 раз в год. И только в одном молитвенном доме не проводились службы в течении года [1, д. 2–2 об].

Не менее интересен и состав духовенства: в городах священников 16, дияконов – 4; в поселках городского типа – 7 священников, дияконов нет; в сельской местности – священников 65, дияконов нет. По возрастному составу: до 40 лет – 18; 41–55 лет – 15 человек; старше 55 лет – 59 человек [1, л. 3 об.].

Показательным является и тот факт, что священники имели образование, причем, получили его как раз в послевоенный период, когда остро шла борьба с религией:

1. Калагурка Н. В. закончил академию в 1944 г.
2. Затовский Л. М. – академию (заочно) в 1958 г.
3. Мальчук В. С. – семинарию в 1945 г.
4. Гаврилюк А. К. – семинарию в 1945 г.
5. Охримчук Н. В. – семинарию в 1947 г.
6. Кулинец Г. И. – семинарию в 1948 г.
7. Синюк А. С. – семинарию в 1950 г.
8. Мартынюк Б. И. – семинарию в 1955 г. [1, л. 3 об.].

В канун Рождества Христова, так называемый «Святой вечер» в г. Николаеве и районах области повсеместно наблюдались факты ношения «вечери» как взрослыми людьми, так и детьми школьного и дошкольного

возраста. В церквях и молитвенных домах области в часы вечерней церковной службы 6 января 1959 г. присутствовало большое количество молящихся. Так, например:

Семеновской соборе г. Николаева – 450–500 чел.

Николаевской (Греческой) церкви г. Николаева – 250–300 чел.

Кладбищенской церкви г. Николаева – 500–600 чел.

Поселок Старый Водопой г. Николаев – 150–200 чел.

Районный центр Варваровка – 175–200 чел.

Райцентр Октябрьское – 200–250 чел.

Село Матвеевка, Октябрьского района – 150–180 чел. [1, л. 7].

Присутствующие в церквях и молитвенных домах верующие были преимущественно люди пожилого возрастов, из них 75–80% женщины, остальные мужчины. Среди молящихся были также родители, которые приводили с собой детей дошкольного возраста. Молодежи, особенно школьного возраста в церквях на празднике не было, за исключением отдельных лиц. Не было в церквях и военных.

Духовенство с целью большего привлечения верующих в церкви и молитвенные дома в дни праздника стремилось придать церковной службе как можно больше пышности и торжественности. В церквях г. Николаева, Первомайска церковные службы проводились при полном составе всего церковного причта, службы сопровождались пением любительских и художественных хоров [1, л. 8].

Во время богослужений, особенно в первый день священники зачитывали рождественские поздравительные послания Патриарха Московского и всея Руси Алексея и Митрополита Кировоградского и Николаевского Нестера, а также выступали с проповедями в честь праздника «Рождества Христова», в отдельных церквях г. Николаева, таких как Кладбищенской был совершен обход церковной процессии вокруг храма. Митрополит Нестер церковных служб в дни праздника в церквях Николаевской области не проводил.

В преддверии праздника священники, совершая обходы домов верующих с предпраздничной молитвой, беседуя с последними, приглашали их посетить храм на праздник «Рождества Христова».

В предпраздничные дни в г. Николаеве наблюдалось значительное оживление торговли в государственных магазинах и колхозном рынке. В государственных магазинах ходовыми товарами были: конфеты, пряники, торты, фрукты, молочные продукты, спиртные напитки и т. д. На колхозном рынке продавались орехи, фрукты, птица, мясные продукты и др. В дни праздников торговли на колхозном рынке почти не было из-за отсутствия на нем колхозников с сельскохозяйственными продуктами [1, л. 9].

Таким образом, в самый пик хрущевских гонений на религию и церковь, уполномоченные отмечают довольно высокую религиозную активности верующих Николаевской области. Что естественно не могло остаться без внимания высшего государственного руководства. Как

результат, по отчетам того же уполномоченного, по состоянию на 1 января 1960 г. в Николаевской области уже действовало 92 церкви и молитвенных дома (53 церкви и 39 молитвенных домов), в том числе в городах – 10, поселках городского типа – 8 и в селах – 74 [2, л. 127].

Литература и источники

1. Государственный архив Николаевской области, ф. Р– 4760, оп. 1, д. 65.
2. Государственный архив Николаевской области, ф. Р– 4760, оп. 1, д. 66.

ХРИСТИАНСКОЕ ОСНОВЫ КОНСОЛИДАЦИИ СОВРЕМЕННОГО МОЛДАВСКОГО ОБЩЕСТВА

С. П. Чумак

Социально-исторический прогресс сопровождается последовательной эволюцией общественного сознания. Более того, по ряду признаков можно утверждать, что в настоящее время именно формы общественного сознания, их видоизменение и развитие, детерминирует содержание многих социальных процессов. Известно, что одним из условий успешного развития социума является общественный строй опирающийся на такие фундаментальные ценности, как сотрудничество и толерантность. Важным компонентом общественного сознания, который в большинстве случаев содействует единению общества, является религия.

В Республике Молдова на протяжении длительного времени религиозная жизнь испытывала преобразования и кризисы, совпадающие с основными вехами развития общества: формированием государственности, социальными, территориальными изменениями и их системными эффектами. В общих чертах историю религиозной жизни в Молдове можно разделить на несколько этапов: период нахождения в составе Российской Империи, Румынии, Советского Союза, наконец, период суверенитета Республики Молдова. Учитывая социально-исторический контекст каждого из этапов, можно выделить их особенности: так, первый этап характеризуется проявлением повышенного интереса к религиозной литературе, началом молдавского религиозного книгопечатания; второй этап отмечен расширением научных исследований религиозной сферы, третий – внедрением так называемым научного атеизма, четвертый этап характеризуется существенными положительными изменениями которые должны привести к более тесному сотрудничеству государства и религии на благо процветания общества общества. В силу противоречий, сопровождавших смену эпох, картина религиозной жизни в Молдове сложилась достаточно пестрой и противоречивой. Так, на сегодняшний день в Молдове действуют две православные митрополии: одна подчиняется Русской Православной церкви, вторая – Румынской православной

Патриархии. И вместе с тем, примирение государства и церкви, которое мы наблюдаем в последние десятилетия, как взаимодополнение религиозного и светского начал в жизни общества, вносит вклад в решение наиболее насущных социальных проблем с которым сталкивается современная Молдова.

Литература и источники

1. Православие в Молдавии: власть, церковь, верующие 1940–1991. В 4-х томах. Ответственный редактор, составитель и автор предисловия В. Пасат. – Москва, Российская политическая Энциклопедия, 2010.
2. Republica Moldova, Ed. a II-a, Institutul de Studii Enciclopedice, Chişinău, 2011.

Раздел 2. ХРИСТИАНСТВО В СИСТЕМЕ ДУХОВНЫХ ЦЕННОСТЕЙ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

2.1 Восточнославянский мир и вызовы современности

ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ И ВЫЗОВЫ НАУЧНО-ТЕХНИЧЕСКОГО ПРОГРЕССА

Н. М. Твердынин

Современная эпоха глобализации и усиления влияния научно-технического развития на социально-политические процессы создаёт предпосылки для обострения конкуренции между отдельными группами стран. Чаще всего «зоны концентрации напряжений» располагаются между государствами с различной социально-культурной традицией. Восточнославянская цивилизация доказала свою состоятельность на протяжении многих столетий. Тем не менее, со времени крушения СССР не перестают раздаваться высказывания о том, что именно в научно-технической сфере мы «отстали навсегда». Эти утверждения регулярно появляются как в тех средствах массовой информации, которые принято называть «западными», так и среди тех представителей оппозиции, которые ориентированы на систему ценностей, предлагаемую странами Запада. С такими утверждениями нельзя согласиться, поскольку более тысячи лет восточнославянский мир, как правило, успешно противостоит тем вызовам, которые предлагают ему другие цивилизации. Постараемся же кратко проанализировать этот процесс и показать, что именно со времен князя Владимира начинает формироваться та уникальная природа цивилизационного своеобразия, которая позволяла и позволяет восточнославянскому миру занимать свое весьма достойное место в геополитическом пространстве.

Развитие любой из существующих или существовавших цивилизаций можно оценивать по различным параметрам, всякий раз выделяя ту или другую сторону и в зависимости от этого либо сближая их или «принципиально» разделяя, подчеркивая те или иные различия. Данные подходы чаще всего не являются научными, а служат выполнению какого-либо политического заказа. Историки в этом случае (публицисты, политики и др.), подбирая и систематизируя одни факты и не замечая или выражая сомнение в достоверности других, легко выстраивают псевдологическую картину, доказывая то, что было необходимо заказчику и убеждая в этом слушателя, читателя или зрителя. В эпоху информационно-коммуникационных технологий (ИКТ) такое убеждение становится

особенно красочным и правдоподобным.

Глобальное противостояние социалистической и капиталистической систем привело к тому, что на историко-социальные и социально-политические исследования в сфере цивилизационного развития еще более стали влиять факторы политического характера. При этом одним из основных явлений, требовавших объяснения применительно к развитию как цивилизаций в целом, так и отдельных стран и народов их составляющих, стала неравномерность развития. Изменение темпов зарождения, эволюции и гибели человеческих сообществ оказались предметом отнюдь не академических споров, поскольку каждая из существующих систем (государств) пыталась и пытается обосновать свою преемственность в цивилизационном развитии как максимально прогрессивное явление и, одновременно, показать регрессивность и неизбежность гибели геополитического соперника.

Современная цивилизация за последнее столетие развивается особенно неравномерно. Естественно, что скачкообразность цивилизационного развития наблюдалась во все исторические эпохи. Тем не менее, современная цивилизация демонстрирует отдельные «характеристики», которые делают ее отличной от цивилизаций предыдущих эпох. Прежде всего, это сочетание техногенности и глобализма. И именно восточно-европейская цивилизация, основой которой уже более тысячи лет является восточнославянский мир, на протяжении всей своей истории демонстрирует максимальные изменения в динамике развития, то значительно снижая темпы поступательного движения и отставая, то резко ускоряясь и вырываясь вперед.

Развитие цивилизации западной и восточной частях Европы прошло через несколько параллельно протекавших, но не «симметричных» (то есть различавшихся по социальной динамике и историческим рамкам) этапов. (В равной степени это можно отнести к цивилизационному развитию Дальневосточного Южно-Азиатского или других регионов.) Неравномерность развития любой цивилизаций как предмет исследования (как комплексного, так и с позиций различных областей научного знания), имеет давнюю историю. При этом практически все работы по данной тематике имеют констатирующий характер, то есть исходят из сравнительного описания событий и их социально-философского или социально-политического комментария. Представляется, что такой подход при всей кажущейся простоте примыкает к отмеченным ранее политизированным псевдонаучным позициям. Дело в том, что неравномерность развития отдельных стран, регионов может (в рамках такой методологии) объяснена *post factum*, но не прогнозируема.

Представляется, что создать методологию, позволяющую оценивать возможность возникновения успешных цивилизационных скачков, еще только предстоит. Думается, что это возможно сделать на основе комплексного подхода с привлечением социально-философского и социально-экономического анализа и использованием естественно-научных

моделей. Хотя такие авторы как Дж. Даймонд [1, с. 43–186] и ряд других используют экологические концепции для объяснения неравномерностей цивилизационного развития, но это направление достаточно уязвимо к критике по тем же позициям, как и его предшественник – географический детерминизм. Прогнозирование же, исходящие из физико-математических методов [2, с. 96–116] при всей его привлекательности также не свободно от недостатков, поскольку при введении значительного числа переменных в нем повышается степень неопределенности, а при низком числе переменных возрастает величина отклонения, связанная с недоучтенностью всех имеющихся факторов.

В популярных статьях, касающихся сравнительного анализа экономики различных стран часто встречается выражение «отстать навсегда». Критики советской экономической системы постоянно употребляют его при сравнении советской экономики периода застоя и постсоветской экономики девяностых годов с экономикой развитых стран Запада. Однако тезис об «отставании навсегда» весьма спорен. История человеческих сообществ говорит о том, что технический (научно-технический, техногенный), фактор является необходимым, но не достаточным в бесконечном историческом соревновании регионов, стран и цивилизаций.

Западнославянская цивилизация уникальна, поскольку она сохранила свою самобытность в противостоянии с более развитыми в техническом отношении регионами. Она умеет догонять. То есть мобилизационные модели работают хорошо, но не они одни залог успеха. В технике и технологии это несколько иное отношение к ресурсам как природным, так и человеческим. И начало этому своеобразию было положено в эпоху князя Владимира.

Именно его разносторонняя деятельность представляет удивительное явление в социально-политической истории восточноевропейской цивилизации потому, что он был первым, кто смог провести первую модернизацию раннефеодального государства, которое сложилось на огромном пространстве от Балтийского (Варяжского) моря до Черного (Русского, Понта Эвксинского) моря. Эта модернизация включала: синтез военных технологий славян, варягов и степняков; установление строгой иерархии между землями, входившими в государство, в соответствии с этим на земли назначались княжить те или иные родственники Великого князя. (Включая особую роль его дяди Добрыни, получившего власть во втором по значению городе Древней Руси – Новгороде); и главное условие, которое скрепляло первые два – единая религия, объединяющая достаточно разнородные части Киевской Руси в единое целое и игравшую основную роль в формировании самосознания населения древнерусского государства.

Можно утверждать, что эти три перечисленных составляющих позволили возникнуть и развиваться тем чертам, которые характеризуют народы, входящие в восточнославянскую, а в более широком смысле и всю

Восточноевропейскую цивилизацию. К таким признакам можно отнести

- общие духовные ценности, обеспечивающие среди подавляющего большинства населения понимание важности интересов единства;
- умение достаточно быстро осваивать передовые достижения других стран и народов, творчески перерабатывая и улучшая их;
- высокую сплоченность при внешней опасности и стремление к отпору агрессии, а так же целый ряд других.

Литература и источники

1. Даймонд, Дж. Коллапс. Как и почему одни общества процветают, а другие приходят к гибели / Джаред Даймонд; пер с англ. – М., 2012.
2. Капица, С. П. Парадоксы роста: законы развития человечества / С. П. Капица. – М., 2010.

ВОСТОЧНОХРИСТИАНСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОГО МИРА

Н. С. Щёкин

Исследуя историю восточнохристианской цивилизации и диалога государства и церкви в контексте православно-славянской традиции необходимо понимать, что православие это особый феномен в мировой истории. Культура современной Беларуси является историческим чудом, детерминированным языческими традициями, соборностью (христианской), византизмом. История православного христианского мира многогранна и так же плюралистична по набору стратегий, как и Римский католический мир. Прежде всего, отметим, что православный мир не ограничивается, как это зачастую воспринимается, только лишь крещением Древней Руси. Православный мир как географически, так и исторически более насыщен в информационном и этнокультурном аспекте. В свое время великий русский философ Василий Розанов тонко подметил, что каждый народ живет в долготу своей темы. Данная мысль весьма ярко обозначила тенденции и направление, в котором развивается славянство. Действительно, необходимо признать, что славянский мир как цивилизационный феномен не стал реальностью для мировой цивилизации (скорее можно говорить об англосаксонской цивилизации), т. е. не обрел очевидное для всех обозримое движение. «Византия никак не может считаться только прошлым, завершенной и изжитой главой церковной истории... Она до сих пор определяет само православие» [1, с. 249]. Пожалуй, этот тезис А. Шмемана наиболее ярко дает ответ на вопрос, почему славянский мир как цивилизационный феномен не стал реальностью для мировой цивилизации.

Настоящий ученый прекрасно понимает, что научная картина мироздания все время меняется, усложняясь, углубляясь, уходя в детали и никогда не давая ни полной ясности, ни единства. Что касается

теоретических истин (духовного мира, где скорее надо верить, чем знать либо чувствовать), то наука растворяется в океане проблематичного и таинственного. Западноевропейские стандарты в понимании, впрочем, и в познании славянства, византизма, православного мира, мягко говоря, не адекватны, ибо за ними скрывается на самом деле целый клубок недоразумений и ошибок. Что бы познать духовный предмет, надо быть или стать сродни ему, либо стать его творческим носителем.

Говоря о традициях как о несущей конструкции национальной и культурной идентичности, следует отметить, что кроме славянства носителем духа византизма никто более не является. Только духовный опыт открывает человеку природу предмета, ритм мира. Надо быть живым средоточием духовного опыта, и только тогда придет научное раскрытие. Зрелый духовно-предметный опыт цементирует подлинную жизнь человека, и эксплицирует восприятие, видение, мышление самого его в многообразии опыта, традиций. Такова философская и научная природа познания. То есть, нежелание, а может, и отсутствие возможности видеть восточнохристианский мир как образчика византизма в мировой цивилизации свидетельствует о духовной несостоятельности, об отсутствии живого понимания окружающего сообщества.

В подтверждение тому что, восточнохристианский мир стал не только носителем культуры византизма, но и обрел статус некоего «суверена» в мировом масштабе, можно привести слова Т. Георгиевой: «Принятие Киевской Русью Греко-византийского христианства (православия) изменило геополитическую карту Восточной Европы. По мере ослабления Константинополя восточная традиция прочно укреплялась в славянском обществе, развитие которого пошло по иному пути, чем в Западной Европе. Консерватизм православия обусловлен первейшей обязанностью «неприкосновенно сохранять вверенный первоначальный церкви залог веры, ничего к тому догматическому наследию не прибавляя и ничего от него не убавляя» [2, с. 29].

Генезис современной цивилизации на Западе, развитие цивилизационных процессов в Азии поставили перед всем славянским миром проблему, связанную с его местом в системе координат цивилизаций. Но так как славянская история на фоне общечеловеческого исторического прошлого представляет собой явление молодое, то и обретение славянским фактором цивилизационных форм развития не могло происходить в сугубо историческом разрезе. Экстраполирование в чистом виде культурно-исторической формулы либо западной, либо азиатской системы могло вызвать отторжение, и, как следствие этого, сформировалось бы замкнутое славянское пространство (даже для византизма). Таким образом, появились бы предпосылки заката только что зародившегося славянского мира.

В контексте генезиса и развития, распространения православия византизм следует рассматривать как вселенский феномен, в формирование которого внесли свою лепту и греческий мир, и латинский Запад и Ближний

Восток, а уже с VII–IX вв. традиции славянства. Именно в этот период возникает своеобразный имманентный и культурно-религиозный феномен, характеризующийся взаимным проникновением и тесным взаимодействием греческого и славянского начал. Сработал принцип интегративного разнообразия. Простейшая социальная система под названием Византия образовалась посредством интеграции первичных социальных ячеек Ближнего Востока, а в результате распада создала предпосылки для формирования новых социальных уровней интеграции.

Византийская уставность, строй, влияние, культура – вот то, что было возведено на фундаменте славянского язычества, то, что психологически и метафизически в дальнейшем определило характер, особенность славянской традиции и цивилизации и, в частности, православия Беларуси. Православие с этого момента можно определять как идеологему, душу нации, парадигму развития славянской общности. В данном контексте термин «восточнославянская цивилизация» определяет ведущую роль в формировании и функционировании религиозного и культурного факторов у славян. По словам М. Свистунова, «примечательно, что Церковь явилась на Русь в «славянском облачении», т.е. со славянским богослужебным языком и славянской письменностью, так что византийское христианство смогло быстро укорениться», обрусеть» и сделаться национальной религией народа» [3, с. 252]. То есть была сформирована принципиально новая традиция, вобравшая в себя мистический организм Византии, самобытность языческого славянства, западноевропейский рационализм и греческое вдохновение культуры. «Верное понимание христианства сказалось, наконец, и в том светлом, радостном настроении, которое возобладало в жизни и княжении Владимира и осталось в народной памяти о нем, связанное с полуисторическими, полумифологическими образами и выраженное в прозвании Красного Солнышка. Этим светлым настроением не исключалось, как мы знаем, не только сознание прежних грехов, но и боязнь греха в настоящем» [4, с. 162].

Таким образом, традиции греко-византийского христианства сформировали новый исторический и культурный облик славянского мира, в основе которого срабатывал механизм взаимодействия язычества и православия.

Литература и источники

1. Александр Шмеман, протоиерей. Исторический путь православия / Александр Шмеман. – М., 2007.
2. Георгиева, Т. С. Христианство и русская культура / Т. С. Георгиева. – М., 2001.
3. Свистунов, М. Н. О влиянии Русской Православной Церкви на формирование основ русской цивилизации / М. Н. Свистунов // Социально-гуманитарные знания / Министерство образования и науки Российской Федерации, Редакция журнала. – Москва, 2004, № 1. – С. 252–261.

4. Соловьев, В. Византизм и Россия / В. Соловьев // Византизм и славянство. Великий спор. – М., 2001. – С. 155–198.

СОВРЕМЕННЫЕ ВЫЗОВЫ ЦЕРКОВНОМУ ЕДИНСТВУ ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА

А. В. Слесарев

На протяжении многих столетий ментальное и духовное единство восточнославянского мира сохранялось благодаря объединяющей роли Русской Православной Церкви. Развитие белорусской и украинской националистических идеологий, ориентированных на использование религиозного фактора в процессе формирования общественного сознания, породило вызов церковному единству восточнославянских народов. Одним из важнейших условий построения независимого национального государства нередко видится полное отделение Белорусской и Украинской Православных Церквей от канонического единства с Московским Патриархатом. Для осуществления данной задачи заинтересованными силами рассматриваются два возможных варианта: провозглашение автокефалии и переход белорусско-украинских территорий в юрисдикцию Константинопольского Патриархата.

На протяжении XX ст. полная церковная независимость Белорусской и Украинской Православных Церквей провозглашались неоднократно, что всякий раз порождало церковные расколы, резко разделявшие общество по конфессиональному признаку. К концу 1980-х гг. церковные структуры белорусских и украинских автокефалистов существовали лишь только в эмиграции. Однако возвращение религиозной деятельности Украинской Автокефальной Православной Церкви на родину породило крупнейший церковный раскол, глубоко разделивший украинский народ и во многом предопределивший современный политический кризис на Украине. В этой связи украинский пример может быть весьма актуален при прогнозировании развития конфессиональной ситуации в Беларуси, не допустившей раскола общества по признаку отношения к церковной независимости. Развитие проавтокефальных настроений в белорусском обществе может спровоцировать развитие процессов, аналогичных украинским и привести к аналогичным последствиям.

Обращаясь к современной украинской ситуации, необходимо отметить, что к нач. 2010-х годов украинский церковный раскол породил у большинства своих последователей чувство психологической усталости, обусловленной неудовлетворенностью неканоничным статусом и многолетней изоляцией от православного мира. Одновременно с этим развитие украинского политического кризиса в значительной степени усилило антироссийские настроения многих священнослужителей и мирян

канонической Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП). Вместе с этим широкая популярность автокефальной идеи в среде духовенства и мирян УПЦ МП не подтолкнула большинство из них к разрыву канонического единства с Московским Патриархатом в условиях предельного обострения взаимоотношений между Киевом и Москвой. Объясняется это не только наличием в среде УПЦ МП определенного числа сторонников сохранения единства с Русской Православной Церковью, но и неготовностью большинства православного населения Украины оказаться в состоянии раскола. Негативная оценка церковных расколов с позиций православного богословия и канонического права удерживает от разрыва с Московским Патриархатом даже самых последовательных и принципиальных сторонников провозглашения единой автокефальной Украинской Православной Церкви. В этой связи можно смело утверждать, что рост антироссийских настроений в Украине вряд ли сможет спровоцировать массовый отток верующих и духовенства из юрисдикции УПЦ МП с последующим их присоединением к одной из непризнанных мировым православием раскольнических церквей. Однако ситуация может измениться радикальным образом, если в пределах Украины возникнет каноничная альтернатива Московскому Патриархату. В таком случае разрыв с РПЦ для православных украинцев не будет связан с неизбежной самоизоляцией от Вселенского Православия, а станет лишь сменой церковной юрисдикции без уклонения в раскол. Единственной серьезной альтернативой Московскому Патриархату в Украине может быть Константинопольский Патриархат, который на протяжении последних 90 лет оспаривает у Русской Православной Церкви право возглавления церковной жизни не только в пределах Украины, но также в Беларуси и Прибалтике.

На протяжении первых четырех с половиной столетий своей истории Русская Православная Церковь являлась Киевской митрополией в составе Константинопольского Патриархата. Произшедшие в сер. XV в. геополитические изменения, связанные с падением Византии, образованием Оттоманской империи и предшествовавшим этому заключению церковной унии между Константинополем и Римом, повлекли за собой отделение РПЦ от Константинопольского Патриархата и провозглашение ее автокефалии. Церковная независимость РПЦ, утвержденная на Московском Соборе 1448 г., не была принята в Великом княжестве Литовском, что привело к разделению исторической Киевской митрополии и возвращению западных епархий под омофор Константинопольского патриарха. Восстановление единства Русской Православной Церкви произошло в 1686 г., когда Константинопольский Собор санкционировал переход Киевской митрополии в юрисдикцию Московского Патриархата. Однако в 1924 г. Синод Константинопольского патриархата во главе с патриархом Григорием VII дезавуировал решение 1686 г. и официально заявил о возвращении прав на территорию исторической Киевской Митрополии. На этом основании в том же году Константинополем в одностороннем порядке была дарована

автокефалия Польской Православной Церкви, являвшейся до того митрополией Русской Православной Церкви [1, с. 1–2].

Предпринимавшиеся в 1940-е и 1990-е гг. попытки провозглашения и утверждения автокефалии Украинской и Белорусской Православных Церквей имели в своем обосновании указание на незаконность пребывания украинских территорий в юрисдикции Московского Патриархата. Иными словами, идеологи украинской и белорусской автокефалий видят в отделении от Русской Православной Церкви не незаконное деяние, влекущее самопровозглашение непризнанных Церквей, а восстановление исторической справедливости.

Идейно-каноническое обоснование возможности подобного вмешательства было сформулировано на проходившем 1–3 сентября 2011 г. в Стамбуле собрании Предстоятелей древнейших Православных Патриархатов – Константинопольского, Александрийского, Антиохийского, Иерусалимского, а также Церкви Кипра. Предприняв попытку восстановить византийскую систему Пентархии, устраняющую от разрешения межправославных вопросов молодые автокефальные Церкви, участники Константинопольского собрания заявили о принципиальной необходимости для Поместных Церквей придерживаться географических границ их канонических территорий «в том виде, как они определены Священными Канонами и Томосами об основании этих Церквей» [2]. В данном заявлении прочитывается нежелание древних Патриархатов и Кипрской Церкви признавать юрисдикцию РПЦ над территорией исторической Киевской митрополии, поскольку Томос об автокефалии РПЦ с определением границ ее канонической территории был составлен в 1589 г., а присоединение Киевской митрополии к Московскому Патриархату произошло лишь только через 97 лет после этого события.

Теоретически предположив возможность учреждения на территории Украины параллельной церковной юрисдикции Константинопольского Патриархата, отметим, что развитие подобного сценария резко обострит межправославные отношения по причине ориентации многих Поместных Церквей на позицию Вселенской Патриархии. Другим следствием такого развития событий может быть существенное сокращение численности и изменение юридического статуса Украинской Православной Церкви Московского Патриархата. Возникновение в пределах Украины митрополии Константинопольского Патриархата может повлечь за собой переход в нее антироссийски настроенных клириков и мирян, а сама УПЦ МП в таком случае может получить наименование «Русской Православной Церкви в Украине», к чему уже сейчас призывают некоторые политические, религиозные и общественные деятели.

Подводя итог настоящему сообщению, необходимо отметить, что развитие украинского кризиса психологически подготовило значительную часть украинского общества к возможной смене церковной юрисдикции и созданию единой автокефальной Украинской Православной Церкви. В этом

контексте главный вызов единству УПЦ МП с РПЦ в настоящее время исходит не со стороны украинских раскольнических религиозных организаций, а со стороны Константинопольского Патриархата. Психологическая усталость от многолетнего раскола в Православной Церкви, осознание тупиковости самопровозглашения автокефалии, потребность в консолидации украинского общества, рост антироссийских настроений, особенно актуализировавшиеся в условиях современного украинского кризиса, могут активировать стремительное развитие процессов формирования единой Поместной Церкви в Украине при посредстве Вселенской Патриархии и, возможно, украинского правительства. Развитие подобного сценария не только ослабит духовное единство восточнославянского мира, но и может спровоцировать попытки реализации аналогичных проектов на постсоветском пространстве. Для заинтересованных сил повторение украинского прецедента в белорусских условиях может восприниматься в качестве возможного варианта разрешения конфессиональной ситуации. Однако для белорусского общества подобное развитие событий чревато многочисленными негативными последствиями, связанными с разрушением конфессионального равновесия, ростом русофобии и ксенофобии, маргинализацией церковной жизни, разрывом многовековых культурных и духовных связей восточнославянского мира.

Литература и источники

1. Патриарший и Синодально-Канонический Томос Вселенской Константинопольской Патриархии, от 13 ноября 1924 года, о признании Православной Церкви в Польше Автокефальной // Вестник Православной Митрополии в Польше. – 1925. – № 8. – С. 1–2.
2. ΑΝΑΚΟΙΝΩΘΕΝ ΤΗΣ ΣΥΝΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΠΡΟΚΑΘΗΜΕΝΩΝ ΤΩΝ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΩΝ ΚΑΙ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΚΥΠΡΟΥ. Φανάριον, Πάνσεπτος Πατριарχικός Ναός, 1–3 Σεπτεμβρίου 2011 // ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΝ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΝ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://www.patriarchate.org/announcements/-/asset_publisher/MF6geT6kmaDE/content/anakoinothen-tes-synaxeos-ton-prokathemenon-ton-presbygenon-orthodoxon-patriarcheion-kai-tes-ekklestias-kyprou-phanarion-panseptos-patriarchikos-naos-1?_101_INSTANCE_MF6geT6kmaDE_languageId=el_GR. – Дата доступа: 05.04.2015.

МИФЫ И РЕАЛИИ «РУССКОГО МИРА»

С. М. Алейникова

Первое программное оформление идеи «Русского мира» прозвучало из уст Патриарха Кирилла в ноябре 2009 г. На протяжении последующих пяти лет патриаршее видение идеи «Русского мира» развивалось, уточнялось,

дополнялось новыми чертами и противоречиями (здесь и далее все цитаты приводятся по одному источнику со ссылкой на официальный сайт РПЦ) [1].

Русский мир – в первую очередь цивилизационное понятие: это «особая цивилизация», «цивилизационное пространство», единство и общность которого определяется Предстоятелем РПЦ по факту крещения Руси в 988 г. Однако пространственное измерение требует определения уже не только цивилизационных, но и формальных границ, создающих, однако, «лишние препятствия между народами Русского мира». Территория Русского мира шире территории Российской Федерации – ядром его выступают государства, «образовавшиеся на пространстве исторической Руси»: Россия, Украина и Беларусь. В более-менее очерченные границы Патриархом включены Молдавия и Казахстан, а также неназванные «другие страны исторического пространства Руси».

Кроме перечисленных стран, важной составляющей Русского мира является вся зарубежная русскоязычная диаспора и все зарубежные православные общины. В перспективе же к стране Русского мира может быть отнесена любая страна, в которой русский язык используется как язык межнационального общения, развивается русская культура, хранятся общеисторическая память и единые ценности.

Неуклонно расширяющиеся в риторике главы РПЦ географические границы Русского мира потребовали более четкого определения его оснований, которыми, по его мнению, являются: 1) православная вера, 2) русская культура и язык, 3) общая историческая память и общие взгляды на общественное развитие, и 4) единая система ценностей («религиозная вера и межрелигиозный мир, свобода и нравственное совершенствование личности, самопожертвование ради других, соборный совет и действие» и др.).

Отдавая явный приоритет цивилизационному измерению Русского мира, глава РПЦ несколько раз допускает оговорки, свидетельствующие и о его желаемом политическом воплощении. С одной стороны, Русский мир «не является инструментом политического влияния Российской Федерации». С другой стороны, Русский мир «может стать сильным субъектом глобальной международной политики» и «значимым игроком на мировой арене» – ведь цивилизационная традиция неизбежно «существует в условиях различной политической и общественной самоорганизации».

Цель нового, именно политического измерения Русского мира осознанна: «В глобальном мире невозможно игнорировать международный структуры, а потому Русский мир должен активно присутствовать на международных площадках». Ключевая роль в политических процессах отводится уже не народам, а «элитам и межэлитным отношениям», а также крупным международным политическим игрокам: «организациям системы ООН, ОБСЕ, Совету Европы, Европейскому союзу». Оптимальной же формой Русского мира в условиях глобализации и децентрализации «может оказаться теснейшее интеграционное сотрудничество равноправных

суверенных государств» – например, в форме «наднационального проекта». РПЦ и русское православие в предложенном раскладе уже становятся геополитическими факторами.

В контексте активно продвигаемой идеи «Русского мира» в Академии управления при Президенте Республики Беларусь было проведено исследование по выявлению оценок студенческой молодежью фактических места и роли православия и РПЦ в общей исторической памяти, национальном самосознании и менталитете белорусского народа, а также в современных политических процессах.

Молодежь высоко оценивает суверенитет и независимость Республики Беларусь, самобытность национального менталитета, основу которого, по её мнению, составляют такие качества как: терпимость (67,5%), трудолюбие (50,9%) и толерантность (49,1%). Приверженность белорусов христианским ценностям и духовность отметили 5,3% респондентов.

Говоря об исторической преемственности, решающими факторами в формировании белорусской государственности студенты считают обретение в 1991 г. Республикой Беларусь независимости, предшествующие независимости советский период и эпоху перестройки (65 и 45,6% соответственно). Периоды пребывания белорусских земель в составе Киевской Руси и Российской Империи значимыми считают 9,6%, что дает основание предположить достаточно поверхностное отношение молодежи к генезису белорусского менталитета и государственности.

В то же время внешнеполитические ориентации молодежи однозначны – 76,3% главным направлением развития внешней политики Республики Беларусь считают укрепление связей с Россией. Однако, помимо общей культуры двух славянских народов, связывается это направление с экономической целесообразностью: зависимостью белорусской экономики от импорта российских энергоресурсов, а также единым торгово-экономическим пространством. Такие социокультурные факторы, как общие история и язык общения, христианские ценности и т.п. являются для респондентов малозначимыми, выявляя тем самым, с одной стороны, прагматизм студенческой молодежи, с другой – в некоторой степени ее традиционализм.

Следует отметить, что при всем многообразии ассоциативных рядов, насчитывающих до нескольких сотен ассоциаций в отношении России, Украины и Беларуси вместе взятых, присутствует лишь одно упоминание о православии. Само же православие ассоциируется с «верой», «храмом» и «богом», а также стереотипным набором таких атрибутов «народного православия», как: «свеча», «икона», «верба», «пост», «старушки», «священники», «ряса». Иисус Христос в данном ряду оказался единичной ассоциацией. Среди социально-политических институтов, наиболее эффективных в налаживании интеграционных процессов, Церковь заняла последнее место, так как, по мнению 55% респондентов, она призвана решать иные, неполитические задачи.

Обращает на себя внимание цельность ценностного фундамента студенческой молодежи. Два блока ценностей (религиозных и либеральных), традиционно противопоставляемых друг другу, оцениваются респондентами в равной степени позитивно.

Ассоциативный эксперимент выявил равнозначность для молодежи как основных религиозных идеологических трендов (духовность, коллективизм, традиционализм), так и конституционных принципов развития России и Беларуси (индивидуализм, права человека, демократия). Так, индивидуализм, вопреки активно внедряемому в общественное сознание стереотипу инородности для славянского менталитета, имеет четко выраженное позитивное «ассоциативное ядро» и ассоциируется в первую очередь с «личностью» и «самобытностью». Коллективизм воспринимается через родственные «команда», «единомыслие», «группа», «коллектив».

Что касается непосредственно идеи Русского мира, то практически равные значения набрали такие разноплановые характеристики, как: а) утопия (20,4%), б) перспективное направление внешнеполитического развития страны (19,4%), в) утрата независимости и суверенитета Республики Беларусь (19,3%). Наибольшее значение (21,3%) оказалось у варианта: «Беларусь – самобытное государство со своей уникальной культурой, языком, традициями и ценностями, ей не нужно ни с кем объединяться». Оценка Русского мира как «возвращения к историческим и культурным истокам, общему прошлому славянских народов» заняла последнее место.

В целом достаточно равномерное распределение ответов свидетельствует об отсутствии в настоящее время в сознании белорусской молодежи осмысленного представления как о самой идее «Русского мира», так и о возможных перспективах ее реализации: они либо вообще не сформированы, либо слабо структурированы, т.е. не являются значимыми в ее ценностно-мотивационной системе.

Сочетание заявленных культурного плюрализма и религиозного монополизма, цивилизационного измерения и политической формы воплощения «Русского мира» оставляет широкое поле деятельности ученых, политиков, религиозных деятелей. Насколько проект «Русского мира» востребован и адекватен социокультурным реалиям постсоветского пространства, возможно ли его перемещение из области политического мифотворчества в тонкий мир реальных объединяющих начал, зависит от множества факторов и условий. Основным из них видится способность творцов предложенной доктрины к ее осмыслению и переходу от перманентного поиска «врага» и идеалов противостояния Запада и России к направлению мирного и созидательного развития стран и народов.

Литература и источники

1. Официальный сайт Русской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru>. – Дата доступа: 20.01.2014.

ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ И ГОСУДАРСТВА В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ СИТУАЦИИ

С. О. Мазур

На протяжении истории человечества религия и политика тесно взаимодействуют друг с другом, влияя на все остальные сферы жизни общества. В условиях современного глобального мира отношения государства и церкви должны становиться менее политизированными и более соответствующими принципам демократии и нормам морали. На современном этапе характер государственно-церковных отношений является одним из главных показателей уровня развития государства и религиозных конфессий, поскольку он отображает степень реализации принципа свободы совести как одной из главных составляющих фундаментальных прав и свобод человека. В настоящее время происходит резкая и противоречивая политизация религиозных отношений, которые стали широко использоваться как церковной, так и политической властью. Поиск оптимальных церковно-государственных отношений и невмешательства церкви в систему управления государством остаются важными противоречивыми вопросами. Соотношение государства и церкви определяет «лицо» власти, образ правителя, а также общий политический климат в стране, легитимность государственных институтов, устойчивость развития всех сфер общества.

В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви», принятых на юбилейном архиерейском соборе РПЦ в Москве, 13–16 августа 2000 г. дается подробная характеристика динамики взаимоотношений церкви и государства. Церковь определяется как богочеловеческий организм, который имеет таинственную сущность, неподвластную стихиям мира, а также историческую составляющую, входящую в соприкосновение и взаимодействие с внешним миром, включая государство. Государство есть необходимый элемент жизни личности и общества, поэтому его цель это устройство мирской жизни, которая соприкасается и взаимодействует с церковью. Церковь предписывает людям повиновение государственной власти независимо от убеждений и вероисповедания, но христиане должны уклоняться от абсолютизации власти, которая ограничена земными, временными и преходящими ценностями. В современном мире государство обычно является светским и не связывает себя религиозными обязательствами, т. е. его сотрудничество с церковью ограничено рядом областей и основано на взаимном невмешательстве в дела друг друга. [4, с. 176–188]. По мнению Диакона Андрея Кураева, церковь по сути своей вне политики, то, чем она живет, находится вне компетенции парламентов и референдумов. Но церковь соприкасается с политикой на своей периферии. Формула «религия и политика» сложна: христианин не должен участвовать

в политике (это не является его долгом, к которому обязывает церковь и вера), но христианин может участвовать в политике. Необходимо находить наиболее приемлемую форму политического присутствия церкви в светском обществе [1].

В документе, принятом Архиерейским Собором Русской Православной Церкви 5 февраля 2013 года, теме церковно-государственных отношений в странах канонической ответственности Русской Православной Церкви уделяется особое внимание. В Постановлении Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2–5 февраля 2013 года) подчеркивается, что РПЦ как религиозная организация не вмешивается в дела государственного управления и не подменяет собой институты светской власти. Однако Церковь и государство, во многом объединяющие одних и тех же людей, на всех уровнях призваны находиться в соработничестве, направленном на благо народа. Собор отмечает важность укрепления общеправославного единства, являемого через общение веры, совместную молитву, взаимную помощь и поддержку, наипаче во времена испытаний. Делается акцент на том, что защита христианского присутствия в регионе, а также прав и свобод христиан остается одним из важнейших направлений внешней церковной деятельности.

В своем докладе на Архиерейском Соборе РПЦ 2 февраля 2013 года Патриарх Московский и всея Руси Кирилл делает акцент на активном осуществлении диалога и сотрудничества Русской Православной Церкви со всеми ветвями и уровнями государственной власти, в ходе которых была выработана уникальная для нашей истории модель церковно-государственных взаимоотношений. Сегодня Церковь свободно выражает свою нравственную позицию по проблемам внутренней и внешней политики, в сферах экономики, общественных, межнациональных и межрелигиозных отношений. Церковно-государственные взаимоотношения выстраиваются на принципах взаимного доверия и уважения. По ряду дискуссионных вопросов диалог ведется с учетом мнения сторон, что постепенно приводит к взаимоприемлемым решениям. Церковь нельзя отделить от общества, от народа потому, что большинство населения России, Украины, Белоруссии и значительная часть населения других стран, входящих в каноническую территорию Московского Патриархата, исповедует Православие. Отделение религиозных объединений от государства означает лишь невмешательство религиозных и государственных управленческих структур в дела друг друга, а вовсе не изгнание религии из сфер образования, культуры, воинского дела, из общественной дискуссии и жизни страны в целом. Упомянутый правовой принцип уж тем более не означает отчуждения или противостояния Церкви и государства [2]. Исследователь А. И. Осипов отмечает переход современного общества к новой эпохе, где государство и церковь преодолели период конфронтации и развивают свои взаимоотношения в сторону сотрудничества. Диалог в современных условиях стал возможен благодаря кардинальному изменению позиции государства в отношении церкви.

Религия и церковь стали важной составляющей как образа жизни, так и образа мыслей многих людей. Помимо главной заботы по возрождению духовного и нравственного здоровья народа, существенно возросли социальные функции церкви: благотворительность, милосердие, просвещение, миротворчество. Государство не может с этим не считаться. Поэтому необходима долгосрочная и продуманная государственная политика в отношении религии и религиозных организаций [3, с. 166–167].

Таким образом, РПЦ в 2000 г. в своем документе «Основы социальной концепции Русской православной церкви» открыто высказала свою позицию по вопросу сотрудничества с государственными органами власти направленную на отделение религиозной организации от государства. Однако уже с 2003 года произошёл перелом в пользу партнёрства, а в 2010 году представители духовенства и власти начали обсуждать стратегию развития государственно-конфессиональных отношений на современном этапе. Современная геополитическая ситуация свидетельствует о том, что церковно-государственные отношения в настоящее время не свободны от политики. На современном этапе они трансформируются, выходя на новую ступень развития, где государственные органы власти активно сотрудничают с религиозными организациями в вопросах национальной безопасности, культуры, образования, социума. Вероисповедальная политика государства зависит от модели взаимоотношений религиозных организаций и государства. Эти взаимодействия строятся на принципах сотоварищества, взаимопомощи, одновременно законодательно закрепляя светский характер государства. Церковь проявляет относительную настойчивость в вопросах сотрудничества с государственными органами власти, она была и остается важным институтом гражданского общества, а также влиятельным субъектом на политическую власть, которая реализует собственные интересы.

Литература и источники

1. Кураев, А., диакон. Церковь в мире людей / Диакон А. Кураев. – М., 2009.
2. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2013 года [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3453393.html>. – Дата доступа: 24.03.2014.
3. Осипов, А. И. Православие и духовная безопасность / А. И. Осипов. – Минск, 2013.
4. Сборник документов и материалов юбилейного архиерейского собора русской православной церкви, Москва, 13–16 августа 2000 г. – Нижний Новгород, 2001.

ВЗАИМОДЕЙСТВИЕ РЕЛИГИИ И ПРАВА В РЕГУЛИРОВАНИИ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ В БЕЛАРУСИ

А. В. Щукин

Право обладает политическим и нравственным наполнением. Причем в последнем случае существенную часть составляет религия. Соотношение между религией и правом издавна было предметом пристального внимания в различных областях науки и вызывали оживленные дискуссии. Следствием этого является обилие взглядов, теорий, научных трудов, в том числе принадлежащих наиболее выдающимся мыслителям, таким как Гоббс, Монтескье, Гроций, Кант, Гегель и др. Поиск оптимального взаимодействия религии и права является одним из наиболее актуальных для современного белорусского общества, эффективной работы его институтов, обеспечения прав и интересов личности.

Следует отметить, что взаимосвязь права и религии обусловлено тем, что они во многом находятся в одной плоскости, а именно, представляют собой социальные нормы поведения людей в обществе, предусматривают определенные неблагоприятные последствия в случае их нарушения. Однако имеются и существенные отличия, в частности, связанные с источниками таких норм, субъектным составом, территорией, на которые они распространяются.

Взаимосвязь религии и права может принимать различные формы. Прежде всего, это существование религиозного права, которое применялось и применяется в разных странах мира с разной интенсивностью наряду с правом светским. Можно говорить о том, что последнее родилось из религии и изначально четкой границы между ними не существовало. Известный русский ученый Е. В. Спекторский по этому поводу отмечал: «Древнейшие христианские религии не только благословляют юридическую культуру, но и непосредственно создают ее. И это вполне понятно. Что могло бы обуздать своеволие дикаря и подчинить его социальной норме, как не религия, его религия, основанная на почтительном страхе? Разве могла бы возникнуть у него собственность без религиозного табу, делавшего ее священной?» [5, с. 204].

С другой стороны, право распространялось на отношения, составлявшие предмет религии. Как отмечал по этому поводу Е. В. Спекторский, «язычество и иудаизм не только освящали правовую культуру в отношениях между людьми, но еще и распространяли ее по отношению между человеком и божеством. Цицерон называл благочестие справедливостью по отношению к богам: *est enim pietas justitia adversus deos*. И действительно, отношение верующего римлянина к своему божеству (*pumen*) было своего рода юридическим двусторонним обязательством. Обоюдные права и обязанности определялись жертвой и ожидаемой за это милостью, причем консультантами, экспертами или нотариусами при

заклучении соответственных сделок были жрецы [5, с. 205]».

Закрепление в правовых памятниках Великого Княжества Литовского принципа веротерпимости не означало, что юриспруденция была свободна от влияния религиозной культуры. Статут 1588 г. призывал следовать «христианскому долгу», жить в соответствии с христианской этикой, проникнутой уважением, любовью к человеку [7]. Наряду с правовыми, Статут содержал и религиозные нормы. Например, в артикуле 7 одиннадцатого раздела Статута 1588 г., указано: «А если бы случилось родителям свое дитя убить не случайно и не за вину, но умышленно, тогда таковой отец или мать должны быть за то наказаны годом и шестью неделями заключения в замке нашем в башне, а отсидев год и шесть недель, должен еще на году четырехкратно при церкви, при костеле какого вероисповедания христианского будет, приносить покаяние и исповедоваться в явном грехе своем перед всеми людьми христианского собрания».

Постановка вопроса о разграничении права и религии относится к эпохе нового времени XVII века и обусловлена небывалыми научными открытиями, утвердившими веру в человеческий разум. «Люди XVII века почувствовали себя живыми людьми, а не несчастными грешниками, как они все еще называли себя в воскресных богослужениях» – писал Р. Бертран [4, с. 651]. Развивались идеи естественного права, источником которого рассматривали чистый разум, соответствующий порядку природы и свободный от сверхъестественного. В начале XIX века наибольшее влияние приобретает позитивизм, отрицавший естественное право. В частности, юридический позитивизм единственным источником права видел государственную власть, которая самостоятельно устанавливает законы, стоит как бы над ними.

Российские ученые начала XX века стремятся полностью разграничить право и религию. Характерным является высказывание известного ученого И. А. Ильина: «Право может предписывать только внешнее поведение и не может требовать от людей, чтобы они осуществляли по приказанию какие-нибудь внутренние душевные состояния: о чем-нибудь думали, что-нибудь любили, чего-нибудь не желали и т. д. ... никто не может заставить человека признать что-нибудь, или захотеть, или подумать, а также не может проверить, действительно ли он это признал, захотел и подумал или только “сделал вид”, чтобы избежать преследований. В прежние времена полагали, что это возможно и потому подвергали людей напрасной и несправедливой пытке; но в наши дни эта граница права признана окончательно [2]».

Другой известный ученый Г. Ф. Шершеневич по этому поводу также отмечал: «Тесно связанное религией вначале, право в дальнейшем сбрасывает с себя религиозный покров и обнаруживает тенденцию стать чисто государственным. В области гражданского права, раньше всех отделов, обязательственное право, под влиянием торгового оборота, освобождается от религиозного влияния. Ярче всего это сказалось в борьбе за свободу договора, против канонических запрещений взимать процент.

Дольше всего и упорнее всего держится религиозное влияние в области брачного права, где религиозная форма юридического акта продолжает до сих пор сохраняться в некоторых странах... В области уголовного права разрыв между правом и религией обнаруживается в уничтожении карательных норм, направленных против отступничества от государственной религии, в устранении уголовных наказаний за публичное проявление своих сектантских взглядов, за пропаганду своего вероисповедания, наконец, в провозглашении свободы религиозной совести. С отделением государства от церкви торжествует принцип секуляризации права. В расхождении права и религии обнаруживается истинный, непримиримый характер каждой из этих сфер» [9].

Несмотря на стремление отграничить религию от права, констатировалось, что она сохраняет свое влияние. При этом речь шла не о начальных ступенях развития права, когда оно выражалось в форме обычаев, а о переходе к качественно новому уровню, когда законодательная власть подчиняется общественному мнению, благодаря чему право и нравственность сходятся своими корнями. Веления права тем сильнее, чем ближе подходят они к нравственным требованиям, потому что поведение поддерживается одновременно с двух сторон [9].

Советский период истории Беларуси отмечен коренным изменением положения религии по отношению к обществу и правовой сфере. Прежде всего, после октябрьской революции 1917 г. произошло формальное разграничение религии и права на основании Конституцией ССРБ от 3 февраля 1919 г., провозгласившей, что церковь отделяется от государства «в целях обеспечения за трудящимися действительной свободы совести». В соответствии с Декретом «Об отделении церкви от государства» от 31 марта 1919 г. среди прочего устанавливалось, что школа отделяется от церкви, акты гражданского состояния являются исключительным предметом ведения государственных органов, в официальных актах не дозволялось упоминание о религиозной принадлежности, действия государственных, публично-правовых общественных установлений не могли сопровождаться религиозными обрядами и церемониями и пр. Также Декрет наносил удар по экономическому могуществу церкви. Религиозные и церковные объединения лишались права юридического лица. Все имущество объявлялось достоянием государства [3, с. 134].

М. Ф. Чудаков в этой связи отмечает, что «возможно, самая неудачная модель взаимоотношений государства и религии складывается тогда, когда существует конфликт между религией и государством. Такие конфликты были и в истории советского государства – в 20–30-е годы церковь активно подавлялась и преследовалась» [8, с. 126].

Однако такая политика была направлена не только на снижение роли религии, вытеснение ее из общественной жизни, но и сопровождалась формированием новой системы ценностей, призванных стать ей альтернативой. Несмотря на это религия занимала существенное место в

общественном сознании. Во времена трудных испытаний Второй мировой войны она сыграла значительную позитивную роль, благодаря чему впоследствии была частично «реабилитирована».

В последнее десятилетие существования советского строя в условиях меняющейся социальной реальности наблюдался кризис духовных ценностей. Когда право по различным причинам оказывалось неэффективным или не работало, возрастало значение религии. Это положение отразилось в научной литературе. В частности А. Г. Спиркин отмечал: «Не полностью исчезли религиозные настроения и в нашем обществе – и даже в молодежной среде, что во многом является симптомом недостаточности сугубо рациональной атеистической пропаганды и тех сухих и догматизированных идеологических построений, которые функционировали у нас, например, в 70-х гг. Слабая разработка этических и эстетических проблем, игнорирование объективной потребности человека в убедительной системе духовных ценностей, которые не расходились бы с социальной реальностью, – эти и аналогичные им причины как бы «оголили» тот участок в общественном сознании, который в прошлом обеспечивался религией [6, с. 536]».

В современной истории Беларуси происходит возрождение духовных ценностей и традиций. Религия начинает играть важную роль в общественной жизни. В Конституции Республики Беларусь определено, что: идеология различных общественных объединений, в том числе религиозных не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан (п. 2 ст. 4); все религии и вероисповедания равны перед законом, а установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим не допускается. Эти положения свидетельствуют о том, что государство и религиозные объединения отделены друг от друга и наша республика является светской. Основные конфессии приобрели необходимые права для своей деятельности, которых были лишены прежде. Как отмечает по этому поводу российский исследователь М. В. Баглай: «Тоталитарное государство (считавшее себя тоже светским, а на деле бывшее грубо атеистическим) осуществляло гонение на верующих, преследование религиозных служителей [1, с. 121]».

Светский характер государства не означает умаления или ущемления свободы вероисповедания. Во втором разделе Конституции РБ ст. 31 гарантируется право каждого «самостоятельно определять свое отношение к религии, единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии, участвовать в отправлении религиозных культов, ритуалов, обрядов.

Таким образом, в современный период можно говорить о возрождении духовных ценностей в нашей республике. Религия становится более востребованной. В условиях формирования демократии, она способна играть созидательную роль в укреплении государственных институтов, консолидации

белорусского общества в решении вопросов социально-экономического, духовного, культурного развития, построения правового государства.

Отсюда и современные требования к изучению новых концепций, определяющих положение церковных институтов в системе социальной структуры белорусского общества, осуществлению богослужения, которое не должно игнорировать объективные потребности людей или расходиться с социальной реальностью.

Литература и источники

1. Баглай, М. В. Конституционное право Российской Федерации: Учебник для вузов. – 3-е изд., изм. и доп. / М. В. Баглай – М., 2001.
2. Ильин, И. А. Теория права и государства / И. А. Ильин. – Москва, 2003 г. (воспроизводится по изданиям 1915 и 1956 гг.) / [Электронный ресурс]. – 2015 – Режим доступа: <http://www.garant.ru/>. – Дата доступа: 27.07.2015.
3. Круталевич, В. А. История Беларуси: становление национальной державности (1917–1922 гг.). Серия «История Отечества», приложение к журналу «Право и экономика». – Минск, 1999.
4. Рассел, Б. История западной философии и ее связи с политическими и социальными условиями от Античности до наших дней: В трех книгах. Издание 5-е, стереотипное / Б. Рассел. – М., 2006.
5. Спекторский, Е. В. Христианство и культура / Е. В. Спекторский. – Прага, 1925 [Электронный ресурс]. – 2015 – Режим доступа: <http://www.garant.ru/>. – Дата доступа: 27.07.2015.
6. Спиркин, А. Г. Основы философии: Учеб. пособие для вузов / А. Г. Спиркин. – М., 1988.
7. Томсинов, В. А. Основные черты юриспруденции западно-русского государства - Великого княжества Литовского / В. А. Томсинов // «Законодательство», 2005, № 7. [Электронный ресурс]. – 2015 – Режим доступа: <http://www.garant.ru>. – Дата доступа: 27.07.2015.
8. Чудаков, М. Ф. Конституционное (государственное) право зарубежных стран: Учеб. пособие / М. Ф. Чудаков. – Минск, 2001.
9. Шершеневич, Г. Ф. Общая теория права. Тома I–II. – Москва, издание Бр. Башмаковых, 1910 г. [Электронный ресурс]. – 2015 – Режим доступа: <http://www.garant.ru/>. – Дата доступа: 27.07.2015.

ЗНАЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ ДЛЯ ЭФФЕКТИВНОЙ ПРОФИЛАКТИКИ И БОРЬБЫ С РАСПРОСТРАНЕНИЕМ ЭКСТРЕМИЗМА В БЕЛАРУСИ

В. В. Воронович

В качестве принципиального отличия современного терроризма от всех прежних известных в истории форм и проявлений экстремизма и радикализма специалисты называют способность террористов с помощью манипуляций общественным сознанием «превращать изначально сильного

противника (государство, общество) в слабого и неспособного к реальному противостоянию» [1, с. 10], причем со стороны террористических организаций «единственным непосредственным объектом преступных посягательств ... всегда является общественная безопасность» [2, с. 91]. Например, религиозный экстремизм «развиваясь в обществе, затрагивает все новые сферы общественной жизни и порождает другие виды экстремизма и иных деструктивных явлений» [3, с. 16]; ценностный же мир религиозного экстремиста «представляет систему трансцендентальных, надличностных ценностей, но усвоенных не через нормативные институты – образование, исторические конфессии, государство, а через неформальную социальную группу – экстремистскую» [3, с. 11], на которой замыкаются все его идеалы, стремления, чувства и потребности, чего важно не допустить, в том числе из-за и без того наблюдаемой в ходе многочисленных инокультурных интервенций политологами интенсификации «видоизменения роли религиозного фактора в политике в сторону деструктивности» [4, с. 3].

Понимание указанного обстоятельства имеет следствием закономерное повышение внимания совершенствованию теоретико-методологического обеспечения профилактики и борьбы с упомянутыми негативными явлениями в Республике Беларусь, особенно в части укрепления научного, организационно-управленческого, правового и информационного обеспечения деятельности компетентных структур, адресной работы с населением. Особо следует отметить, что в данном контексте исключительную ценность имеет богатейшее духовное наследие православия – прежде всего, для становления, равно как в дальнейшем последовательного, проникнутого гармонией подлинно патриотического и закрепляющего лучшие образцы осознанного неординарного поведения воспитания (причем применительно к самой уязвимой и подверженной стороннему влиянию, злонамеренным манипуляциям различного рода части населения – молодежи).

Неслучайно еще несколько лет назад Владыка Филарет обращал внимание и пастырей, и мирян на тот факт, что, несмотря на бесспорные достижения в сбережении и возрождении в повседневной жизни канонов Православия, Церкви и Отечества нашего, «в сегодняшние весьма непростые времена на христианах лежит особая ответственность за состояние своих сердец и умов» [5, с. 3], за то, чтобы быть твердыми в своей Вере, ее защите и укреплении. Подобная позиция во многом совпадает и с официальной точкой зрения светских властей, ибо в соответствии с п. 27 Концепции национальной безопасности Республики Беларусь в перечень основных угроз для таковой обоснованно включены «утрата значительной частью граждан традиционных нравственных ценностей и ориентиров, попытки разрушения национальных духовно-нравственных традиций и необъективного пересмотра истории, затрагивающие данные ценности и традиции» [6].

Трудно переоценить значение колоссального (и, что самое важное, живого) наследия православия для эффективной профилактики и борьбы с

распространением экстремизма в ситуации, когда под влиянием глобализации, предпринимаемых извне целенаправленных попыток вестернизации белорусского социума уже в значительной степени «идея прав и свобод вытеснила идею нравственной ответственности человека» [7, с. 40].

Напротив, закономерными производными от правильного духовного воспитания, конструктивного взаимодействия государства и православной церкви «будут социальная стабильность и здоровая общественная мораль, крепкие семьи и национальное достоинство, сильное государство и нравственная деловая активность, а также многие другие человеческие ценности, которые призваны составить фундамент зрелого и здорового общества» [8, с. 97].

Нельзя не признать очевидную прочность, неизменную надежность столь внушительной духовной основы, гарантирующей при надлежащем использовании успех в борьбе с препятствующими устойчивому развитию белорусского государства распространением различного рода криминальных тенденций и проявлений, функционированием сектантских и псевдорелигиозных групп, усугубляющимся кризисом института семьи.

Для недопущения распространения терроризма и экстремизма, наряду с организационно-управленческими, правовыми и специальными мерами, требуется разработка и реализация интегрированной стратегии в информационной области и сфере культуры, способной обеспечить «утверждение национальной системы ценностей (религия, семья, мораль, патриотизм, дисциплина, служение стране и Богу, здоровье, честь, ответственность) вместо либерально-демократической вседозволенности и гедонизма» [9, с. 208].

Православие, предлагая реальную христианскую антитезу все более мучительному из-за «виртуализации» и усиления стяжательских настроений одиночеству человека, изначально проникнуто идеей, что только вложенный Господом в человеческую природу нравственный закон, исключительно «нравственная основа человека является критерием истины» [10, с. 34], и потому предлагаемая некоторыми под предлогом демократизации и мнимой гуманизации общественной жизни тотальная свобода есть свобода греха, ибо действительно невозможно отрицать: «свобода без нравственной ответственности – это путь в ад» [10, с. 66].

Литература и источники

1. Стальмахов, В. А. Терроризм как политическая проблема современного Российского государства: автореф. дис. ...канд. полит. наук: 23.00.02 / В. А. Стальмахов; ГОУ ВПО «Нижегородский государственный университет им.Н.И. Лобачевского». – Нижний Новгород, 2011. – 23 с.
2. Никитенко, О. Г. Систематизация преступлений террористического характера и преступлений с признаками терроризирования в уголовном законодательстве Республики Беларусь / О. Г. Никитенко // Веснік БДУ. – Сер.3. – 2012. – № 1. – С. 90–92.

3. Гурский, В. В. Религиозный экстремизм как форма социальных отношений (на примере российского общества): автореф. дис. ...канд. философ. наук: 09.00.11 / В. В. Гурский; ФГ БОУ ВПО «Челябинский государственный университет. – Челябинск, 2012. – 25 с.
4. Плужников, Е. Н. Религиозный экстремизм в современной России: проблемы теоретической интерпретации и политической практики: автореф. дис. ...канд. полит. наук: 23.00.02 / Е. Н. Плужников; Ин-т социологии РАН. – М., 2010. – 34 с.
5. Рождественское послание Митрополита Минского и Слуцкого Филарета, Патриаршего Экзарха всея Беларуси // Минские епархиальные ведомости. – 2007. – № 4. – С. 2–3.
6. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь: Утверждена Указом Президента Республики Беларусь от 9 ноября 2010 года № 575 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravo.by/webnpa/text.asp?RN=P31000575>. – Дата доступа: 12.12.2014.
7. Кирилл (Гундяев, В. М.), Патриарх Московский и Всея Руси. Патриарх и молодежь: разговор без дипломатии / Кирилл; ред.-сост.: В. Пономарев, А. Добросоцких. – М., 2009.
8. Филарет (Вахромеев К. В.), Патриарший Экзарх всея Беларуси. Воспитание личности и современное общество / Филарет // Человек в истории. – Минск, 2008. – С. 92–102.
9. Добреньков, В. И. Война и безопасность России в XXI веке / В. И. Добреньков, П. В. Агапов. – М., 2011.
10. Кирилл (Гундяев, В. М.), Патриарх Московский и Всея Руси. Сила нации – в силе духа / Кирилл. – 2-е изд. – Минск, 2010.

СОТРУДНИЧЕСТВО РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ С ОРГАНАМИ ВНУТРЕННИХ ДЕЛ

А. А. Исаев

Несмотря на то что Российская Федерация является светским государством, влияние различных религий на ее государственную политику несомненно. И пусть это влияние не является прямым, а лишь косвенным, опосредованным, его значение невозможно переоценить. В рамках данной работы нас интересует деятельность Русской православной церкви (РПЦ). В «Основах социальной концепции Русской Православной Церкви» выделяется достаточно объемный по содержанию отдельный раздел «Церковь и государство». И в нем ясно и последовательно раскрывается история взаимоотношений Церкви и государства, обосновывается невозможность утраты этой связи и необходимость ее укрепления на современном этапе развития общества: «Государство, в том числе светское, как правило, осознает свое призвание устроить жизнь народа на началах добра и правды, заботясь о материальном и духовном благосостоянии общества. Поэтому Церковь может взаимодействовать с государством в делах, служащих благу самой Церкви, личности и общества. Для Церкви

такое взаимодействие должно быть частью ее спасительной миссии, объемлющей всестороннее попечение о человеке. Церковь призвана принимать участие в устроении человеческой жизни во всех областях, где это возможно, и объединять соответствующие усилия с представителями светской власти» [1].

В этом документе четко выделяются области сотрудничества Церкви и государства в наше время. Среди них есть те, которые напрямую перекликаются с целями и задачами деятельности органов внутренних дел (ОВД) в современных условиях: миротворчество на международном, межэтническом и гражданском уровнях, содействие взаимопониманию и сотрудничеству между людьми, народами и государствами; духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание (основополагающая задача для вузов МВД России); попечение о воинах и сотрудниках правоохранительных учреждений, их духовно-нравственное воспитание; труды по профилактике правонарушений, попечение о лицах, находящихся в местах лишения свободы; противодействие деятельности псевдорелигиозных структур, представляющих опасность для личности и общества [1].

До революции присутствие Церкви среди сотрудников полиции не вызывало вопросов и было вполне естественным. Это объясняется тем, что практически 100 процентов личного состава были крещеными людьми. Однако почти 80-летний период советской власти разорвал эту связь. Сегодня правовой основой данного сотрудничества выступает Соглашение между Русской православной церковью (РПЦ) и Министерством внутренних дел Российской Федерации, подписанное 17 ноября 2004 г. Законодательно вопросы взаимодействия и сотрудничества закрепил Федеральный закон от 07.02.2011 № 3-ФЗ «О полиции». Глава 2 «Принципы деятельности полиции» в числе прочих называет «Взаимодействие и сотрудничество». П. 3 ст. 10 гласит: «Полиция в пределах своих полномочий оказывает содействие государственным и муниципальным органам, общественным объединениям и организациям в обеспечении защиты прав и свобод граждан, соблюдения законности и правопорядка, а также оказывает поддержку развитию гражданских инициатив в сфере предупреждения правонарушений и обеспечения правопорядка». Далее в п. 4 указанной статьи говорится «Государственные и муниципальные органы, общественные объединения, организации и должностные лица должны оказывать содействие полиции при выполнении возложенных на нее обязанностей» [2]. Таким образом, сотрудничество предполагается взаимовыгодным.

Взаимодействие ОВД с РПЦ носит сегодня институционализированный характер и не только на федеральном уровне. Во многих субъектах нашего государства заключены соглашения о сотрудничестве МВД, ГУВД, УВД с представителями различных религиозных конфессий, в том числе с епархиями Русской православной церкви. Так 17 марта 2009 года Соглашение было подписано МВД по

Республике Башкортостан с духовными лидерами трех религиозных течений (ислама, православия, иудаизма).

В интервью корреспонденту газеты «Щит и меч» протоиерей Сергей Привалов, возглавляющий Синодальный отдел Московского Патриархата по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, совместную деятельность МВД и РПЦ объединяет одной целью: «Девиз министерства: «Служа закону – служим народу!». По мнению отца Сергия люди, преступившие закон, прежде нарушают законы общечеловеческие и Божьи. Поэтому и получается, что Церковь является тем нравственным ориентиром, который помогает людям не совершать греха, не нарушать порядок, установленный Богом и государством. Отсюда становится ясным насколько важна профилактическая работа Церкви, ее деятельность по духовно-нравственному воспитанию, прежде всего, подрастающего поколения, молодежи. Не остаются в стороне от этой работы и органы внутренних дел. Их сотрудники контролируют функционирование детских летних оздоровительных лагерей, устанавливают тесное сотрудничество с центрами, создаваемыми по инициативе религиозных организаций, в которых проводят занятия по физической культуре, основам правопедения и другим дисциплинам, дополняя работу священнослужителей.

«Помощь, которую может оказать силовым ведомствам Церковь, не только духовно-нравственная профилактика, но возвращение к истокам самосознания, основанного на идее жертвенного и бескорыстного служения своему народу и Отечеству» – пишет С. В. Денисенко в своей статье «Государственно-конфессиональные соглашения о сотрудничестве и духовно-нравственное воспитание сотрудников полиции» [4, с. 18]. Автор приводит в пример начальника УВД Западного округа Москвы полковника милиции А. Маслова, который еще в 2009 году восстановил российскую традицию торжественного освящения табельного оружия и погон сотрудников милиции, считая жизненно необходимым сотрудничество с Русской Церковью, тем самым поставив вопросы нравственного воспитания на первое место.

Отдельно следует остановиться на участии Русской православной церкви в работе по духовно-нравственному воспитанию в образовательных организациях системы МВД России. Уфимский юридический институт МВД России расположен на территории Успенского мужского монастыря, который был возрожден здесь в начале XIX в. (сама история монастыря начинается с конца XVI в., но в 1764 г. он был закрыт) и просуществовал до 1918 г. Сейчас на территории института находится здание монастырской звонницы, отреставрированное усилиями постоянного состава, курсантов и слушателей см.: [5, с. 14–16]. В нем открыт храм, освященный во имя Святителя Митрофана Воронежского. По воскресным дням здесь проводит богослужения клирик Покровского храма с. Красноусольский иерей Рафаил (Королев). Двери храма открыты для всех желающих сотрудников,

работников, курсантов и слушателей института. Отдел морально-психологического обеспечения регулярно, в рамках празднования православных праздников, организывает в клубе института встречи личного состава с иереем Рафаилом.

Отец Сергей в своем интервью газете «Щит и меч» очень верно характеризует сложившуюся тенденцию: «...Открытие часовен и храмов, присутствие и участие священников в учебном и воспитательном процессе является вполне органичным этапом возвращения людей в погонах к вере. Мы лишь в меру своих сил поддерживаем эти стремления» [3, с. 14].

Литература и источники

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, принятые Священным Архиерейским Собором Русской Православной Церкви (Москва, 13–16 августа 2000 г.) // Официальный сайт Русской Православной Церкви // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/print/419128.html>. – Дата доступа: 19.03.2015.
2. Федеральный закон от 07.02.2011 № 3-ФЗ «О полиции» // Консультант [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.consultant.ru/popular/police/115_2.html#p133. – Дата доступа: 02.03.2015.
3. Вместе бороться с грехом и беззаконием // Щит и меч. – 2014. – № 35.
4. Религиозная ситуация в российских регионах: тезисы докладов и сообщений Четвертой всерос. науч.-практ. конф. (Омск, 7–8 октября 2014 г.). – Омск: Омская академия МВД России, 2014.
5. Храня традиции и ускоряя шаг: Образовательному учреждению МВД России в г. Уфе 35 лет. – Уфа: Уфимский юридический институт МВД России, 2006.

ПРАВО КАК ИНСТРУМЕНТ СОХРАНЕНИЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Е. В. Перепелица

После падения так называемого «Железного занавеса» в странах постсоветского пространства наблюдалась массовая унификация принципов организации общества, их подгонка под мировые стандарты. Под последними, как правило, понимались образцы Западной Европы и Америки. Окончание холодной войны оказалось не перемирием, а экспансией правовых идеологий и массивной инъекцией в правовые культуры России, Украины и Беларуси иностранного права. Активное заимствование правовых институтов и самого взгляда на право из западных юрисдикций в свою очередь создало условия для выхолащивания нравственных оснований правовой жизни восточнославянских стран.

Тенденция к нивелировке специфики ценностных параметров национального права усилилась в условиях глобализации. «Безусловное принятие глобализации, иначе говоря, заемной цивилизационной программы

означает в лучшем случае повторение опыта западных стран, в худшем – потерю самобытности, обезличивание, а значит, и утрату самостоятельности» [1, с. 68]. Глобализация связана с конвергенцией различных правовых систем, наделением наднациональных органов властными полномочиями по принятию решений нормативного характера. Это в той или иной степени оказывает влияние на основы национального правопорядка. Правовая реальность может развиваться порой вопреки исторической реальности. И сегодня мы с полной ответственностью можем говорить о секуляризации правовой культуры восточнославянских стран, о том, что само право постепенно отдаляется от системы традиционных регуляторов и перестает быть транслятором религиозных норм.

Когда мы пытаемся втиснуть жизнь своего народа в те условия, которые объективно сложились в иных цивилизациях, привив нашему правосознанию секулярные ценности свободы, либеральной демократии, верховенства права, прав человека, остается незамеченным, что под влиянием этих целевых ориентиров постепенно изменяются наши собственные (правовые) представления и наш собственный (правовой) уклад.

Когда мы некритично воспринимаем опыт государственного строительства других стран и перекраиваем по нему собственное законодательство, остается незамеченным то, как постепенно реформируется сама наша жизнь. В слепой погоне за чужими, пускай и хорошими, образцами, мы подводим свою научную методологию под готовые научные доктрины и схемы и подвергаем элиминации свою аутентичность. В этих условиях право перестает справляться со своей важнейшей задачей – «помогать народу в собственной идентификации» [2, с. 21].

Весьма любопытно было бы выявить на уровне теоретического анализа те элементы национальной правовой системы, интегрированные и имплементированные в нее под влиянием иностранного правового опыта, с позиции их соответствия традиционному жизненному укладу. Достаточно вспомнить то, как трансформируется многовековой строй родственно-семейных отношений, привычный образ жизни в связи с совершенствованием законодательства Республики Беларусь в аспекте гендерного равенства [3], как изменяется институт семьи под влиянием ювенальных технологий и вытекающим из них ужесточением контроля со стороны государства за воспитанием детей их родителями. Примером также может служить такой относительно новый для национальной права институт, как брачный договор. Согласно статье 13 Кодекса Республики Беларусь о браке и семье «в целях повышения культуры брачных и семейных отношений и ответственности одного супруга перед другим, определения прав и обязанностей супругов в браке и (или) после его расторжения лица, вступающие в брак, и супруги в любое время и в определенном ими объеме прав и обязанностей вправе заключить брачный договор» [4]. Существует

определенная закономерность, связанная с тем, что повышение степени регламентации общественных отношений в той или иной сфере обязательно сопровождается ослаблением степени нравственного регулирования этой сферы. Таким образом, брачный договор, смысл которого заключается в закреплении как можно большего масштаба взаимной свободы супругов, создает опосредованные условия для разрушения семьи и брака.

Сегодня для сохранения и удержания собственной идентичности «вполне можно обойтись без традиционных форм политических и идеологических "занавесов", которые требуют авторитарных государственно-правовых институтов. Соревнование цивилизаций перемещается в область соревнования культур, в том числе правовых укладов жизни» [2, с. 23].

Безусловно, представители различных областей знания закладывают в понятие «идентичность» различное содержание. Философы, политологи, юристы и историки по-разному определяют маркеры национальной идентичности. Следует заметить, что независимо от дискурса, в рамках которого так или иначе выявляются эти маркеры, идентичность всегда предполагает наличие у определенного сообщества совокупности самобытных характеристик, позволяющих отличать это сообщество от всех иных сообществ. Идентичность всегда имеет ценностную основу. «Феномен национальной идентичности может быть рассмотрен как акт рациональной и ценностной рефлексии, благодаря которой можно соизмерять цели и средства политической деятельности» [5, с. 55]. Идентичность формируется, складывается и приобретает в процессе идентификации индивидуального или коллективного субъекта и становится более или менее стабильным результатом этого процесса. «В научном понимании идентичность – это категория, которая применяется для описания социальных субъектов в качестве относительно устойчивых, тождественных самим себе целостностей... Идентичность связывают с самосознанием, самоопределением, самоидентификацией, целостным образом, составленным субъектом (индивидуальным или коллективным)» [6, с. 22].

В целях защиты национальных интересов, обеспечения национальной безопасности и сохранения полноценной государственной бытийности восточнославянские страны должны осознавать как монологичность своих правовых укладов, так и свою принадлежность к единой правовой общности. Эта общность не упоминается в большинстве учебников и монографий, посвященных правовым системам современности, ее стараются не замечать и не учитывать.

Вместе с тем, говорить о восточных славянах как о правовой общности позволяют духовные, культурные и государственные начала жизни тех народов, которые вышли из единой Купели Крещения. Это и глубокое родство их правовых культур, общность судьбы, исторических путей развития, языка и традиций, особое мировоззрение, которое проявляется в том числе в видении нормативности, типе правопонимания и образе права,

опосредованном единым для восточнославянских народов культурно-историческим типом. Уникальность и типологическая самостоятельность восточнославянской правовой общности может быть доказана на основании аргументов о самобытной государственности, коллективистской правовой психологии общества, коллективистской модели правопорядка, тесной связи традиционной основы права стран, входящих в ареал восточнославянской цивилизации, со спецификой православной ветви христианства.

Самое время спросить: что есть право? Инструмент сохранения и защиты национальной и государственной бытийности и идентичности, действенный способ защиты этой бытийности от разрушения, или инструмент, облегчающий внедрение в национальную юрисдикцию (в контексте требований международных документов и международных стандартов) инокультурных ценностей? Национальная идентичность должна стать объектом междисциплинарного знания. И право может внести свою лепту в разработку способов сохранения и удержания национальной идентичности в контексте процессов глобализации.

Литература и источники

1. Перепелица, Е. В. Права человека и ценности восточнославянской цивилизации / Е. В. Перепелица. – Минск, 2006.
2. Синюков, В. Н. Российская правовая система. Введение в общую теорию / В. Н. Синюков. – 2-е изд., доп. – М., 2014.
3. Об утверждении Национального плана действий по обеспечению гендерного равенства в Республике Беларусь на 2011–2015 годы: постановление Совета Министров Респ. Беларусь от 16 авг. 2011 г. № 1101 // КонсультантПлюс: Беларусь. Технология Проф. [Электронный ресурс] / ООО «ЮрСпектр». – Минск, 2015.
4. Кодекс Республики Беларусь о браке и семье: Кодекс Респ. Беларусь, 9 июля 1999 г., № 278-З // КонсультантПлюс: Беларусь. Технология Проф. [Электронный ресурс] / ООО «ЮрСпектр». – Минск, 2015.
5. Деникина, З. Д. Национальная идентичность как предмет междисциплинарного анализа / З. Д. Деникина // Вопрос национальной идентичности в контексте глобализации: сборник научных статей / отв. ред. А. Н. Чумаков. – М., 2014. – С. 55–57.
6. Исаева, Н. В. Правовая идентичность как категория права и теоретико-правового анализа: монография / Н. В. Исаева. – М., 2014.

ПЕРСПЕКТИВЫ РАЗВИТИЯ НАЦИОНАЛЬНЫХ ГОСУДАРСТВ В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Ю. В. Никулина

Глобализацию сегодня можно рассматривать как естественноисторический процесс. Он детерминирован всей имманентной логикой развертывания истории человечества и интенсифицирован во

второй половине XX столетия стремительным развитием информационных технологий и массовых коммуникаций. Глобализация, процесс которой заметно ускорился после крушения «биполярного мира», оказывает ощутимое влияние на развитие всех стран и народов. В начале нового тысячелетия региональные и национальные сообщества оказались настолько включенными во всемирный глобализационный процесс, что происходящие в них трансформации становятся частью мировой цивилизационной динамики. Привычный символ бытия современности – национальное государство – теряет под давлением глобализационных процессов былую идентичность.

Глобализация определяет облик современного мира, вызывая целую гамму качественных изменений. Они касаются практически всех аспектов деятельности национальных государств и их мирохозяйственных связей, новой организации мирового порядка и управления им. Важнейшая сущностная характеристика глобализации состоит в новом качестве всеобщности социальных связей и отношений, в том, что они не укладываются более в привычные рамки национально-государственных образований. Рассуждения о кризисе вестфальской системы и необходимости переосмыслить само понятие государства стали сегодня привычными. Нарастающая тенденция современных глобализационных процессов к интеграции культуры, экономики, науки естественно ведет к частичной потере национальной идентичности. Поэтому феномен социальной, в том числе политической и культурной идентичности в этих условиях является предметом не только теоретического интереса, но и основой определения жизненной стратегии национальных государств.

Современные технологии открывают путь для принятия решений, одновременно затрагивающих значительное число или даже большинство государств, что делает традиционные представления о независимости безнадежно устаревшими. Технический прогресс и прежде всего небывалый прорыв в сфере массовых коммуникаций превращают государственные границы в нечто весьма иллюзорное. Страны мира лишаются привычных атрибутов: гражданства, армии, языка, валюты. Их заменяют надгосударственные образования, военные блоки, транснациональные корпорации и т.п. Это вызывает неоднозначные оценки. Сторонники глобализации рассматривают ее исключительно в позитивном контексте и оптимистически оценивают перспективы трансформации мира в «глобальную деревню». Противники глобализации критически анализируют ее негативные последствия, обращают особое внимание на асимметричность глобальных процессов и пессимистически предвещают возможность превращения современного мира в «глобальный апартеид».

Общество информационной эпохи становится обществом тотальной коммуникации, приводящей к диффузии национальных образований. Многие исследователи оценивают этот процесс положительно. Несомненно, в исторической перспективе такая ситуация имеет ряд позитивных

последствий, в частности, лишая жизнеспособности общества тоталитарного и авторитарного типа, основанные на информационном контроле. И вместе с тем традиционное государство по-прежнему не готово, и, видимо, долго еще не будет готово, отойти в прошлое. Оно стремится сохранить себя, выжить даже в условиях глобального мира. Это связано с тем, что самовыражение наций, причем не только культурное, но и экономическое, политическое, не потеряло своей актуальности.

Не менее бесспорным является тот факт, что новый глобализационный порядок порождает новые проблемы. Несоответствие между процессами глобализации и стремлениями национально-территориальных образований сохранить свою идентичность порождает те стрессы, которые сотрясают сегодня мировое сообщество. Это проявляется, в первую очередь, в оживлении национализма и сепаратизма. Опыт некоторых национальных государств свидетельствует, что усиливающаяся глобализация, вопреки ее самым активным приверженцам и собирателям ее плодов, не ведет к исчезновению национальных интересов ни в экономике, ни в политике, ни тем более, в культуре.

Центральный конфликт сегодняшней эпохи – противостояние глобального и локального. Современные культуры и сообщества с большим или меньшим успехом пытаются сочетать упразднение границ и стирание межнациональных различий с сохранением своей идентичности и внутренней целостности. При этом важно учитывать, что проблемы согласования интересов народов все более выходят за национальные, формационные и континентальные рамки, между тем как методы решения этих проблем продолжают носить преимущественно традиционный и узконациональный характер.

Создание глобальных рыночных механизмов, расширение мирового информационного пространства, массовая компьютеризация и другие глобализационные процессы ставят перед странами, вступившими на путь модернизации, серьезные, жизненно важные проблемы: какое будущее ждет национальное государство, культуру, сложившуюся политическую структуру общества? Будут ли они нивелированы или в будущем их ждет усреднение, дивергенция различных социальных миров, типов личностей и культур? Ведь мощные и неуклонно расширяющиеся в своих масштабах глобальные трансграничные информационные, технологические, финансовые потоки становятся способными как облагодетельствовать ту или иную страну, так и опустошить ее в социально-экономическом и культурном плане.

Глобально взаимосвязанный мир отнюдь не является безнациональным, а широко распространяемые в нем стандарты вестернизированной, преимущественно американизированной культуры не в состоянии стать эталоном единой, скроенной по одному образцу «мировой культуры». Нельзя не заметить, что интенсификация транснациональных отношений, неизбежно снижающая статус национальных государств, их

социально-политическую значимость, оборачивается противоположной тенденцией – усилением националистических ориентаций, подчеркнутым регионализмом многих стран и регионов. А это чревато новыми противостояниями интересов – народов бедных и богатых стран, лидеров и аутсайдеров социально-экономического развития, мировых центров и периферии, что в любой момент способно обернуться острыми и крупномасштабными конфликтами, предвестниками чего сегодня могут служить напряженные, чреватые конфликтами отношения в ближневосточном регионе, которые выливаются в прямые вооруженные столкновения.

Очевидно, что системная модель глобальной трансформации мироустройства должна базироваться на способностях самоорганизации общества, когда активно генерируются многообразные горизонтальные связи – экономические, политические, научные, информационные, социокультурные, сохраняющие самобытность различных народов, их национальных культур и государств. Она воплощается в концепции полицентрической системы отношений и взаимодействий в глобальной социально-экономической и социокультурной системе.

В глобальном мире постепенно приходит понимание того, что цивилизации могут развиваться в разных направлениях. Вместо ориентации на «господство–подчинение» должен возобладать принцип сотрудничества. Общее поле глобальных проблем и общих нравственных норм не должно означать нивелировку национальных государств и их культур. Вследствие этого в глобальном мире должны преобладать «мягкие» социальные технологии такие, как гуманистический диалог и культурное взаимодействие.

Проблема состоит в том, чтобы органически согласовать глобализм с традиционализмом, идеи и практику создания взаимосвязанного мира с плюрализмом, многообразием всечеловеческого и национально-исторического согласия, общей техногенной цивилизации и конкретных национальных культур, интересов всех и отдельной нации и государства. Возникает необходимость плюрализации путей решения этой задачи, требующей учета особенностей каждого народа или этнической, конфессиональной, лингвистической группы народов, их исторического опыта.

Очевидно, что системная модель глобальной трансформации мироустройства должна базироваться на способностях самоорганизации общества, когда активно генерируются многообразные горизонтальные связи – экономические, политические, научные, информационные, социокультурные, сохраняющие самобытность различных народов, их национальных культур и государств. Она воплощается в концепции полицентрической системы отношений и взаимодействий в глобальной социально-экономической и социокультурной системе. Итак, глобализация ставит в повестку дня не умерщвление «национальных»,

«территориальных», иными словами, суверенных государств, а усиление их роли и значения в мировом сообществе.

СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ АСПЕКТЫ ПОЛОЖЕНИЯ МОЛОДЕЖИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ

М. Б. Завадский

Молодежная проблематика как отдельный предмет исследований составляет одно из доминирующих направлений социальных и гуманитарных наук. В трудах зарубежных и отечественных авторов были заложены методологические программы, которые впоследствии определили исследовательские традиции относительно молодёжи. Теоретические и методологические проблемы изучения молодёжи наиболее основательно разработаны в трудах Т. Парсонса, Р. Мертона, У. Бека, В.А. Лукова, В.Т. Лисовского, М. Н. Руткевича, Ф. Р. Филиппова и др. Важные исследования в области социологии молодежи провели Н. Смелзер, Н. Луман, Л. Клаузен, И.С. Кон, С.Н. Иконникова, Г.И. Минц, А.И. Ковалёва и др. Специфика молодого возраста, исходя из исторических процессов культурно-цивилизационного развития, была раскрыта Ф. Арьесом, К. Мангеймом, М. Мид, Т. Лукманом и др.

Психологические особенности юношеского возраста, периода взросления рассмотрены З. Фрейдом, Э. Эриксеном, А. В. Петровским, И. С. Коном, Х. Решмидтом, В. С. Мухиной, Д. И. Фельдштейном и др. Комплексные междисциплинарные исследования молодежи в русле ювенологии («youth studies») осуществлены в работах Э. Беннета, О. Гиру, К. Робертса, Д. Вудмана, Е.Г. Слуцкого, О.А. Иванова, М.Б. Скворцовой, В. В. Павловского и других. Различные аспекты образа жизни, ценностей, предпочтений, а также девиантного поведения белорусской молодёжи были предметом изучения Е. М. Бабосова, Д. Г. Ротмана, А. В. Рубанова, Д. С. Лаптёнка, Г. М. Грибова, И. И. Калачёвой и др.

Согласно социологии молодежи, категорию молодых людей составляют лица в возрасте от 14–15 до 29–30 лет. Междисциплинарный подход к изучению молодежного сознания / молодежных сообществ требует содержательного, комплексного анализа социально-психологических характеристик, социальных и культурных параметров положения молодежи в современном обществе. Вместе с тем он будет неполным, если не обратить внимание на изменения межгенерационных взаимодействий при трансформации традиционного общества.

Классическое исследование американского культурного антрополога М. Мид показывает, что представление о юношах и девушках, молодежи в целом как самостоятельной социально-возрастной группе, самоочевидное для современного понимания, неприложимо к традиционным культурам [1].

Не наблюдалось там и конфликтности, напряженности взаимоотношений «отцов и детей», стремления у подрастающего поколения к неповиновению, протестности и бунту по отношению к наличному социальному порядку и миру взрослых как его «хранителей».

Модернизация общественной жизни обуславливает возрастающую роль молодежи и молодежных групп в социетальных взаимосвязях общества. Мид фиксирует эту особенность в изменении характера межпоколенческой трансляции знаний. На этом основании она предложила типологию обществ, получившую широкую известность: (а) постфигуративные общества, где дети являются реципиентами знаний и умений взрослых; в этих обществах прошлое определяет настоящее и будущее, а традиция является главным механизмом социализации и инкультурации; (б) кофигуративные общества ставят во главу угла умение ориентироваться в современности, поэтому дети и взрослые учатся здесь главным образом у сверстников; наконец, (в) прекофигуративные общества, сфокусированные на изменении и «опережении» реальности, инновациях, технологическом рывке, требованиях меняющегося мира, актуализируют важность передачи знаний не только от взрослых к молодому поколению, но и обратно – от детей / молодежи взрослым. Именно прекофигуративные общества становятся реальностью сегодняшнего дня, когда мало кого удивит то, что молодые люди обучают взрослых / пожилых, например, основам компьютерной грамотности, информационной культуры, использования устройств мобильной связи и т. п.

Выводы исследовательницы-антрополога в целом подтверждаются французским историком Ф. Арьесом, с точки зрения которого детство и молодость являются относительно новыми социальными-демографическими категориями европейской культуры. Еще средневековье не знало таких понятий. Дети рассматривались в этот период как «маленькие взрослые». До 7-ми лет им нужна была опека, в противном случае ребенок мог просто не выжить. Затем «дети» участвовали в социальной и хозяйственной жизни семьи, клана, деревни, города на равных со взрослыми. Представление о детстве и молодости как об автономном жизненном этапе, предполагающем подготовку к взрослой жизни, долгий путь обучения, воспитания, формирования умений, знаний, убеждений, возникает сначала в некоторых высших сословиях европейского общества в XVI–XVII стст. В XVIII ст. оно распространяется практически на все высшие классы общества. И лишь в конце XIX – начале XX века современное понимание детства и молодости инкорпорируется в сознание представителей низших и средних социальных классов [2]. Таким образом, сказанное даёт основания полагать, что в культуре Европы имел место феномен *изобретения юности и молодости*.

Несмотря на историко-культурную обусловленность возникновения понятий детства и молодости, самосознание молодого человека в современном мире обладает осязаемой спецификой. Как её можно определить и чем (или кем) она детерминируется?

Одним из первых, кто эксплицитно обозначил изменение места и роли молодежи в динамичных обществах модерна, был философ и социолог К. Мангейм. Молодежь представляет собой скрытый социальный ресурс, который имеется в любом обществе. От мобилизации этого ресурса и его интеграции в наличную социальную структуру зависит – ни много, ни мало – жизнеспособность социального организма. В традиционном обществе с вяло текущими изменениями, ориентацией на передачу традиций, устоявшихся представлений и ценностей, накопленных знаний, удельный вес старшего поколения как хранителя обычаев и жизненного опыта намного выше, чем молодежи. Однако молодое поколение как общественный ресурс активно задействуется в современном быстро меняющемся обществе, ибо оно выступает одним из источников адаптации социальной системы к качественным переменам общественной реальности. Молодые люди выполняют роль «оживляющего посредника» в процессе (вос)производства социального мира, пока они полностью не включены в структуры нормативного и социального порядков.

В этой связи Мангейм отмечает: «На языке социологии быть молодым означает стоять на краю общества, быть во многих отношениях аутсайдером. И действительно, отличительной чертой старшеклассников и молодых студентов является отсутствие закрепленной законом заинтересованности в существующем порядке – они еще не сделали своего вклада в экономическую и психологическую структуру» [3, с. 446.]. Эта характеристика социального положения молодых людей ставит их в один ряд с социальными группами, для которых доступ к власти, принятию политических решений, распределению благ и т. п. ограничен. В разное время к ним относились рабы, крепостные, женщины, пролетариат, люди свободных профессий, меньшинства. На этом основании некоторые теоретики, в частности Г. Маркузе, пришли к выводу, что в обществе позднего индустриализма революционные настроения возникают не в сознании рабочего класса, а в среде студенчества, молодежи в целом [4].

В любом случае молодежь становится источником противоречивых социальных переживаний. С одной стороны, беспокойства по поводу нетерпимости, разгула насилия, девиантного поведения, неприятия молодыми людьми общественных устоев, достижений старших поколений, но с другой стороны, и надежды, что новое, подрастающее поколение сможет добиться большего, чем предыдущее, обеспечивая преемственность в социокультурном развитии, модернизацию общественных сфер, конкурентоспособность страны на мировых рынках, духовно-нравственное здоровье общества.

По мнению английского социолога С. Фриса (S. Frith) [5], молодость как связующее звено между детством и взрослостью выражает собой фундаментальное *переходное* состояние. Если детство в социальном плане связывается с безответственностью и зависимостью, а взрослость – с ответственностью и независимостью, то молодость занимает положение

«между» экстремумами, ускользая от субстанциальных определений. Молодёжь – уже не дети, но пока и не взрослые. Они хотят независимости, но часто не готовы брать ответственность. Требование своих прав в действиях, поступках, решениях, личностном выборе не всегда сочетается с принятием связанных с ними обязанностей.

Поэтому общность социального бытия, манифестируемая в промежуточном характере социального положения, является ключевым условием существования молодых людей. Их дальнейшая социализация и социальная мобильность предстают скорее как веер возможностей, которые заключают в себе как перспективу роста, восхождения на новую ступеньку социальной лестницы, так и возможность сохранения маргинальных, «нестатусных» позиций.

Жизненный мир молодого человека определяется лавированием между полюсами – стремления к независимости, самостоятельности, индивидуальности, уникальности, отдельности и желания быть частью группы, коллектива, быть признанным и сверстниками, и взрослыми. Знаменитый термин «*кризис идентичности*» изначально употреблялся как раз для характеристики подросткового/юношеского возраста. По мнению его автора Э. Эриксона, на жизненной стадии от 12 до 20 лет подросток/юноша сталкивается с проблемой понимания, утверждения и созидания своей личностной идентичности.

Основным моральным противоречием в развитии молодого человека на этой стадии выступает дилемма между сохранением своей идентичности и выполнением множества социальных ролей, которая вносит неразбериху в самопонимание. На этом этапе формируются абстрактное мышление, подходы к ситуациям, людям, вещам, моральные принципы, появляется интерес к философским, политическим, религиозным взглядам и идеям, идеалистические представления об изменении общества. Задача подростка заключается в том, чтобы, осмысливая себя в качестве сына/дочери, брата/сестры, ученика, гражданина, участника спортивного, социального, неформального движения, и проч., достичь целостного представления о самом себе, увязать прошлый опыт с настоящим и будущими индивидуальными жизненными стратегиями. При этом влияние родителей на успешное преодоление «кризиса идентичности» косвенно и зависит в большей степени от интеллектуальных и морально-волевых способностей юношей и девушек. С точки зрения психолога, более продуктивна идентификация себя в этом возрасте с какой-либо молодежной субкультурой, чем потерпеть неудачу в идентификации своей личности вообще [6].

Многие выборы в повседневной жизни молодых людей часто осуществляются на фоне самоуверенного представления о том, что впереди ещё большая часть жизни, поэтому основные жизненные векторы подвластны изменению, а принятие важных решений можно отложить на поздний срок. Точно эту особенность зафиксировал А. Шопенгауэр: «С точки зрения молодости жизнь есть бесконечно долгое будущее; с точки зрения

старости – очень короткое прошлое». Его же перу принадлежит афоризм: «Час ребенка длиннее, чем день старика». Исходя из такой позиции, возраст детерминирует субъективное восприятие времени. Из признания факта своей молодости может проистекать, с одной стороны, активизм, здоровый оптимизм, сознательное управление своими капиталами и ресурсами, а с другой – бездумная расточительность жизненной энергии. В последнем случае речь может идти о представлении, что «в жизни нужно попробовать всё». Такой способ мысли подспудно подталкивает молодых людей к девиантному / делинквентному поведению. Вместе с тем молодежь редко задумывается, что этот опыт может оказать принципиальное влияние на всю последующую жизнь.

Таким образом, молодёжь как самостоятельная социально-демографическая группа возникает в посттрадиционных обществах. Феномен «изобретения» детства и молодости в европейской культуре имманентен процессам модернизации, индустриализации, урбанизации, индивидуализации социальной жизни в эпоху Нового времени. Однако, по большому счету, только после Второй мировой войны современное понимание молодости как отдельного жизненного периода, которому характерны не только недостаток опыта и образования, но и преимущественно досуговая активность, максимализм, бунтарство, поиск индивидуальности, эксперименты с различными жизненными стилями и внешностью, специфические потребности, становится общепризнанным.

Общества позднего модерна отличаются возрастанием роли молодёжи в социальной, политической, культурной, экономической жизни и молодости как культурно-семиотического феномена, приобретающего автономный от своего референта – молодежи – статус. Отмечается тенденция *ювенализации* общества, когда всевозможные практики, ценностные системы, образы жизни, стили поведения, манеры общения, эстетические предпочтения молодых людей становятся ориентиром для других возрастных групп, культивируются массовой культурой, маркетингом. Социальные теоретики фиксируют, что кризис идентичности в гипердинамичном мире современности, независимо от возраста, в равной мере присущ как молодым людям, так и старшим поколениям (З. Бауман) [7, с. 176–192]. В этой связи появляются основания для предположения, что опыт молодёжи для обществ эпохи постиндустриализма обладает парадигматическим значением, выступая образцом, который впоследствии распространяется на общество в целом.

Литература и источники

1. Мид, М. Культура и мир детства / М. Мид / Сост. и послесловие И. С. Кона. – М., 1988.
2. Арьес, Ф. Ребенок и семейная жизнь при Старом порядке / Ф. Арьес. – Екатеринбург, 1999.

3. Манхейм, К. Диагноз нашего времени. Глава III. Проблема молодежи в современном обществе / К. Манхейм. Пер. с нем. и англ. – М., 1994. – С. 441–460.
4. Маркузе, Г. Одномерный человек / Г. Маркузе. – М., 1994.
5. Фрис, С. Социология молодёжи // Омельченко, Е. Молодёжные культуры и субкультуры / Е. Омельченко. – М., 2000. – С.168–185.
6. Эриксон, Э. Идентичность: юность и кризис: пер. с англ. / Э. Эриксон; общ. ред. и предисл. А. В. Толстых. – М., 2006.
7. Бауман, З. Индивидуализированное общество / З. Бауман; перевод с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М., 2005.

2.2 Православная церковь в системе социокультурных коммуникаций

СОЦИАЛЬНЫЕ МОДЕЛИ СОВРЕМЕННЫХ БЕЛОРУССКИХ ВЕРУЮЩИХ: СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

И. В. Котляров

Последние десятилетия стали для Беларуси этапом глубоких перемен, качественным образом изменили политическую, экономическую, социальную ситуацию и вместе с ней сознание белорусов. Произошли существенные изменения духовно-культурного пространства, усилилась рефлексия по поводу ценностей, формирующих основу мировоззрения людей, подверглась трансформации система ценностных ориентиров личности, изменились их мотивационные основания, одни ценностные доминанты заменили другие.

Характерной особенностью жизни белорусского общества в последнее время стало увеличение числа верующих, что иногда обозначается термином «возрождение». После долгого периода жители Беларуси обрели возможность открыто исповедовать веру, унаследованную от своих предков или выбранную по собственному желанию. Религия стала играть особую роль в жизни белорусского общества. Сегодня церковь является значимым морально-этическим центром и важным источником общечеловеческих ценностей. Она ведет большую работу по формированию морально-нравственных чувства людей, помогает обрести внутреннюю целостность и интеграцию личности, крепость семьи и общественных отношений.

Республика Беларусь как светское демократическое государство признает церковь одним из важнейших социальных институтов, сохраняющих духовные и культурные ценности белорусского народа, как составную часть исторического достояния белорусского государства. Церкви гарантируется свобода внутренней организации, исполнения культовых обрядов и иных видов деятельности, а также право церковной юрисдикции

на своей канонической территории в рамках законодательства Республики Беларусь. С другой стороны, церковью признается роль белорусского государства как гаранта сохранения духовных и культурных традиций народа, в том числе, исторически сформировавшихся под влиянием церкви.

Отношение церкви к государству базируется на принципе уважения к нему как социальному институту, призванному обеспечивать общественный порядок, защищать национальные интересы, нравственность, охранять духовные и культурные ценности народа. Немаловажным является и сотрудничество с государством в духовной и социальной деятельности, в расширении возможностей для совместного противодействия псевдорелигиозным структурам и тоталитарным сектам, представляющим особую опасность для отдельной личности, всего белорусского народа и национального общества.

В Республике Беларусь церковь принимает активное участие в жизни белорусского общества. Ее влияние на умы и сердца белорусских граждан огромно. Белорусское государство и церковь, не подменяя друг друга, многое делают для духовного совершенствования белорусского народа. Соединение усилий церкви, государства и общественности позволяют сохранять и приумножать великое наследие наших предков.

Церковь становится все более важным жизненным камертоном выбора целей и стремлений многих людей, именно она детерминирует систему жизненных ориентиров. Благодаря христианским ценностям у людей формируется комплекс моральных норм и принципов, связанных с нравственным поведением и своеобразием в общественном сознании и поведении. Это такие морально-нравственные качества, как патриотизм, любовь к Отечеству, героизм, нравственная целостность, сила духа, верность, долг, ответственность, трудолюбие, творчество, преданность, честь, достоинство, солидарность, доверчивость, самопожертвование, уважительность и т. д.

В условиях современного глобального мира, характеризующегося неопределенностями и турбулентностью, разрывами и нелинейностью развития социальных процессов, обострением отношений между секулярной культурой и религией возникает настоятельная необходимость отслеживать при помощи различных научных методологий развитие конфессиональных отношений, активно изучать механизмы формирования сакральных и секулярных процессов в общественном сознании, выявлять важнейшие тенденции их модернизации.

Приоритетным и наиболее интересным исследовательским проектом является определение уровня религиозности и воцерковленности населения. Это достаточно сложный и серьезный вопрос, так как вера и религиозность – это область души человека, изучить и измерить которую достаточно сложно. И все же существует определенное количество методик, позволяющих измерить религиозность. Необходимо эмпирическими методами выявлять принципиальные аспекты, связанные с функционированием религии в

современном обществе, без учёта которых не реально её дальнейшее исследование. Например, очень часто социальные проблемы приобретают политический резонанс как результат наделения их религиозными смыслами.

Социологические исследования, проведенные Институтом социологии НАН Беларуси в апреле 2015 года, показали, что 61,5 процентов жителей страны считают себя верующими, 4,2 процента – атеистами. Среди верующих с православием отождествляют себя 83,6 процента, с католицизмом – 7,7 процента, с протестантизмом – 0,9 процента, с иудаизмом – 0,1 процента. Причем почти половина (38,8%) респондентов считают, что выжить им в сложнейших ситуациях помогает именно вера в Бога. Чуть менее четверти (22,0%) опрошенных считает, что она помогает во всех ситуациях, шестая часть – в большинстве случаев, пятая часть – в некоторых ситуациях. Это и не удивительно, так как подавляющее большинство респондентов считают себя верующими. В то же время церковь, костел, синагогу и т. д. регулярно посещает только каждый десятый опрошенный, половина – изредка, треть – не посещает никогда.

Вера становится все более модной. Она часто не имеет никакого отношения к религиозности. Стало модным стоять в святом Храме со свечкой и на пасху красить яйца. Многие считают, что они сами себе отпускают грехи, придя в Храм божий. Но при этом не соблюдают никаких моральных норм и грешат на следующий день. Поэтому постоянно возникает целый ряд вопросов, на которые современная наука не может дать четких, ясных и конкретных ответов. Например, является ли верующим тот человек, который не ходит в храм, не может отличить Новый завет от Ветхого, не знает своего священника, не соблюдает предписаний конфессии, не молится, не постится, не читает Евангелия, никогда не причащался? Все ли респонденты, которые считают православными или католиками, являются истинно верующими людьми? Если так, то почему так много разводов и брошенных детей, пьяниц и наркоманов? Кто может возглавить борьбу против сатаны?

Вера и религия, духовность и нравственность являются дефинициями одного и того же категориального плана. Именно специфика духовно-нравственной сферы детерминирует характер и направленность развития человека. С утверждением в проблемном мотивационно-смысловом поле новой научной парадигмы, имеющей существенное значение не только для определенной отрасли знания, но и характеризующейся отходом от сугубо сциентистских позиций жесткого детерминизма и учетом аспектов уникальности, субъективности, гуманистической направленности. Институт социологии НАН Беларуси попытался ответить на эти вопросы, создав четыре социальные модели – православного христианина, католика, протестанта и истинно верующего человека.

Однако факторный анализ результатов социологических исследований показывает, что для современного человека утверждение, что он

«православный» или «католик», совершенно не означает «Веру в Бога». Относя себя к определенной конфессии, он может иметь в виду приверженность ее традициям, этническую идентичность, объединение с группой единомышленников – «своих» в противовес «чужим». Так кто же является верующими? Что сегодня представляет истинно верующая личность Республики Беларусь?

Ученые Института социологии НАН Беларуси попытались ответить на этот вопрос, используя методологию и методику, которая широко используется в Западной Европе и США. Там истинно верующим считается человек, который регулярно (один раз в неделю) посещает церковь, костел, синагогу и т. д. и постоянно соблюдает каноны своей религии. Таких людей в Беларуси примерно 8–10 процентов. 1,9 процента посещают храмы несколько раз в неделю. 5,5 процентов – один раз в неделю. По европейским и американским меркам именно эти люди являются истинными верующими. По мнению жителей страны, искренняя Вера в Бога способна сделать человека благородным и справедливым, честным и милосердным, очистить его от нравственных грехов и пороков.

12,3 процента посещают Храмы один-два раза в месяц, 32,5% – несколько раз в год, преимущественно по большим религиозным праздникам, 24,6% – один-два раза в год, 37,7% – от случая к случаю, десятая часть (9,4%) – не посещает никогда.

Что представляет истинный верующий Республики Беларусь? Прежде всего, Вера имеет «женское лицо». Пол среднесоциологического белорусского истинно верующего – женский. Среди верующих – почти три четверти (70,5) процентов женщин.

Вера помолодела. Приходы давно уже не держатся только «на бабушках в белых платочках», и социальная модель современного истинно верующего белоруса очень далека от привычных стереотипов. Правда, действительно, шестая часть верующих в возрасте 70 лет и старше. Чуть меньше четверти верующих в самом оптимистическом и работоспособном возрасте – 30–49 лет. И число их постоянно остается примерно на одном и том же уровне. Поэтому трудно согласиться с теми, которые утверждают, что паства стареет. На смену убывшим верующим постоянно приходят более молодые.

Верующие люди имеют, как правило, среднее и среднее специальное образование. Каждый четвертый истинно верующий обладает дипломом о высшем образовании. Есть и «высокие интеллектуалы» – научные работники, преподаватели вузов. Среди истинно верующих 12,6 процента рабочих, 8,8 – служащих, и, что достаточно, удивительно – 8,9 процентов студентов и учащихся.

Как утверждает зарубежная методика, 36,9 % истинно верующих страны – это неработающие пенсионеры. Это самое слабое место данной методики. Может быть, человек искренне верит в Бога, однако он постоянно работает, у него нет свободного времени и реальной возможности

систематически посещать Храм Божий. Хотя, утверждают сторонники данного методологического подхода, у истинно верующих всегда найдется минута для молитвы. Это характерно, прежде всего, для мусульман. Время молитвы они не пропускают никогда. Более половины истинно верующих – женаты и замужем, пятая часть – вдовы или вдовцы.

Верующие в целом удовлетворены своей работой и занимаемой должностью, рабочим местом и условиями труда, режимом работы и уровнем профессиональной подготовки. Они, как правило, не намерены менять место работы и профессию. Верующие стараются жить по средствам. В случае каких-то проблем они намерены работать еще более упорно, приносить пользу семье, своему предприятию и государству. У двух третей верующих материальное положение семьи среднее, еще у шестой части – хорошее или скорее хорошее.

Как показывает социологический анализ, среди верующих преобладают патриотические, государственнические настроения. Они ориентированы на порядок, сильную власть и не приемлют любых проявлений безвластия, любят Родину и уважают труд.

Таким образом, можно говорить о формировании нового типа верующего человека. Современный истинно верующий существенно отличается от верующего христианина середины прошлого века, по крайней мере, формально. Он, как правило, хорошо образован, разбирается в политике и новинках техники, умеет красиво одеваться, обладает высокой культурой поведения. Он среднего или старшего возраста (около 80% от общего числа верующих), замужем или женат – 55,4%, со средним или высшим образованием (свыше 75%), имеет детей (91,5%), как правило – двое (37,7%), участвует в общественном производстве (рабочих – 12,6%, служащих – 17,7%, предпринимателей и фермеров – 3,6%, неработающих пенсионеров – 36,9%, студентов и учащихся – 8,9%, безработных – 3,0%), интересуется политическими событиями (69,7%). Но он не принимает активного участия в политической жизни, не поддерживает оппозицию и политические партии, согласен жить беднее, но с гарантированным уровнем достатка (68,0%), с оптимизмом смотрит в будущее, старается пополнять свои знания, используя достижения современной науки и техники, новейшие информационные средства.

В последние десятилетия существенно изменилось общественное отношение к верующим. Если раньше социальная значимость религии была не велика, то теперь она оценивается достаточно высоко. Если раньше верующий считался маргинальной личностью, то в настоящее время. Вера является фактором личной культуры человека. Церковь из гонимой и просящей помощи социальной структуры постепенно превращается в силу, реально возрождающуюся и ведущую борьбу с сатаной.

Как показывают социологический анализ, Вера предназначена для людей, сильных духом. Но это не означает, что слабый человек не может найти себя в Вере. Церковь открыта для всех. В ней есть место для

праведного и грешного, богатого и бедного, здорового и больного, сильного и слабого. Вера дает возможность слабому обрести духовные силы, духовную энергию, больному – если не исцелиться от болезней телесных, то, во всяком случае, найти в себе силы воспринимать эту болезнь как посещение Божье, переносить ее с терпением и надеждой на Божественное милосердие. Вера помогает каждому человеку переносить испытания, невзгоды и беды, которые выпадают на его долю.

Как показывают социологические исследования, бесцельное, бессмысленное существование без Бога, лишенное высшего смысла, а значит и высших нравственных ценностей – это то, что, в конечном итоге, предлагает людям безбожный секулярный мир. Человек, который постоянно находится в религиозной атмосфере, растет морально, нравственно и духовно. Личности с сильной религиозной Верой показывают высокую степень жизненной удовлетворенности, личного счастья, стрессоустойчивости и низкие уровни последствий сложных жизненных ситуаций. Это предполагает формирование высокого ценностного отношения к жизни, детерминирующего устойчивое и гармоничное развитие личности, воспитание чувства общественного долга и справедливости, искренности и ответственности, патриотического сознания и других личностных качеств, придающих высший смысл делам и мыслям индивида. Благодаря ощущению и влиянию религиозной общности человек понимает, что он является частью чего-то большего, чем есть он сам.

Быть истинно верующим – это значит нести особую ответственность. Верующие умеют жить жизнью обычного человека и в то же время наполнять эту жизнь совершенно особым внутренним и духовным содержанием. Они живут, помогая другим людям находить истину, которая приходит через Веру. А для этого они должны быть духовно крепкими, сильными и высоко нравственными.

Истинно верующий человек – это тот, кто ощущает себя истинным сыном Церкви, для кого всякое отдаление от Церкви мучительно, трагично и губительно. Он прекрасно понимает, что без Церкви трудно спастись, противостоять пороку как норме и правилу жизни и не быть затянутым в пучину греха, что от Церкви исходит сила вездесущая, невидимая, потаенная, помогающая жить. Религиозная вера требует полагать свое сердце на Бога, доверять, почитать, любить, стремиться к нравственности, позволяет выйти за пределы индивидуальных возможностей отдельного человека и преодолеть сомнения и любую меру неверия, что делает истинно верующего человека высокоморальной нравственной личностью.

Истинно верующий человек – это тот, кто ясно понимает, что цель жизни – спасение в вере. Он соизмеряет свои мысли и поступки с Евангелием и Священным Писанием, почитаемым Церковью. И если Господь сказал: «Я есть Путь и Истина и Жизнь» (Ин. 14:6), – то Он и есть Путь, Истина и Жизнь, а раз так, то нужно идти этим путем, чтобы обладать истиной и иметь полноту жизни. Для верующего человека христианство – норма жизни, пост

для него не просто ограничение в пищи и питии. Это время покаяния о своих грехах, радостное время размышлений о прекрасном, время творческой и духовной жизни. Церковные праздники для него – воспоминание о событиях, имеющих прямое отношение к Промыслу Божию по спасению человечества и его самого.

Истинно верующие люди сверяют свои дела и поступки с «Путем Господним» – искренне, не взирая все на сложности и проблемы, трудности и усилия, которые придется потратить. Эти люди отстаивают свои взгляды стойко и стараются всегда доказать, что их Вера истинна. Но истинная Вера только у тех людей, которые смело идут по жизни и никакие слова не способны отвернуть их от Бога. Они верят открыто и не продают, не предадут свои убеждения.

Истинно верующие люди никогда не говорят, что Бог у меня в душе, поэтому в Храм Божий ходить не обязательно. Если бы действительно в душе человека был Бог, то этот человек постоянно стремится туда, где говорит о Боге, где славят Его имя, где находятся Его изображения, где Его особое присутствие, Его благодать.

Иметь Бога в душе – значит постоянно помнить о Нем и неизменно ориентировать на Него свою жизнь, находиться в состоянии непрерывного богообщения через молитву и церковные таинства. Господь дал заповедь: шесть дней работай, делай все дела твои, а день седьмой посвящай Богу. Его воля – чтобы люди ходили в Храмы. Церковь учит, что дьявол особенно боится крестного знамения, крещенской воды и Тела и Крови Христовых, которых причащаются в Церкви. Истинно верующие люди стремятся жить так, как велит Бог, и обязательно ходить в Храмы.

О вере в Бога можно сказать словами апостола Иакова: «Вера без дел мертва». Истинная Вера непосредственно влияет на служебные и личные отношения. Они становятся ярче, глубже и ответственнее. Верующие люди в целом удовлетворены своей работой и занимаемой должностью, рабочим местом и условиями труда, режимом работы и уровнем профессиональной подготовки. Они, как правило, не намерены менять место работы и профессию, стараются жить по средствам. В случае каких-то проблем они намерены работать еще более упорно, приносить пользу семье, предприятию и государству. У около двух третей верующих материальное положение семьи среднее, еще у пятой части – хорошее или скорее хорошее. Есть верующие и с очень хорошим уровнем доходов. Это не униженные и оскорбленные люди, что некоторые исследователи пытаются доказать. Нарушая церковные предписания, верующий человек прекрасно понимает, что поступает он не просто неправильно, но этим обедняет свою жизнь.

В последнее время истинно верующие люди все чаще стали говорить об «общем благе», о «нуждах Отечества и государства». Они не замыкаются на своем семейном очаге или самом себе. Как показывают социологические исследования, верующие люди – это основа стабильности и безопасности белорусского общества. Они любят свою Родину и уважают труд,

законопослушны и дисциплинированы, не будут принимать участие в антизаконных мероприятиях, в несанкционированных митингах, забастовках и голодовках. Они более терпимы, смиренны перед превратностями судьбы и больше склонны к патерналистским моделям поведения.

Истинно верующие люди испытывают естественную потребность в сверхценном, священном, сакральном. Для них важно, чтобы в жизни было то, ради чего стоит жить. Среди моральных ценностей у верующих на первом месте находятся семья и Вера, живут они ради Бога, детей и семьи. Вера в Бога помогает им в жизни в трудные моменты. Благодаря вере они постоянно идут в Храмы и находят там самое светлое, чистое и дорогое.

У истинно верующих христиан нет разводов и брошенных детей, среди них нет алкоголиков и наркоманов. Они ничего не желают слышать об однополых браках. А в современных сложнейших условиях в жизни много проблем, опасностей и рисков, толкающих людей на разврат и преступления, различные антиобщественные поступки. Поэтому крайне важно сделать так, чтобы как можно больше людей нашло дорогу к Храму, чтобы эта дорога стала потребностью души. Тем более, что более двух третей жителей страны считают, что современному человеку нужна религия. Так по мнению 33,3 процентов жителей страны, она дает человеку утешение и смирение, 32,9 процентов – способствует нравственному совершенствованию людей, 31,0 процента – помогает сохранить культуру и традиции народа, 22,1 процента – объединяет людей, 21,5 процентов – помогает найти смысл жизни, Люди стремятся к вере, прежде всего, потому, что хотят приобщиться к национальной традиции; видят в вере нравственный идеал; хотят найти утешение в горе, жизненных трудностях. Конечно, некоторые респонденты связывают тягу к религии с верой в сверхъестественное, божественный промысел, или же с модными веяниями, но их не так много. Лишь около двух процентов опрошенных объясняют это стремление неграмотностью и отсталостью людей.

Но как помочь каждому человеку найти дорогу к Храму? В чем состоит Божественная воля? Патриарх Кирилл показывает, что быть Православным верующим сегодня – это, в первую очередь, иметь критерий, который может обогатить человека за счет информационного потока и защитить себя при этом от негативных и разрушительных тенденций и влияний. Но как овладеть этим критерием? Прочитать Евангелие? Современный высокоинтеллектуальный век требует от людей постоянной работы ума. Нужно не просто читать тексты, нужно думать, нужно создавать систему общения, в которой мы имели бы возможность, беседуя, взаимно обогащать друг друга, обмениваться своим пониманием того огромного духовного и интеллектуального опыта, который передается нам через Евангелие.

Очень важно, чтобы и Церковь занимала более наступательную позицию, чтобы Святые отцы и паства шли в детские дома и больницы, в дома для престарелых и тюрьмы, туда, где людям плохо. Каждый нуждающийся должен получить помощь от Церкви. Тогда не зарастет тропа

к Храму Божьему, а Вера, которую символизируют золотые купола Церквей, навсегда поселится в сердцах и душах людей.

Прекрасное будущее Беларуси, по мнению подавляющего большинства респондентов, возможно только в контексте следования традициям христианской культуры, прежде всего, социально-политическим и морально-нравственным ценностям, что, конечно, не исключает возможности использования передового мирового опыта, однако при условии его адаптации к белорусским социально-культурным реалиям.

Патриарх Кирилл подчеркивал, что люди не вправе поддаваться искушению бежать от социальной, культурной, политической действительности. Мы посланы Христом в этот мир ради его спасения (Ин. 17:18). Господь велел нам не бежать от мира, не прятаться от него, но побеждать мир верой нашей (1 Ин. 5:4), идти по всему миру, проповедуя Евангелие (Мк. 16:15), быть светом миру и солью земли (Мф. 5:13-16). Конечно, это возможно лишь в том случае, если мы, оставаясь в мире, будем людьми «не от мира» (Ин. 17:16), будем жить не по безбожным «обычаям мира сего» (Еф. 2:2), не «по стихиям мира» (Кол. 2:8), будем удаляться «от господствующего в мире растления похотью» (2 Пет. 1:4).

Что же касается духа и направления развития социума, то его можно выразить словами святого апостола Павла, именуемого в Церкви «апостолом народов»: «Посему, имея по милости Божией такое служение, мы не унываем; но, отвергнув скрытые постыдные дела, не прибегая к хитрости и не искажая слова Божия, а открывая истину, представляем себя совести всякого человека пред Богом» (2 Кор 4: 1-2).

СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ: ХРИСТИАНСКИЙ ИДЕАЛ И ПРАКТИКА

М. Р. Арпентьева

Крещение Руси сыграло важнейшую роль в исторических судьбах восточнославянского, да и всего мира. Одна из причин – активная социальная позиция церкви, идеал социального служения, пронесенный ею через тысячелетия. Цивилизационные сдвиги, определившие судьбу Восточной Европы на последующее тысячелетие, были сдвигами милосердия, любви, творения блага. Социальный потенциал реализации поддерживаемых христианством нравственных ценностей отчетливо раскрывается в диалоге светской и религиозной ветви отечественной духовности. В современных условиях этот потенциал должен воплотиться в конкретные проекты и программы сотрудничества государства и общества, светских и религиозных организаций по решению наиболее насущных социальных проблем, воспитанию подрастающего поколения в идеалах мира, гармонии личности, справедливости, добра. В настоящее время такие проекты и программы

приобретают развернутый характер. Обобщение опыта сотрудничества светских и церковных организаций в деле системной реконструкции, изучения, повышения воспитательного потенциала отечественного духовно-культурного наследия – важный аспект совершенствования отношений церкви, общества и государства.

На современном этапе, когда правительство сделало приоритетом социальной политики разработку профессиональных стандартов в социальной сфере, развитие благотворительности и взаимопомощи происходят изменения, связанные с переоценкой значимости человеческого социального капитала. Происходит переосмысление роли социального партнерства государства, общества, церкви и «социальных» профессий как медиаторов взаимодействия государства и гражданского общества.

В списке этих вопросов важнейшими являются отношения «социального служения»: взаимной помощи церкви, общественных организаций и государства. Эти отношения включены в более широкий контекст, связанный с проблемой выбора: выполнять формально обозначенные, нормативные требования социальной защиты или – быть включенным в процесс сотворчества. Социальное служение является специфической сферой общественной деятельности, имеющей общие с социальной работой цели и задачи.

Церковь и церковное учение на протяжении почти тысячелетней истории в России определяли принципы и виды взаимопомощи, милосердия, благотворительности и других форм служения ближнему, что и составило сущность социального служения. Согласно размышлениям протоиерея В. Свешникова, «социальное служение в человеческом мире по своей подлинной природе – церковно; а когда проявляется в иных формах и содержаниях, то вызвано отдаленным действием церковного строя жизни» [1]. Социальное служение является специфической сферой общественной деятельности индивидов, групп и организаций, имеющей общие задачи восстановления, оптимизации и развития человека и сообществ.

Согласно основам различных религиозных конфессий, социальное служение понимается как осуществление благотворительности и милосердия в виде непосредственной помощи малоимущим и малообеспеченным, «окормления», а также в виде участия в создании условий для социальной реабилитации нуждающихся членов общества и развития общества в целом. Социальное служение понимается как совокупность организованных форм социальной деятельности религиозных, коммерческих и иных организаций и индивидов, оно является неотъемлемой частью практической реализации нравственных, духовных законов, идеологии служения, заключающихся в актах милосердия и благотворительности. Людей, занимающимся социальным служением, принято называть добровольцами и благоворителями [2].

Основа служения – нравственность и стремление к развитию, постоянному личностному совершенствованию, поэтому оно, по своей сути

проективно, направлено на то чтобы средствами социального участия строить и реализовывать гармоничные с точки зрения внутренней структуры, проекты социального развития. Оно, по сути, может быть и должно быть использовано как один из методов, приближающих государство к церкви – организации, действующей на основе законов нравственности и ради нравственности.

Социальное служение способствует развитию новых политических институтов и структур, трансформации социальной культуры. Оно по своей сути является специфической сферой профессиональной деятельности: волонтеры, включающиеся в помощь, участвуют в процессах специальной подготовки, благотворители также учатся оказывать помощь. В отличие от традиционной модели социальной работы, которая является сферой ответственности государства, социальное служение является сферой ответственности общества. Особенно важной в этом процессе является функция церкви, ее обращенность к нравственным идеалам человеческой жизни, а также потому, что, исходя из целей институализации социального служения, часто возникает необходимость перехода от организации этой деятельности на общественных началах к профессиональному управлению добровольческой и благотворительной деятельностью.

Важно, однако, что взаимодействия государства и общества не имело принудительного характера, оставляя возможность свободы творчества индивидам и группам, а также, не имело характера избегания друг друга или недооценки какой-либо из сторон служения. Нравственные ценности, организующие его, также не должны быть сокрыты [3]. Социальное служение, основанное на принципах свободы и социального партнерства, предполагает также технологическую разработку участия членов сообщества в его управлении и изменениях, на что обращает внимание и церковь, осваивающая новые формы поддержки нуждающихся и новые формы взаимодействия с государством и обществом. Применение гуманитарных социальных технологий в практике участия граждан позволяет уйти от спонтанности их взаимодействия с органами власти и управления, а также избежать жестких, административных решений. Это выводит процесс согласования интересов на новый уровень, который характеризуется рационализацией отношений и конструктивностью. Благотворительность включает совокупность действий отдельного человека, организации и обществ, направленных на общую гуманизацию отношений, стремление оказать безвозмездную помощь нуждающимся и социально незащищенным гражданам. Это добровольная деятельность как реализация принципов милосердия [4]. Социальное служение таким образом, позволяет гармонизировать отношения государства, общества и церкви, предполагает создание гражданского общества, которое должно представлять интересы всех граждан закрепляет за социальным служением функцию достижения и развития гармоничных отношений между субъектами. Поэтому необходимы постоянные усилия, направленные на поддержание – на технологическом и,

в том числе, законодательному уровнях, нравственных опор служения, участия граждан в жизни своего сообщества. Ведущую роль в них играла и будет играть в России христианская церковь.

Литература и источники

1. Свешников, В. Очерки христианской этики / В. Свешников. – М., 2000.
2. Костылева, Т. А. Социальное служение религиозных организаций: дисс. канд. филос. наук / Т. А. Костылева. – Омск, 2006.
3. Романов, П. В. Формальные организации и неформальные отношения: кейс-стади практик управления в современной России / П. В. Романов. – Саратов, 2000.
4. Решетников, О. В. Концепция социального служения в современном обществе / О. В. Решетников. – М., 2008.

СЛУЖЕНИЕ КАК РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ ПО В. С. СОЛОВЬЁВУ

П. Ф. Дик

Дар В.С. Соловьёва, дух философствования и пророчества в единстве, обусловил подлинную современность его непреходящим идеям-прозрениям. Он рассматривает христианство как социально-историческую культуру духовного Богочеловечества, перспективную для всех форм жизни и одухотворения самой материи уникальной способностью поддержать и консолидировать локальные и региональные культуры в единой гармонии зрелого духа человеческого, всегда стремящегося к осуществлению высшего идеала. По мысли Соловьёва, именно христианское государство, наряду с общей для всех консервативной задачей, имеет задачу прогрессивную: совершенствовать условия существования людей, содействуя свободному развитию человеческой мощи как основы бытия Царства Божия.

Творяют жизнь не люди факта, а люди веры: философ верит и призывает деятельно верить в реальную возможность христианства стать вселенской ступенью лично-общественной жизни. Основанием своей веры видит факты духовно-жизненной подлинности многотрудного свободного служения в истории христианства, понимаемого им в единстве совокупности конфессий и перспективного ареала культуры. Поэтому сверхзадача, свободное служение христианства, «состоит в том, чтобы вносить в жизнь и организацию общественных сил христианское начало нравственной солидарности или истинного братства» [1, т. 3, с. 412]. Истинное христианство, по Соловьёву, вбирая в себя храмовое и домашнее христианство, должно распространиться на человечество и все дела человеческие, то есть стать вселенским.

Полагаем, что христианство может надеяться стать вселенским лишь при условии добровольного согласия всех религий планеты, а также организаций религиозного и нерелигиозного институтов духовности в деле

определения цели, средств развития единого человечества. В противном случае, активность отдельной конфессии будем восприниматься стремлением решить узко конфессиональную задачу собственного доминирования.

Идея деятельного служения пронизывает целостное философствование В. С. Соловьёва, не превращаясь в самостоятельное понятие его философской системы. Он выводит свою триаду нравственных обязанностей – почитание, служение и повиновение – из понятия Провидения. Поэтому суть деятельного служения предкам философ обуславливает сущностью всемирного бытия, понимание последнего относит к сфере теоретической философии и эстетики, а духовно-нравственной основой указанного выше служения полагает благочестивое и благодарное почитание предков.

Нравственный смысл жизненной задачи лично-общественного человека состоит «в служении Добру чистому, всестороннему и всеильному» [2, т. 1, с. 97]. Служение личности должно быть добровольным, свободным и потому осознанным. Помочь в процессе становления служения может нравственная философия. Предметом нравственной философии является духовная природа и вытекающие из неё жизненно-практические истины. Стремление к мудрости в нравственной философии проходит через нравственную оценку. Эгоистическая мудрость вне философской добродетели. «Мудрость как добродетель есть способность *наилучшим* образом достигать *наилучших* целей, или уменье целесообразнейшего приложения своих умственных сил к предметам наиболее достойным» [2, т. 1, с. 187]. Язык нравственной философии вполне доступен пониманию всех людей, избирающих путь свободного служения, замечает философ, поскольку он превосходит круг обыденного восприятия, но не обязан достигать необходимой сложности изложения духовности профессионалами в нравственной науке, мистике и метафизической догматике.

Доступность нравственной философии, по идее Соловьёва, разуму и вере многих людей сближает её с нашим пониманием терапеологии как духовно-практической традиции исторического духовно-нравственного врачевания человека и человечества приобщением к подлинному философствованию с детства. Следуя обязывающему кредо В.С. Соловьёва стараться исправлять учреждения во имя пути служения Добру в человечестве, предлагаем факт научно-образовательного оснащения терапеологии [3]. Жизненно-практическое философствование в качестве мировоззренческого основания развития осмысляющего размышления в учреждениях среднего и высшего образования есть компетентное содействие философов сообществу в возвращении и развитии конструктивной потребности в свободе духовно-интеллектуального поиска и выбора.

Свое место в нравственной философии В.С. Соловьёв сообразует с ролью учения И. Канта о чистоте абсолютного добра. Сам Соловьёв, определяя Канта основателем нравственной философии как науки, сосредоточился на изложении второго существенного признака добра,

всеединства, развиваемого философом из действительных нравственных данных.

Как и Кант, Соловьёв выявляет единство должного в религиозном и нравственном направлениях духовного творчества общественно-исторического человека, что проявляется в нравственной оценке религий. «Но все общегодные аргументы в пользу религиозной истины сводятся к одному основному – этическому, утверждающему нравственное превосходство нашей религии перед другими» [2, т. 1, с. 102]. В. С. Соловьёв показывает диалектику восхождения противоречия нашего и иного, от разрушения к созиданию, в частности, в сфере этноконфессионального бытия собирательной жизни человечества. Философ различает служение народу и служение народному эгоизму. «То, во что народ верит и что с верою делает, он непременно признаёт хорошим *безусловно*, хорошим не как своё, а само по себе, следовательно, для всех, и таковым оно обыкновенно оказывается» [2, т. 1, с. 376]. Следующая проблема связана с внешними условиями достоинства человека. Терпимость есть качество среднее, – замечает В. С. Соловьёв, – необходима конкретизация. В глубинной связи основы религиозности и нравственности у В.С. Соловьёва перспективна нравственная оценка теории и практики веротерпимости как служения.

Полагаем, что единство групп народа и человечества в определении и реализации стратегии социального бытия должно быть определяющим, в том числе в разграничении сфер ответственности государства, гражданского общества в целом и церкви в смысле согласия всех конфессий, а также основы соотношения прав и обязанностей человека и гражданина.

Диалектика свободного служения проявляется в размышлении философа по поводу источников исторического извращения должного общественного порядка. Рассматривая основание классического отечественного вопроса через призму всечеловеческого дела, В. С. Соловьёв формулирует пропущенный вопрос: готовы ли делатели? «Предмет дела и качества делателя неразрывно связаны между собою во всяком настоящем деле, а там, где эти две стороны разделяются, там настоящего дела и не выходит» [2, т. 2, с. 309]. Дело не в учреждениях, а в превращении общественного строя образованного мира в плутократию. Общественная безнравственность заключается в плутократии, которая есть «возведение низшей и служебной по существу области – экономической – на степень высшей и господствующей и низведение всего остального до значения средства и орудия материальных выгод» [2, т. 1, с. 414]. По Соловьёву, корень зла во всей экономической сфере заключается в превращении материального интереса из средства в цель. Отсюда унижение человеческого достоинства. Суждение конкретизируется при изложении сути идеи гражданского общества. Различие между классами определяется их внутренним качеством и потому не искажает идею гражданского общества. Гражданское общество и государство теряет смысл в той социальной ситуации, когда группа людей, способная лишь к служебному труду, вдруг

получает преобладание в обществе и определяет управление и воспитание народное, а истинно мудрые люди принуждены к материальной работе. «Господство низших сил души над разумом в отдельном человеке и господство материального класса над интеллектуальным в обществе суть два случая одного и того же извращения и бессмыслия» [2, т. 1, с. 323].

Если христианская идея, излагает мнение В. С. Соловьёв, состоит в исцелении, преодолении и предупреждении искажения лично-общественной жизни, то истинное христианское дело есть синтез на языке логики и примирение на языке нравственном. Россия показала миру свои физические силы в исторической борьбе с Востоком и Западом, отмечает философ. Ей предстоит показать всему человечеству свою духовную силу в примирении.

Литература и источники

1. Соловьёв, В. С. Сочинения: В 10 т. / В. С. Соловьёв. – Изд. 2-е. – СПб., 1911–14.
2. Соловьёв, В. С. Сочинения: В 2-х т. / В. С. Соловьёв. – М., 1988.
3. Дик, П. Ф. Основы религиоведения (этнокультурный аспект). Уч. пос. 2-е изд., перераб. и доп. / П. Ф. Дик – Костанай, 2014.

АСНОЎНЫЯ НАКІРУНКІ ДЗЕЙНАСЦІ БПЦ У ГРАМАДСТВЕ

В. В. Шумская

За першае дваццацігоддзе існавання самастойнай Рэспублікі Беларусь рэлігіі сталі займаць больш важнае месца ў грамадстве. Дзейнасць рэлігійных аб'яднанняў ахоплівае шырокі спектр грамадскіх адносін: духоўных, культурных, прававых, эканамічных і палітычных. Рэлігійны фактар аказвае ўплыў на развіццё грамадскіх працэсаў, фарміраванне маральных каштоўнасцей у свядомасці грамадзян.

Апошнім часам з'явілася значная колькасць навуковых работ аб праблемах, якія звязаны з дзейнасцю Праваслаўнай царквы ў дзяржаве, месцы і статусе царквы ў Рэспубліцы Беларусь [1]. Даследаванні раскрываюць шырокі спектр пытанняў. Разам з тым, роля БПЦ ў беларускім грамадстве застаецца да канца не вывучанай, таму ўяўляе асобную цікавасць для даследавання.

Грамадскія апытанні не могуць у поўнай ступені адлюстроўваць агульны стан праблем, але у нашым выпадку з'яўляюцца адзінымі зафіксаванымі паказчыкамі, на якія мы можам абапірацца. Сацыялагічныя даследаванні сведчаць аб высокай ступені даверу насельніцтва Праваслаўнай царкве (другое месца пасля Прэзідэнта краіны) [2, с. 86].

Большасць вернікаў у краіне тым ці іншым чынам усведамляюць сябе праваслаўнымі. Самай вялікай і найбольш структураванай рэлігійнай арганізацыяй у нашай краіне з'яўляецца Беларуска-Праваслаўная царква, якая актыўна узаемадзейнічала з дзяржавай і працягвае гэты працэс на новым узроўні. Гэта відавочна падкрэслівае неабходнасць асобнага падыходу да

вывучэння узаемадзеяння царквы і дзяржавы.

Царква сёння, як і на працягу яе гісторыі, з'яўляецца адной з захавальніц традыцыйных каштоўнасцей і аказвае значны ўплыў на фарміраванне і развіццё грамадства. Яе сацыяльная актыўнасць – гэта аб'ектыўны фактар грамадскага жыцця, з якім нельга не лічыцца. Немагчыма ўявіць беларускае грамадства без праваслаўнага склаадніка.

Духоўнае жыццё грамадства ў параўнанні з савецкім часам адрозніваецца разнастайнасцю, свабодай сумлення, веравызнання, творчасці. У перыяд незалежнасці Рэспублікі Беларусь назіраецца рост аўтарытэту Праваслаўнай царквы ў грамадстве. Прадстаўнікі духавенства сталі прымаць удзел у дзяржаўных і грамадскіх мерапрыемствах. Сустрэчы Прэзідэнта з членамі Сінода таксама набылі рэгулярны характар. Кіраўнік дзяржавы традыцыйна прымае ўдзел у набажэнствах Праваслаўнай царквы на вялікія царкоўныя святы [3].

Беларусь – свецкая дзяржава, дзе заканадаўча не замацавана ні адной рэлігіі ў якасці дзяржаўнай, але ў прэамбуле да закона «Аб свабодзе сумлення і рэлігійных арганізацыях» разам з забяспячэннем права кожнага чалавека на свабоду сумлення і свабоду веравызнання, на роўнасць перад законам незалежна ад адносін да рэлігіі, неабходнасцю садзейнічання дасягненню ўзаемаразумення, цягнёўнасці і павагі да рэлігійных пачуццяў грамадзян была адзначана роля канфесій у гістарычным станаўленні беларускага народа, развіцці яго духоўных, культурных і дзяржаўных традыцый. Падкрэслена вызначальная роля Праваслаўнай царквы, духоўная і культурная роля каталіцкай царквы на тэрыторыі Беларусі. Прэамбула не нясе юрыдычных наступстваў, тым не менш яна канстатуе пэўны падыход дзяржавы да становішча БПЦ у грамадстве.

Намаганнімі свецкіх улад і служыцеляў царквы развіваюцца партнёрскія адносіны і супрацоўніцтва дзяржавы і рэлігійных арганізацый, накіраваныя на ўмацаванне чалавечага духу і дабрабыту беларускага народа. Удзел царквы ў жыцці беларускага грамадства адбываецца на розных узроўнях: ад рэспубліканскага да мясцовага. Традыцыйны клопат царквы ў справах сацыяльнай абароны, міласэрнасці і дабрачыннасці з удзелам свяшчэннаслужыцеляў, брацтваў, сястрыцтваў папоўніўся сумеснымі сацыяльнымі праектамі з рознымі арганізацыямі і ўстановамі. Свой плён далі Пагадненне аб супрацоўніцтве паміж Рэспублікай Беларусь і Беларускай Праваслаўнай царквой, а таксама праграмы узаемадзеяння з асобнымі міністэрствамі.

Праваслаўная царква прымае непасрэдны ўдзел у развіцці гуманітарных навуковых даследаванняў. Значная ўвага надаецца арганізацыі сумеснага вывучэння шэрагу праблем культурна-гістарычнага развіцця краіны і царквы, даследаванню філасофскіх і рэлігійных асноў жыцця беларускага народа, а таксама навуковай распрацоўцы гісторыі духоўна-маральных праваслаўных традыцый. Правядзенне такіх мерапрыемстваў, як Кірыла-Мяфодзіеўскія, Свята-Міхайлаўскія, Ефрасіннеўскія, Свята-

Панцелеймонаўскія чытанні, сумесных навукова-практычных канферэнцый набыло даўгатэрміновы характар [4, с. 216].

За гады ўзнаўлення царкоўнага жыцця праведзены значны аб'ём працы па адраджэнні святынь, каштоўнасцей праваслаўя, што садзейнічала захаванню традыцый, умацаванню духоўнага адзінства, міру і згоды паміж этнакультурнымі групамі. Шмат увагі ўдзелена аднаўленню і развіццю гістарычнай і культурнай спадчыны. Адраджэнне старых і будаўніцтва новых культавых аб'ектаў у Беларусі: капліц-помнікаў, мемарыяльных комплексаў, храмаў, – вяртанне іх грамадскай функцыі як цэнтраў духоўнасці і культуры стала прыкметай нашага часу [5].

Значна пашырылася выдавецкая дзейнасць царквы. Пачалі выдавацца не толькі вучэбныя дапаможнікі для семінарыяў і вучылішч, але і папулярная літаратура для малых і дарослых вернікаў. Сярод мноства фестываляў і выстаў, якія арганізуюцца ў краіне, асобае месца занялі праваслаўныя выставы, кірмашы, фестывалі праваслаўных спеваў, калакольнага звону.

Сфера бяспекі ахоплівае клопат і мерапрыемствы БПЦ сумесна з дзяржаўнымі ўстановамі па ахове навакольнага асяроддзя, бяспекі жыццядзейнасці і духоўнай бяспекі, ахове здароўя, падтрымцы інстытута сям'і, мацярынства, дзяцінства, а таксама супрацьдзеянню псеўдарэлігійным структурам, якія ўяўляюць пагрозу для асобы і грамадства.

Вялікая увага БПЦ надаецца прафілактыцы правапарушэнняў і клопату аб асобах, якія знаходзяцца ў месцах пазбаўлення свабоды. У некаторых папраўчых установах маюцца храмы або малельныя пакоі, ва ўсіх ёсць бібліятэкі духоўнай літаратуры. За кожнай папраўчай установай замацаваны свяшчэннаслужыцелі.

БПЦ супрацоўнічае з дзяржаўнымі і грамадскімі арганізацыямі ў дзейнасці развіцці спорту і турызму. Дзякуючы фарміраванню шырокай структуры паломніцкіх аддзелаў (ад Сінадальнага да мясцовых, прыходскіх і манастырскіх) адноўлена і існуе на новым узроўні старажытная традыцыя паломніцтваў да праваслаўных святыняў.

Рэлігійныя арганізацыі маюць права выкарыстоўваць нараўне з іншымі грамадскімі аб'яднаннямі сродкі масавай інфармацыі. Акрамя сеткі царкоўнага друку, праваслаўных сайтаў, свяшчэннаслужыцелі разам з журналістамі Беларускага радыё і тэлебачання рыхтуюць перадачы аб праваслаўі. Праваслаўныя праграмы і рэпартажы сталі рэгулярнымі на беларускім тэлебачанні і радыё. З'явіўся тэлеканал «Спас», выходзяць тэлеперадачы «Існасць», «Благовест», «Воскресная проповедь», радыёперадачы: «Свет души», «Духовное слово» і г.д.. Створана Інфармацыйнае агенства Беларускай Праваслаўнай царквы.

Пашыраецца ўзаемадзеянне з установамі адукацыі ў галіне духоўна-маральнага і патрыятычнага выхавання. Вылікі плён прынесла рэалізацыя праграмы супрацоўніцтва Міністэрства адукацыі Рэспублікі Беларусь з Беларускай Праваслаўнай царквой. Супрацоўніцтва згодна прынятых дакументаў уключае у сябе шэраг мерапрыемстваў выхавання і сацыяльнай

работы, накіраваных на духоўна-маральнае выхаванне дзяцей і моладзі [6, с. 61–64]. Поруч са свецкай адукацыяй, павышае свій ўзровень духоўная адукацыя. Акрамя пазабагаслужэбных катэхізатарскіх заняткаў з веруючымі, нядзельных школ створана сетка багаслоўскіх навучальных устаноў, таксама арганізаваны тэалагічныя спецыяльнасці ў дзяржаўных вышэйшых навучальных установах [7].

Царква ў грамадстве з’яўляецца па-сапраўднаму важкім інстытутам, прынамсі таму, што яе дзейнасць як грамадскага інстытута цесна і аб’ектыўна звязана з дзейнасцю дзяржавы (яе паўнамоцных органаў), выконвае функцыю па рэалізацыі і падтрымцы правоў розных сацыяльных груп. Больш таго, царква – гэта не толькі духавенства. Гэта і мільёны вернікаў, у ліку якіх палітыкі, вучоныя, мастакі, пісьменнікі, настаўнікі, журналісты. Усе гэтыя людзі ўплываюць на грамадства.

Вылучым асноўныя кірункі ўдзелу Беларускай Праваслаўнай царквы у грамадскім жыцці краіны: сацыяльная абарона; міласэрнасць і дабрачыннасць; захаванне традыцый; умацаванне духоўнага адзінства, міру і згоды; аднаўленне і развіццё гістарычнай і культурнай спадчыны; выдавецкая дзейнасць; бяспекі жыццядзейнасці і духоўнай бяспекі; прафілактыка правапарушэнняў і клопат аб асобах ў месцах пазбаўлення свабоды; інфармацыйная сфера; сфера духоўна-маральнага і патрыятычнага выхавання; духоўная адукацыя. Шматпланавы удзел БПЦ у грамадскім жыцці находзіць адлюстраванне ў шэрагу мерапрыемстваў і праграм. Гэта сведчыць, што Праваслаўная царква займае важнейшае месца ў духоўным жыцці беларускага грамадства.

Літаратура і крыніцы

1. Шумская, В. В. Дзейнасць Беларускай праваслаўнай царквы 1989–2010 гг. у адлюстраванні гістарыяграфіі // Хрыціянства в Беларусі: історыя і сучаснасць: сб. науч. ст. / редкол.: А.А. Коваленя [и др.]. – Минск: Беларуская навука, 2014. – С. 228–233.
2. Котляров, И. В. Конфессиональные отношения в зеркале общественного мнения // Религиозный фактор национальной безопасности Республики Беларусь: материалы круглого стола 15 марта 2012 г. / Национальная академия наук Беларуси, Белорусская Православная Церковь, МБФ «Семья-Единение-Отечество». – Минск: Бонем, 2012. – С. 82–88.
3. Шумская, В. В. Умовы ўдзелу БПЦ у грамадскім жыцці краіны 1989–2010 гг. // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы: мат. науч. конф. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск: Право и экономика, 2014. – С. 398–407.
4. Коваленя, А. А. Сотрудничество во имя укрепления духа и научных свершений // Проблемы управления. – 2008. – №4 (29). – С. 216–218
5. Шумская, В. В. Аднаўленне і будаўніцтва праваслаўных храмаў ў 1989–2010 гг. // Кутейинский монастырь: прошлое, настоящее, будущее: материалы Международ.науч.-практ. Конф (Орша 10 окт. 2014 г.) / Сост.: В.В. Яновская, Р.В. Зенюк; редколл.: А.А. Коваленя [и др.]. – Минск: Белстан, 2015. –С. 111–119.

6. Шумская, В. В. Дзейнасць прайваслаўнай царквы па духоўнаму выхаванню моладзі ў Рэспубліцы Беларусь: дыс. магістра гіст. навук: 1–21 80 16 – айчынная гісторыя / В.В. Шумская; навук. кір. д-р гіст. навук праф. Каваленя А.А.; БДПУ. – Мінск, 2009.

7. Акимов, В.В. Богословское образование в Белорусской Православной Церкви в 1988–2013 гг. // Крещение Руси в судьбах народов Беларуси, России и Украины: выбор цивилизационного пути: мат. междунар. науч. конфер. / редкол.: В. Г. Гусаков [и др.]. – Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2013. – С. 261–264.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ БЕЛАРУСИ В ОБЛАСТИ КУЛЬТУРЫ: ОСОБЕННОСТИ И ПРОБЛЕМЫ

Н. А. Кутузова

Сфера культуры является вполне традиционной для деятельности религиозных организаций, однако необходимо учитывать некоторые особенности.

Во-первых, зрелищные формы культурной деятельности (выставки, вечера, концерты, фестивали, театрализованные представления и пр.), чаще всего приуроченные к религиозным праздникам, используются всеми религиозными организациями. Широко известны международные фестивали православных песнопений «Коложский благовест» (Гродно), духовной музыки «Магутны Божа» (Могилев), христианских документальных фильмов и телепрограмм «Magnificat» (Минск), массовое празднование памятных дат (1020-летие создания Полоцкой епархии, 500-летие основания Свято-Петро-Павловского собора в г. Минске как старейшего культового здания, 400-летие обретения иконы Матери Божьей Будславской, 1025-летие крещения Руси) и др.

Во-вторых, сфера охраны, восстановления и развития исторического и культурного наследия доступна преимущественно тем религиозным организациям, которые имеют историко-культурные корни в Беларуси и, соответственно, культовые здания, книжное (рукописное) наследие и др. Претендентами на включение в Список Всемирного наследия ЮНЕСКО являются Фарный костел с криптой-усыпальницей Радзивиллов в Несвиже, Борисоглебская (Коложская) церковь XII века в Гродно, Спасо-Евфросиниевская церковь и Софийский собор в Полоцке, Николаевский монастырь в Могилеве, оборонные храмы в Сынковичах под Слонимом и Камаях под Поставами, деревянные церкви Полесья. Религиозных организаций, которые могли бы претендовать на этот вид деятельности, немного: БПЦ, РКЦ, старообрядцы, иудейские, мусульманские объединения и евангелическо-лютеранская церковь. Эти же организации по мере своих возможностей занимаются развитием религиозного туризма для единомыслителей.

В-третьих, в республике сейчас весьма активно развивается сфера религиозного туризма. В 2005 году был создан Синодальный паломнический отдел Белорусской Православной Церкви, в настоящее время паломникам предлагается наибольшее количество предложений – около 50 маршрутов по Беларуси. Среди католических паломнических маршрутов наиболее популярно поклонение санктуариям: национальному санктуарию в Будславе, диоцезиальным в Тракелях, Логишине и Браславе, санктуариям в Бресте, Гродно, Гудогае. Среди иудеев-паломников популярны места, где сохранились синагоги, школы раввинов и могилы праведников: Воложин, Мир, Радунь, Слоним, Витебск, Новогрудок, Пружаны, Брест и другие исторические еврейские местечки. Мусульмане также активизируют работу по разработке маршрутов: Крево, Ластаи, Довбучки, Ивье, Ловчицы. Религиозный туризм носит преимущественно религиозно-духовный и просветительский характер, но немаловажной является также и возможность общения с единоверцами. Возможности религиозного туризма сдерживают недостаточно развитая инфраструктура, недостаточность организационных ресурсов религиозных организаций, существуют проблемы с организацией размещения, проживания, а также питания групп религиозных туристов, в том числе паломников. Потребность в квалифицированных специалистах в области туризма и его методического обеспечения, в индустрии специального питания сознается всеми лидерами религиозных организаций.

Для развития религиозного туризма необходимы также сами объекты – культовые здания, другие особенные места поклонения, священные книги и пр. Пожалуй, самым понятным и бесконфликтным является взаимодействие религиозных организаций с научными учреждениями, музеями и библиотеками по поводу сохранения рукописного (книжного), религиозно-духовного наследия.

Каждое из религиозных объединений работает со «своим» кругом ученых, специалистов, чаще всего энтузиастов, работающих на общественных началах. Именно такая деятельность дает великолепные результаты и вместе с тем повод для оптимизма как в среде научной, так и религиозной. Однако следует отметить, что сохранение историко-культурного наследия – рукописного, книжного, интеллектуального и религиозно-философского – должно быть предметом заботы не только ученых-энтузиастов и самих религиозных деятелей, а необходима государственная программа поддержки таких исследовательских и научно-практических (каталогизация, создание электронных копий) проектов, с помощью которой появились бы более эффективные формы репрезентации религиозно-культурного наследия Беларуси.

Сохранность культового архитектурного наследия и поддержание его в надлежащем состоянии является довольно сложным наукоемким вопросом, сферой многочисленных недоразумений и даже конфликтов между религиозными организациями, властями и общественностью.

Законодательство Республики Беларусь не предусматривает

реституции собственности. В соответствии со ст. 30 Закона Республики Беларусь «О свободе совести и религиозных организациях» религиозные организации имеют преимущественное право на передачу им государством культовых сооружений с прилегающей территорией, за исключением тех, которые используются как объекты культуры, физической культуры и спорта. Передача в собственность религиозным организациям для использования в религиозных целях культовых зданий и сооружений с относящимися к ним земельными участками и иного имущества религиозного назначения, находящегося в республиканской или коммунальной собственности, осуществляется в соответствии с законодательством Республики Беларусь. Однако государственные органы все же рассматривают вопросы возврата религиозным организациям бывших культовых зданий. Например, в 2007 году религиозной общине Свято-Покровского кафедрального собора г. Гродно передано культовое здание, в Минске в 2006 г. распоряжением Президента Республики Беларусь передано в собственность римско-католическому приходу Святой Троицы здание бывшего костела, находящийся в нем орган и другое имущество. В 2007 году Пинской епархии передано здание костела в д. Волчин Каменецкого района, был решен вопрос о безвозмездной передаче приходу РКЦ в Несвиже здания бывшей плебании. Государство также защищает религиозные организации от утраты недвижимого имущества, которое имеет статус культового. Постановлением Совета Министров Республики Беларусь от 26.11.2004 № 1502 утвержден Перечень видов имущества культового назначения, на которое не может быть обращено взыскание по претензиям кредиторов. К данному имуществу отнесены храмы и храмовые комплексы, ансамбли монастырей, отдельно стоящие церкви, часовни, синагоги и иешивы, мечети и другие культовые здания, иное культовое имущество.

На первый взгляд кажется, что передача религиозным организациям исторических культовых зданий в собственность или на правах аренды решает все проблемы, но при внимательном рассмотрении оказывается еще более сложным и запутанным вопросом:

1. В случаях передачи культовых зданий религиозным организациям здания ставятся на баланс приходов (общин), которые чаще всего могут распоряжаться только теми небольшими суммами, которые были собраны как пожертвования. Затруднено получение денежной помощи от иностранных единоверцев, что провоцирует долгострой (строительство соборной мечети в Минске, реставрация лютеранской кирхи в Гродно, которая является памятником архитектуры XIX века). Содержать культовое здание довольно дорого, учитывая необходимость текущего ремонта, коммунальные платежи, противопожарные мероприятия и пр. Чаще всего элементарная бедность приходов и толкает на многочисленные нарушения в плане проведения ремонта с помощью новых дешевых стройматериалов, изменения архитектурного облика и пр.

2. Аренда культовых зданий также часто бывает неэффективной.

Пример – костел св. Станислава в Могилеве – памятник архитектуры XVIII века. Костел нуждается в реставрации и проведении противопожарных работ, но находится на балансе ЖРЭУ Ленинского района Могилева, католический приход пользуется помещениями на правах аренды. Собственник ЖРЭУ средств на реставрацию не имеет, католический приход платит арендную плату и тоже не в состоянии в таких условиях осуществлять ремонтные мероприятия. Наилучший выход – в безвозмездной передаче в собственность приходу с обязательством выполнить необходимые реставрационные работы.

В настоящее время основное бремя сохранения и реставрации историко-культурного наследия, в том числе переданного БПЦ, все же лежит на государстве: так например, из средств республиканского бюджета в 2012 году оказывалась помощь по проведению реставрационных работ памятников истории и культуры – Свято-Воскресенского собора в г. Борисове, Успенского монастыря в дер. Пустынки Мстиславского района, бывшего коллегиума иезуитов в дер. Юровичи Калининского района (теперь православный монастырь) и др. В 2006 г. за счет областного бюджета Витебской области было освоено на работах по восстановлению православных храмов: Успенского собора в г. Витебске 1,089 млрд. руб.; Воскресенской церкви в г. Витебске – 722 млн. руб.; Спасо-Преображенской церкви в г. Полоцке – 114 млн. руб.; в т. ч. 91 млн. руб. из республиканского бюджета. Из брестского областного бюджета была оказана помощь на реставрацию Свято-Николаевского гарнизонного собора в крепости, на завершение строительства Свято-Воскресенского храма-памятника в честь 50-летия Победы и церкви в честь иконы Божьей Матери «Всех скорбящих Радость» г. Бреста.

В Беларуси сложилась масштабная практика оказания помощи православным приходам, мотивированная Соглашением о сотрудничестве. Местные органы власти и организации оказывают помощь приходам в приобретении предметов культа, например, колоколов. Брестский облисполком приобретал колокол для Свято-Воскресенского храма-памятника в честь 50-летия Победы, Брестское отделение железной дороги – для Свято-Николаевского гарнизонного собора в крепости, этому же храму подарены колокола Президентом Украины Л. А. Кучмой. При помощи государственных органов, организаций и спонсоров в регионах реставрированы, построены и строятся десятки храмов. В Витебской области передано БПЦ за период 2003–2007 годы 27 объектов и постоянно оказывается финансовая помощь в их реставрации и строительстве десятков новых храмов. Повсеместно предприятия и органы власти оказывают содействие и помощь православным религиозным общинам в виде предоставления финансовых средств, стройматериалов, техники, выполнения строительных работ. Наиболее значимые объекты включены в Государственную инвестиционную программу, например возрождение Жировичского Свято-Успенского монастырского комплекса и Минских

духовных академии и семинарии.

Присутствие религиозных организаций в сфере культуры и их активная культурная деятельность являются необходимыми и целесообразными в общественном пространстве Беларуси, однако общественный интерес должен служить определенным ограничителем для этой культурной деятельности религиозных организаций. Многоконфессиональность, толерантность, патриотизм, осознание государственного суверенитета, безоговорочное сохранение историко-культурного и духовно-интеллектуального наследия Беларуси, забота о его популяризации – основные маркеры общественного интереса в сфере культуры, которые должны быть аксиомой для культурной деятельности религиозных организаций.

ДИАЛОГ ХРИСТИАНСКИХ КОНФЕССИЙ В РЕСПУБЛИКЕ БЕЛАРУСЬ

О. А. Христенко

Изучение позиций доминирующих конфессий в Беларуси по вопросам ведения межконфессионального диалога актуально для поддержания мира в конфессиональной сфере, наибольшее воздействие на которую оказывают взаимоотношения Православной и Римско-католической церквей. Позиция Православной церкви отражена в «Основных принципах отношения Русской Православной Церкви к инославию» (2000 г.). В документе признается возможность ведения христианского диалога и участия в экуменическом движении, однако, подчеркивается, что согласно православному вероучению, «равенства конфессий» быть не может [1, с. 46]. Для формирования современной позиции Римско-католической церкви (РКЦ) по межхристианскому диалогу важнейшим событием стало проведение II Ватиканского собора, который создал условия для развития отношений. Его решения были подкреплены действиями, в том числе встречей Папы Павла VI и Вселенского Патриарха Афинагора I (состоялась в Иерусалиме спустя 9 веков разрыва в отношениях); организацией совместной рабочей группы РКЦ и Всемирного совета церквей. Тем не менее, в официальном богословии РКЦ указывались и границы диалога, устанавливаемые подходом к некатолическим христианским церквям, как не имеющим всей полноты спасения [2, с. 383]. Определенная противоречивость декларируемых принципов и действий РКЦ в Восточноевропейском регионе в 1990-х и 2000-х гг. усугубили противоречия в отношениях с Русской православной церковью (РПЦ). Комиссия РКЦ «Pro Russia» в 1992 г. приняла документ, в котором отмечалось, что апостольская деятельность католической церкви в странах СНГ должна носить экуменический характер.

В то же время, на практике, РКЦ действовала в духе миссии

католической церкви – «проповедовать среди всех народов», что заметно осложняло ее взаимоотношения с Православной церковью [3, с. 156]. Архиерейский Собор РПЦ в 1995 г. осудил прозелитизм со стороны иностранных миссионеров, в том числе, как наносящий ущерб самой идее межхристианского сотрудничества и поисков христианского единства.

Однако были и попытки преодолеть разногласия. Так, в 1997 году была запланирована встреча Патриарха Алексия II с Папой Римским Иоанном Павлом II в г. Грац (Австрия), на которой планировалось подписание совместного документа, содержащего положения, осуждавшие прозелитизм и отрицавшие униатство как путь к объединению Церквей. Католическая сторона, по словам Патриарха Алексия II, неожиданно отказалась от включения этих пунктов, что сделало встречу не имеющей смысла [1, с. 46].

В начале 2000-х гг. ситуация стала еще более напряженной, когда в декларации «Dominus Iesus» (2000 г., автор Йозеф Ратцингер) произошел возврат к тезису «вне Римско-католической церкви нет спасения». Декларация утверждала исключительное право РКЦ на понимание, толкование и проповедование христианской веры, характеризуя другие вероисповедания как неистинные и ущербные [3, с. 153]. Посещение Папой Римским в 2001 г. Украины, без урегулирования остро стоящих вопросов, было воспринято РПЦ как акт агрессии и значительно ухудшило православно-католические отношения, вновь обострив проблему греко-католиков [4, с. 27]. Вовлечение Ватикана в политический процесс, которое имело место и в Беларуси, вело к «нарушению сложившегося за столетия цивилизационного баланса между культурно-религиозными системами – Западной Европой и Восточной Европой...» [3, с. 153].

В «Социальной позиции протестантских церквей России» (2003 г.) признавалась значимость диалога с другими конфессиями при несомненном приоритете собственной веры. Отношения протестантских объединений с РПЦ складывались по-разному. Например, давними партнерами православных были Евангелическая церковь Германии, Евангелическо-лютеранская церковь Финляндии [1, с. 46–47]. Условия конкурентной борьбы, небольшой опыт контактов с рядом новых протестантских организаций, несовпадение взглядов по отдельным вопросам (например, женское священство, отношение к меньшинствам и т. д.) приводили к отнесению отдельных протестантских деноминаций представителями РПЦ к сектам. Подобный подход РПЦ способствовал возникновению конфликтных ситуаций [5, с. 7].

Однако, несмотря на многочисленные противоречия, христианские конфессии разделяли схожие взгляды на решение глобальных проблем современности, прежде всего таких, как агрессивный секуляризм, духовно-нравственные проблемы общества (зависимости, аборты и т. д.) [1, с. 46] [6, с. 31]. Общие опасения вызывали и новые медицинские технологии, в том числе трансплантация, искусственное оплодотворение, «суррогатное материнство», вопросы применения эвтаназии, паллиативной помощи и

хосписов, использование эмбрионов человека для биомедицинских экспериментов. Христианские церкви, как правило, выступали против намеренного прерывания беременности; а искусственные методы решения проблемы бесплодия представлялись им угрозой для духовной целостности личности [7, с. 8–10].

Эти общие взгляды выступали основой для диалога, который на практике осуществлялся посредством проведения совместных конференций, семинаров, благотворительных проектов, участия в работе межконфессиональных групп. Церкви Беларуси развивали связи, знакомились с принципами и формами работы друг друга [6, с. 31]. Так, в 1996 г. проходила Вторая Межконфессиональная конференция «Призваны к одной надежде в союзе мира» (Еф. 4: 3-4) (г. Минск). Помимо РПЦ, РКЦ, Союза церквей евангельских христиан-баптистов Российской Федерации, активное участие в подготовке конференции приняли представители старообрядческих общин, Евангелическо-лютеранской церкви, пятидесятников, Адвентистов Седьмого Дня и т.д. [8, с. 53–54]. Для обмена мнениями церквей о проблемах в Европе в конце XX в. был создан проект «Примирение в Европе», в рабочую группу которого вошли представители христианских церквей Германии, Польши, Украины и Беларуси. Митрополит Филарет, при встрече с участниками рабочей группы (г. Минск, 2008 г.), отметил особую важность в защите семьи и брака, а также, что в церковном общении необходимо быть выше государственных границ [9, с. 44–45]. В 2011 г. (г. Минск) состоялась Международная конференция «Православно-католический диалог: христианские этические ценности как вклад в социальную жизнь Европы», в которой приняли участие светские эксперты, богословы и ученые из 12 стран ближнего и дальнего зарубежья. Это лишь несколько примеров.

Межконфессиональные противоречия имеют исторические, теологические, политические корни, которые затрудняют открытость и налаживание полноценного диалога [3, с. 156]. По мере развития отношений, при сохранении относительной нейтральности органов государственной власти в межконфессиональной сфере, существует вероятность укрепления контактов и развития диалога на основании общности взглядов на многочисленные вызовы современности и необходимости объединения для успешного и своевременного ответа на них.

Литература и источники

1. Собиратель Русской церкви // Беларуская думка. – 2008. – № 12. – С. 42–47.
2. Мартысевич, А. С. Концепции межконфессиональных отношений в православной, католической и протестантской теологии второй половины XX – начала XXI в. / А. С. Мартысевич // Христианство в Беларуси: история и современность: сб. науч. ст. / редкол.: А. А. Коваленя [и др.]. – Минск, 2014. – С. 380.

3. Земляков, Л. Е. Процессы институционализации Римско-католической церкви в современной Беларуси // Проблемы управления. 2012, № 3 (44). – С. 149–156.
4. Патриарший Экзарх всея Беларуси, Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Служение Господу и народу // Беларуская думка. – 2009. – № 5. – С. 20–27.
5. Мохнач, Г. Диалог, ведущийся тысячелетиями (интервью с Л. Гуляко) // Беларуская думка. – 2013. – № 12. – С. 3–10.
6. Кандрусевіч, Т. Арцыбіскуп, Мітрапаліт Мінска-Магілёўскі. Каталіцкая царква ў кантэксце рэлігійнай сітуацыі ў Беларусі // Беларуская думка. – 2009. – № 5. – С. 28–31.
7. Яскевич, Я. С. Христианские ценности в упрочении нравственных основ биоэтики и человеческой жизни // Христианство в Беларуси: история и современность: сб. науч. ст. / редкол.: А. А. Коваленя [и др.]. – Минск, 2014. – С. 5–11.
8. Описательный отчет по Минской епархии // Минские епархиальные ведомости. 1996. – С. 31–73.
9. Очередной визит в Беларусь рабочей группы проекта «Примирение в Европе» // Минские Епархиальные Ведомости. – 2008. – № 2 (85). – С. 44–45.

ДИАЛОГ ПРАВОСЛАВНЫХ И КАТОЛИКОВ В СОВРЕМЕННОЙ БЕЛАРУСИ

В. А. Одиноченко

Прежде всего, мы хотели бы подчеркнуть проблематичность обсуждаемой темы. В современном обществе понятию «диалог» придается безусловно положительное значение: говорится о необходимости налаживания диалога между различными странами, культурами, социальными группами. Однако перевод проблемы в оценочную плоскость не всегда способствует ее разрешению. Зачастую происходит наоборот: все ограничивается демонстрацией добрых намерений. Между тем, диалог всегда требует взаимных усилий в ситуации, когда исчезает монологический способ видения мира и приходится считаться с иной точкой зрения.

Диалог в его философском понимании является событием, которое порождает новую реальность. Участники диалога – это уже не отдельные субъекты, которые обмениваются репликами, но они являются частью диалогической ситуации. При этом происходит выявление двух различных подходов к трактовке реальности. Таким образом, самым фактом вступления в диалог мы признаем право на существование иной позиции, отличной от нашей. Также, на наш взгляд, при описании этой иной позиции с точки зрения христианства лучше употреблять не философское понятие «другой», но библейское «ближний».

Православие и католичество – две наиболее многочисленные христианские конфессии в нашей стране. На начало 2015 года зарегистрировано 1643 православных и 491 католическая община. Также для Беларуси они имеют культуuroобразующее значение, и от их

взаимоотношения во многом зависят религиозная ситуация в целом.

Выделим несколько аспектов анализа проблемы диалога православных и католиков в современной Беларуси. Первый основан на рассмотрении документов, в которых выражена позиция этих двух конфессий относительно диалога.

В принятом в 2000 г. Архиерейским собором РПЦ документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» сказано: «Важнейшей целью отношений Православной Церкви с инославием является восстановление богозаповеданного единства христиан (Ин. 17, 21), которое входит в Божественный замысел и принадлежит к самой сути христианства. Это задача первостепенной важности для Православной Церкви на всех уровнях ее бытия» [1].

Это положение дополняется следующим: «Православная Церковь есть истинная Церковь Христова, созданная Самим Господом и Спасителем нашим, Церковь утвержденная и исполняемая Духом Святым... Церковь Христова едина и единственна» [1].

В постановлении Второго Ватиканского собора «Об экуменизме» обозначены те же позиции: «Христос Господь основал единую и единственную Церковь... разделение прямо противоречит воле Христа, служит соблазном для мира и наносит ущерб святейшему делу – проповеди Евангелия всему творению» [2, с. 121]. И также: «только через Католическую Церковь Христову, которая есть общее для всех орудие ко спасению, можно получить всю полноту спасительных средств» [2, с. 125].

Таким образом, упрощенно позиция православной и католической церквей может быть обозначена следующим образом: 1) готовность к диалогу; 2) настаивание на том, что каждая из них является выразительницей полноты Церкви.

Оценивая эти позиции, следует учитывать, что само христианство основано на диалоге с трансцендентным, выходящим за рамки этого мира. Это вносит свои коррективы в жесткость позиции, претендующей на исключительность спасения, поскольку «Бог нелицеприятен, но во всяком народе боящийся Его и поступающий по правде приятен Ему» (Деян. 10, 34-35).

Как известно, вначале существовала единая христианская церковь. Разделение на православие и католичество произошло в 1054 году. Одной из актуальных проблем во взаимоотношениях между православием и католичеством в настоящее время является понимание причин разделения, а также готовность признать совместную вину за него.

Второй аспект анализа – это рассмотрение взаимоотношений православия и католичества в Беларуси. Для нашей страны характерна поликонфессиональность и традиционная религиозная толерантность

Следует учитывать, что в Беларуси также существовало и противостояние между православием и католичеством, которое разобщило наш народ. Об этом в начале XX в. писал Я. Купала: «Кроме политической и

экономической зависимости, была и иная причина, которая ослепила мировоззрение белоруса, – это несогласие двух христианских обрядов в нашем крае: католичества и православия... Эта борьба двух вер не только делит белорусов на две части по религии, но, самое важное, убивает в них сознание и чувство национального единства» [3. с. 212–213].

В настоящее время в Беларуси целенаправленно осуществляется межконфессиональный диалог, который ведется благодаря усилиям как властей, так и самих религиозных организаций. Например, по инициативе Белорусской православной церкви прошли три международных конференции: «Диалог христианства и ислама в условиях глобализации» (2007 г.), «Христианско-иудейский диалог: религиозные ценности как основа взаимоуважения в гражданском обществе» (2009 г.), «Православно-католический диалог: христианские этические ценности как вклад в социальную жизнь Европы» (2011). Происходит налаживание системы взаимодействия между различными религиозными направлениями в современной Беларуси.

В связи с этим следует учитывать и различные концепции противостояния Запада и Востока на религиозной основе. Наиболее известной является концепция американского профессора С. Хантингтона, который утверждал, что на место идеологического противостояния между капитализмом и социализмом приходит противостояние Запада с другими культурами. Как утверждал Хантингтон, «Европа заканчивается там, где заканчивается западное христианство и начинаются ислам и православие» [4, с. 244]. Согласно Хантингтону, Беларусь является территорией конфликта, поскольку именно в ней происходит противостояние православия и католичества.

Однако вместе с примерами конфликтов между этими двумя конфессиями можно привести и примеры удивительного сотрудничества и взаимопомощи. Особенно это касается относительно недавнего периода антирелигиозных гонений.

Приведем красноречивое свидетельство протопресвитера Виталия Борового, который в 1944 г. был назначен настоятелем Петропавловского собора в Гомеле: «Во время исповеди одной женщины, выяснилось, что она католичка. Я остановил исповедь, но женщина мне сказала, что они – гомельские католики – не имеют католического храма и католического священника, и уже более двадцати лет все Таинства и требы совершаются для них православными священниками... Я пошел к благочинному, старому, опытному священнику... Он мне сказал, что смущаться этим не надо. Он и другой еще гомельский священник спокойно и с чистой совестью совершают все требы и таинства для католиков, не требуя от них отречения от католичества, а только лишь признания правильности и благодатности Православного священства, Православного учения и Православных таинств» [5. с. 114–115].

В заключение приведем высказывание архиепископа Новогрудского и

Лидского Гурия, в котором отображено видение православными проблемы диалога с иными конфессиями в современной Беларуси: «В пределах Беларуси Православие на протяжении многих столетий соприкасалась с западными христианскими исповеданиями и в силу такого обстоятельства находилось с ними в постоянном диалоге, который носил обычно конфронтационный характер, достигая зачастую драматического напряжения. В наши дни...для нас особенно важно уметь вести диалог с инакомыслящими и инославными, не только соблюдая принцип толерантности, но и освящая этот диалог духом христианской любви» [б. с. 25].

Литература и источники

1. Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Официальный портал Московской Патриархии [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html>. – Дата доступа: 23.04.2015.
2. Второй Ватиканский собор. Конституции. Декреты. Декреталии. – Брюссель, 1992.
3. Купала, Я. Вера і нацыянальнасць / Я. Купала // Збор твораў у сямі тамах. Т. 7. – Мінск, 1976.
4. Хантингтон, С. Столкновение цивилизаций / С. Хантингтон. – М., 2003.
5. Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. Человек Церкви / Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. – М.: Московская епархия, 1999.
6. Архиепископ Новогрудский и Лидский Гурий Благодатным путем возрождения: Белорусская Православная Церковь за истекшие 25 лет / Архиепископ Новогрудский и Лидский Гурий // Крещение Руси в судьбах народов Беларуси, России и Украины: выбор цивилизационного пути: материалы Междунар. науч. конф., Минск, 6–7 июня 2013 г. / редкол.: В. Г. Гусаков [и др.]. – Минск, 2013. – С. 24–29.

РОЛЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Е. Ю. Широков, С. И. Симановский

Русская православная церковь – самая большая из всех православных церквей. Ее каноническая территория включает 15 государств: Россию, Литву, Латвию, Эстонию, Молдову, Украину, Беларусь, Туркменистан, Азербайджан, Казахстан, Таджикистан, Узбекистан, Кыргызстан, Китай и Японию. Кроме этого РПЦ имеет большое количество приходов в странах дальнего зарубежья, таких как, например, США, Канада, Германия, Франция, Италия и Великобритания.

Являясь активным актором мирового политического процесса, РПЦ выстраивает свою позицию по тем или иным вопросам международных

отношений на основании принятой Архиерейским Собором в 2000 г. Социальной концепции. В ней, в разделе, посвященном международным отношениям, сказано: «Христианский идеал поведения народа и правительства в сфере международных отношений заключается в «золотом правиле»: «Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7. 12)» [1]. Этот главный принцип руководство РПЦ пытается донести до всех субъектов международных отношений через выстраиваемый с ними диалог.

Так, в 1995 г. по благословению Патриарха московского и всея Руси Алексия II был образован Международный общественный фонд единства православных народов, который и по настоящий день «действует в целях укрепления уз духовного братства народов, исповедующих Православие, активизации их усилий в деле культурного и социального сотрудничества» [2].

В 2002 г. по благословению Патриарха Алексия II было создано Представительство РПЦ при европейских международных организациях. Представители РПЦ регулярно участвуют в дискуссиях по вопросам защиты прав человека, европейской интеграции, межнационального и межрелигиозного мира [3].

В 2004 г. Патриархом и Синодом было учреждено Представительство РПЦ в Страсбурге. «В своем обращении к Генеральному секретарю Совета Европы г-ну Терри Дэвису Патриарх Алексей отметил, что «Русская Православная Церковь готова сотрудничать со структурами Совета Европы в сфере осмысления ценностного измерения общеевропейского сотрудничества. Мы считаем для себя важным участвовать в обсуждении вопросов, касающихся межнациональных и межрелигиозных отношений, законодательных норм, затрагивающих интересы религиозных общин. Церковным представителям есть что сказать по вопросам философских оснований права, межкультурного диалога, общеевропейской безопасности, предотвращения и преодоления конфликтов, социальной проблематики, этики использования современных технологий, миграции». Патриарх назвал целью сотрудничества – мир и процветание Европы» [4].

Следует также отметить, что Русская православная церковь является членом Всемирного совета церквей, который имеет свое представительство при Организации Объединенных Наций в Нью-Йорке. Представители Всемирного совета церквей, которые выражают мнение церквей-членов, в том числе и РПЦ, фокусируют свое внимание на таких значимых вопросах, как изменение климата, сокращение масштабов нищеты, защита прав человека, нераспространение оружия массового уничтожения, международная безопасность и т.п. Например, в настоящее время ими предпринимаются шаги по нормализации кубинско-американских отношений [5].

Русская православная церковь также является членом Конференции европейских церквей, главный документ которой – Экуменическая хартия, –

гласит: «Ввиду многочисленных конфликтов церкви призваны вместе служить примирению между людьми и культурами. Мы знаем, что важной предпосылкой для этого является мир между церквями.

Наши общие усилия направлены на обсуждение и разрешение политических и социальных проблем в духе Евангелия. Поскольку мы ценим личность и достоинство каждого человека как образа Божия, мы выступаем за абсолютно равную ценность всех людей.

Как церкви мы намереваемся объединить силы в содействии процессу демократизации в Европе. Мы обязуемся трудиться для созидания структур мира, основанных на ненасильственном урегулировании конфликтов. Мы осуждаем любые формы насилия над человеком, особенно над женщинами и детьми.

Примирение подразумевает содействие социальной справедливости для всех народов и внутри каждого из них. Это, прежде всего, означает сокращение разрыва между богатыми и бедными и преодоление безработицы. Мы будем вместе вносить наш вклад в достойное оказание помощи мигрантам, беженцам и ищущим убежища в Европе» [6].

Таким образом, Русская православная церковь имеет свои приходы на всех континентах, что позволяет ей включаться в политические процессы многих государств и влиять на международные отношения. Решая проблемы международных отношений, Русская православная церковь опирается главным образом на евангельское учение о любви к ближним. Чтобы донести свою позицию по тем или иным вопросам до большинства субъектов международных отношений, Русская православная церковь стала членом Всемирного совета церквей, Конференции европейских церквей, а также основала Международный общественный фонд единства православных народов, Представительство при европейских международных организациях и Представительство в Страсбурге. Роль Русской православной церкви в международных отношениях во многом является миротворческой.

Литература и источники

1. Международные отношения. Проблемы глобализации и секуляризма // Основы социальной концепции Русской православной церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xvi/>. – Дата доступа: 13.04.2015.
2. Международный фонд единства православных народов // Русская православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/52813.html>. – Дата доступа: 13.04.2015.
3. Представительство Русской Православной Церкви при европейских международных организациях // Русская православная церковь: официальный сайт Московского Патриархата [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1590844.html>. – Дата доступа: 13.04.2015.

4. Contacts // Представительство Русской православной церкви в Страсбурге [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.strasbourg-reor.org/contacts/>. – Дата доступа: 13.04.2015.
5. Churches issue common statement urging normalization of Cuba-USA relations // World Council of Churches [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.oikoumene.org/en/press-centre/news/churches-issue-common-statement-urging-normalization-of-cuba-usa-relations-1>. – Дата доступа: 13.04.2015.
6. Charta Oecumenica. Экуменическая хартия: руководство по развитию сотрудничества между церквями в Европе // Conference of European Churches [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.ceceurope.org/fileadmin/filer/cec/CEC_Documents/General_Secretariat/Charta_Oecumenica_Russian.pdf. – Дата доступа: 14.04.2015.

РОЛЬ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В ДИАЛОГЕ КУЛЬТУР

В. В. Кудрявцев

Консолидация современного общества в Республике Беларусь требует вовлечение нашей страны в орбиту (систему) общеевропейского образовательного, культурного и экономического пространства. Для этого она должна быть сопряжена и согласована с основными тенденциями и процессами развития общеевропейского культурного пространства, с духовными доминантами, влияющими на ход их развития. Важнейшими среди них являются процессы глобализации, информатизации (построения «информационной паутины»), создание системы общечеловеческих норм, ценностей, ликвидации государственно-национальных границ, унификации культурно-этнических образований, сглаживание многоконфессиональности культуры и т. д.

События последнего времени в странах Западной Европы и на Украине показали, что эти межкультурные, межэтнические контакты не исключают и конфликтов, возникающих на разной почве, в том числе и на религиозной. Вот почему при построении современного культурного пространства столь важным является учитывать многоконфессиональность нашего государства. Не случайно в преамбуле Закона Республики Беларусь 31 октября 2002 г. № 137-3 «О свободе совести и религиозных организациях» указывается на «равенство религий перед законом; признание определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама» [1, с. 121].

Современное социокультурное пространство, обусловленное процессами глобализации, предполагает адекватное осознание всеми участниками интеграционного процесса многовекторности,

поливариантности культурных и религиозных представлений, установок и ценностей этого глобализированного мира.

В духовном ландшафте очевидны латентные цивилизационные противоречия между протестантской, православной и католической моделями жизнеустройства – между индивидуальной формой и коллективной. Кроме того, стремление молодого белорусского государства интегрироваться в общеевропейское культурное пространство требует от граждан Республики Беларусь и его институтов соответствующего отношения к многоконфессиональному миру, которое и определяется мировоззрением его граждан. Важно поэтому выделять в социокультурном пространстве фундаментальные основания, которые сформировали и формируют ее облик. К ним в первую очередь относится религия, изучением которой занимается религиоведение.

Религиоведение помогает более полно реконструировать историю культуры, картину жизни, страницы истории, и направлено на решение мировоззренческих, смысложизненных проблем, включая различные способы осмысления и объяснения религиозных явлений (см.: [2, с. 6–7]).

Без объективных научных знаний о религии, без понимания этого феномена и его роли в обществе, без трансляции этого знания в социум, невозможно говорить о формировании духовного мира человека, нельзя объективно строить современную систему культурных ценностей, воспитывать толерантность у всех участников интеграционных процессов.

А без выяснения места и роли современных религиозных систем в формировании мировоззрения населения, их влияния на формирование социокультурного пространства республики, их место в современных интеграционных процессах, трудно адекватно строить и прогнозировать государственную политику.

Исследования последних лет показали, что основные группы населения придерживаются традиционных мировоззренческих и социальных ценностей, вне зависимости от смены общественно-экономических систем, политических режимов, как и новых общественно-идеологических парадигм развития. При любом строе ощутимо проявляется действие ряда констант, определяющих цивилизационный облик Беларуси. Среди них важнейшая роль принадлежит религии, в первую очередь, православному и католическому христианству, а также протестантизму. В этих условиях возрастает роль религиозной идеологии, которая и являет собой фактор, влияющий на социокультурные процессы современного общества. При этом под религиозной идеологией понимается специально разрабатываемая, система понятий, идей, принципов, оценок, аргументаций, концепций, продукт профессиональной деятельности религиозных мыслителей.

Богословско-догматические основания христианства формируют и предопределяют христианскую мораль через ряд аспектов. Во-первых, догматика определяет направленность и содержание, а также идейную окраску основных понятий христианской морали таких как «добро», «зло»,

«достоинство» и др. Во-вторых, определяет религиозный аспект таких понятий как идеал, смысл жизни, цель жизни, счастье. В-третьих, совокупность религиозно-нравственных принципов, формирующих содержательный аспект морали. В-четвертых, определяет направленность основных правил поведения верующего, то есть, на уровне нравственного богословия, через ряд догматических положений, происходит их этизация. Но, так как изначально религиозная идеология направлена на «Божество», на «Его благодать», на «Премудрость Божию», как высший идеал, то аксиологическая сторона этой идеологии, и, нравственности в частности, полностью подчинена и ориентирована не столько на жизнь здесь и сегодня, сколько на то, что будет там завтра «за гробом», к «встрече со Спасителем». На этой основе, в религиозной форме формируются христианские ценности и оценки, входящие в ткань человеческого бытия. Отсюда происходит воспроизводство защитниками христианства в специфических формах образы «Спасителя», «Учителя», «Мессии», «Пророка», «Мученика» и др., как реально существующих для сторонников религии, христианского мировоззрения в соответствующих религиозно-философских, религиозно-этических, религиозно-эстетических, политических, прочих категориях или в категориях культуры. Совокупность же этих учений направлены на раскрытие смысла христианства и бытия Божия и составляют сущность религиозного миропонимания.

В этой связи необходимость учитывать религиоведческую проблематику и знания о религиозных практиках в системе современного культурного пространства, без учета которой формирование и развитие мировоззрения будет не полной, а идеологическая система – не адекватной. А граждане – не готовыми к новым вызовам современности.

Основой, фундаментом сплочения масс в период кризиса как раз и выступает религиозные ценности, в основе которых лежит догматика (как совокупность «неизменных истин») церкви, которые не позволяют сиюминутно, в угоду политическим и иным целям, исказить базисные ценности общества, произвольно интерпретировать их, конструировать новые, противоречащие с ценностями самого общества. Но самое важное, догматизм христианства показал и показывает, что для многовекового функционирования системы необходимо иметь твердый фундамент, на основе которого можно и нужно строить (вести диалог цивилизаций) здание цивилизации в условиях глобализации и интеграции, учитывать которые обязаны все участники интеграционных процессов.

Литература и источники

1. Вопросы свободы совести и религиозных организаций в Республике Беларусь: Сборник документов и материалов / Авт.-сост. М. В. Цвилик; под ред. В. И. Новицкого. – Минск, 2005.
2. Ленсу, М. Я. Методологические основания курса религиоведения // Религиоведение. Изд. 3. – Минск, 2008.

РОЛЬ ПРАВОСЛАВИЯ В КУЛЬТУРЕ ГАГАУЗОВ

А. К. Пацова

Гагаузы – православный тюркоязычный народ, значительная часть которого проживает на Юге Молдовы и Украины. Выбор православия стал цивилизационным выбором гагаузского народа, определил его историческую судьбу. Формирование этнического ядра гагаузов происходит на Балканах, в районе Добруджи. Однако наиболее интенсивно рост этнического самосознания гагаузов разворачивается на территории Юга Молдовы, куда гагаузы в составе «задунайских переселенцев» мигрировали в конце XVII – начале XX века. Тогда они, вместе с болгарскими, расселились на территории Буджака, покинутого ногайцами. В настоящее время гагаузские и болгарские села разделены границей, часть их располагается на территории Одесской области Украины. Но именно в Молдове процесс этнической мобилизации привел к созданию Автономно-территориального образования Гагауз Ери, признанного в этом статусе Республикой Молдова 23 декабря 1994 года. На каждом этапе этнической истории гагаузов православие играло значительную роль. Крещение гагаузов непосредственно перед османским завоеванием Балкан исключило ассимиляцию гагаузов как славянами, так и турками – в силу особой значимости конфессиональной идентичности в эпоху средневековья и в силу особенностей религиозной политики Османской империи, сохранявшей автономию конфессиональных общин миллетов [1, с. 78]. Система миллетов обеспечивала сотрудничество высшего духовенства немусульманских народов с Портой. Вместе с тем, они в какой-то мере поддерживали этногосударственные традиции своих народов [2, с. 261].

Не подлежит сомнению высокая степень конфессионализации сознания в довозрожденческой Болгарии (в XVI, XVII и в первой половине XVIII века) [4, с. 203]. Но с середины XVIII века наблюдается отмирание этноконсолидирующей функции православной церкви. Процесс роста этнического самосознания затронул прежде всего болгар, имевших опыт государственности. Гагаузы, переселявшиеся на новые земли особенно активно тогда, когда они вошли уже в состав Российской империи (с 1812 года), также постепенно проникались осознанием специфичности своей исторической судьбы. Распространяется этноним «гагаузы», появляется первая историософская парадигма гагаузов, первоначально вписывавшая их в славянский мир, но демонстрирующая высокую значимость религиозной идентичности гагаузов. В «Биографическом очерке рода и фамилии Чакир» ее изложил Д. Чакир [5, с. 29]. Согласно этой парадигме, сочетание тюркского языка и православной идентичности связано с тем, что в соответствии с требованием султана выбрать или тюркский язык, отказавшись от славянского(болгарского) или ислам, глубоко религиозные гагаузы выбрали отказ от своего родного языка, но сохранение православной

идентичности [5, с. 29]. Через полвека другой представитель рода Чакир, протоиерей М. Чакир, делает акцент на тюркском происхождении гагаузов [6], что будет свидетельствовать о повышении значимости религиозной идентичности в системе идентичностей гагаузов.

Регион Южной Бессарабии неоднократно переходил из одного культурного пространства в другое, оказываясь то в Российской империи, то в Румынии. Это способствовало созданию условий для этнической мобилизации гагаузов в 80-е годы XX века. Создание Автономии создало условия для развития гагаузского языка и гагаузской культуры. Однако не изменило значимости религиозной идентичности в системе идентичностей гагаузов. Одним из свидетельств этого можно считать попытки энтузиастов отпраздновать тысячелетие крещения гагаузов на основании того, что монах Бруно в 1008 году крестил несколько десятков печенегов.

Вместе с тем, тезис о православии, как о стержне гагаузской этничности, рассмотренный в фундаментальном труде Е. Н. Квилинковой [3], необходимо все же дополнить указанием на то, что в XX веке рост этнического самосознания гагаузов поддерживался и другими конфессиями, распространенными в гагаузской среде. Процесс роста религиозного плюрализма был отмечен в труде М. Чакира «История гагаузов Бессарабии», объясняющем его «доверчивостью» гагаузов, которых вводят в заблуждение миссионеры. Формально уже в 2007 году неправославных общин в Гагаузии было зарегистрировано больше, нежели православных. Однако численность неправославных общин незначительна по сравнению с численностью прихожан православных приходов.

Православие оказало духовную поддержку жителям Автономии в условиях кризиса идеологической системы. Неслучайно, наиболее активная часть интеллигенции с этой же степенью активности начала воцерковляться в начале 90-х годов XX века. Именно тогда в Гагаузии, на территории которой в советское время было только 2 действующих храма (в Конгазе и Чок-Майдане), в каждом населенном пункте были восстановлены православные приходы. Был даже основан монастырь – Свято-Димитриевский женский монастырь в г. Чадыр-Лунга. Иногда храмы просто возвращались Церкви, иногда их приходилось отстраивать заново, как, например, в городе Чадыр-Лунга, где последний храм был взорван в 1972 году. Храмы вернули себе значение сакральных центров населенных пунктов, освящая пространство. Религиозные праздники в советское время празднуемые неофициально, вернули свое значение в официальной сфере. К ним прибавились храмовые праздники и праздники, подчеркивающие специфику гагаузской культуры – Хедерлез и Касым. Однако, эти праздники также связаны с православной традицией – Хедерлез отмечается 6 мая как поминовение св. Георгия, Касым 8 ноября как поминовение св.Дмитрия.

Будучи духовными центрами населенных пунктов, храмы выполняют различные социальные функции. К числу наиболее значимых социальных функций относится функция воспитания подрастающего поколения, для

реализации которой повсеместно открыты воскресные школы.

Рост этнического самосознания и в настоящее время не изменил приоритета религиозной идентичности в системе идентичностей гагаузов. Именно с христианством связаны культурные стереотипы гагаузов. Однако возрастание значения этнической идентичности имеет место и проявляется, например, в движении за создание Гагаузской епархии. В настоящее время православные приходы Гагаузии относятся к Кагульской и Комратской епархии Православной церкви Молдовы. Значимость православной идентичности отразилась и в выборе ориентации на Россию, которая позиционирует себя как хранительницу традиционных ценностей. Референдум 2 февраля 2014 года, который был проведен в Автономии без согласия центральных властей, показал, что свыше 98 процентов участников референдума предпочли бы внешнеполитическую ориентацию на Таможенный Союз. Однако это не исключает открытость Автономии контактам со всеми цивилизационными центрами. Это, в частности, подчеркивается осознанием значимости толерантности, как одного из ценных гагаузами качеств, признаваемых ими частью автостереотипа.

Литература и источники

1. История Востока в 6-ти тт. Т. 3. – Москва, 2000.
2. История Европы в 8-ми тт. Т. 3. – Москва, 1993.
3. Квилинкова, Е. Православие – стержень гагаузской идентичности / Е. Квилинкова. – Комрат-София, 2013.
4. Макарова, И. Ф., Жила Л. И. Конфессии и формирование болгарской нации. Роль религии в формировании южно-славянских наций / И. Ф. Макарова. – Москва, 1999.
5. Чакир, Д. Биографический очерк рода и фамилии Чакир / Д. Чакир // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – начала XX вв. – Кишинев, 2005. – С. 25–56.
6. Чакир, М. История гагаузов Бесарабии / М. Чакир // Страницы истории и литературы гагаузов XIX – начала XX века. – Кишинев, 2005. – С. 80–108.

ПРАВОСЛАВНЫЙ ДИСКУРС В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОЙ И СВЕТСКОЙ КУЛЬТУР

О. В. Шубаро

Специфика религиозной и светской культур определяется различиями их социально-когнитивных структур. Основу религиозной культуры составляет знание о потустороннем и запредельном, а основу светской культуры – знание о посюстороннем, «земном» бытии. Культура является сложной, самоорганизующейся системой, в основе которой находится многообразие знаний, норм, навыков, идеалов, образцов деятельности и поведения, идей, гипотез, верований, целей, ценностных ориентаций. Высшей ценностью культуры, венчающей аксиологическую иерархию

культуры и санкционирующую остальные ценности, является «священное». Данная категория относится к базовым основаниям мировой культурной традиции. Это мировоззренческая категория, обозначающая свойство, обладание которым ставит объект в положение исключительной значимости и непреходящей ценности. Однако в религиозной и светской культурах существует разное толкование понятия «священного».

В контексте религиозной культуры «священное» понимается как «сакральное» (лат. *sacer* – сокровенное; исходящее от Бога), а в светской культуре «священное» восходит к термину «*sanktus*» (достойный уважения, возвышенный). Таким образом, «священное» в религиозной культуре – это сакральная (сверхъестественная), таинственная сила, исходящая от Бога, а «священное» в светской культуре – это то, что заслуживает уважения, пользуется авторитетом, но отнюдь не соотносится со сферой сверхъестественного. Однако наличие такой категории, как «священное» в контексте религиозной и светской культур, создает условия для органичного взаимодействия этих двух типов культуры. Ведь сознание человека включает многообразный опыт, подразумевающий также и опыт религиозный. Как писал Н. А. Бердяев, «культура родилась из культа. Истоки ее – сакральны. Вокруг храма зачалась она и в органический свой период была связана с жизнью религиозной» [1, с. 218].

Если до XIX в. религия служила фундаментом формирования мировоззрения, составляющего основу любой культуры, то секулярное (светское) общество выработало мировоззрение, опирающееся главным образом на науку, светский гуманизм. Институты современного общества, которые исторически являются религиозно обусловленными, оказались свободными от религиозной легитимации. Следствием этого стали кризисные явления в современной культуре, когда абсолютные ценности провозглашаются относительными, условными, что в итоге приводит к утрате смысла, аномии, дезориентации. В этой ситуации последствия секуляризации отчасти выглядят деструктивными.

Известный социолог П. Бергер, занимающийся изучением взаимосвязи между религией и конструированием человеком социальной реальности, писал, что «секуляризация привела к широкомасштабному крушению убедительности традиционных религиозных определений реальности» [2, с. 6]. По его мнению, религия в секулярном обществе выступает как «публичная риторика и частная добродетель», т. е. там, где религия выступает в качестве «общего дела», ей недостает «реальности», а там, где она «реальна», ей недостает «общности». Однако традиционная задача религии состоит в формировании общего смыслового универсума для членов данного общества. Религия, которую П. Бергер определяет как «священный космос», традиционно защищала людей от хаоса, потери собственной личности, поскольку она конструировала социальную реальность.

Без усвоения и развития религиозного опыта культура не имеет будущего. Сегодня следует понять и принять тот факт, что религия не

является преградой на пути прогресса. Верующий человек реализует свое бытие в мире, ориентируясь на «священное», вечные ценности, возрождая устойчивые модели поведения. Категория «священного» выступает в качестве конечной реальности, обуславливающей реальное бытие человека в мире. В этих условиях традиционная религия воспринимается как единственное объединяющее начало.

Следовательно, в связи с постепенным размыванием в современном секулярном обществе объединяющих императивов формирование коллективной идентичности возможно на базе религиозных ценностей. В этом контексте особая роль принадлежит религиозному дискурсу как совокупности коммуникативных действий или событий, направленных на передачу, сохранение и развитие религиозных представлений. Последние десятилетия характеризуются интенцией возрождения традиционной религиозности, что объясняется утратой идентичности, поиском стабильности в условиях потери смысложизненных ориентиров. С развитием глобализации наблюдается процесс актуализации коллективной идентичности, что приводит к поиску основ культуры. В этой ситуации особое значение приобретает религиозный дискурс, актуальность которого связана не только с трансляцией дискурсивных практик в рамках традиционной конфессиональной традиции, но и рецепцией его составляющих в культуре современного социума. По словам Святейшего Патриарха Кирилла, «не инкультурация христианства, а христианизация культуры, – вот в чем сегодня состоит цель христианской миссии по отношению к культуре» [3], т. е. преобразование современной культуры на христианских началах.

Христианская культура – это сложная система, возникающая и развивающаяся под определяющим влиянием той или иной конфессии. Для восточнославянских народов такой культурной системой, социокodem, посредством которого передается от человека к человеку, от поколения к поколению развивающийся массив социального опыта, является православие. Каждому социальному институту современного общества присущ свой институциональный тип дискурса. Учитывая, что дискурс в широком смысле слова представляет собой «сложное единство языковой практики и экстралингвистических факторов...» [4, с. 240], можно предположить, что религиозный, в данном контексте – православный дискурс – представляет собой совокупность языковых форм и коммуникативных действий или событий, направленных на передачу, сохранение и развитие религиозных представлений, сформировавшихся в рамках православной традиции.

В православном дискурсе «священное» – это предикат всех сущностей, которые являются объектом поклонения. Опыт священного основан на вере, которая воспринимается как «дар Божий», как благодать, исходящая от Бога. Одной из главных особенностей православного дискурса является его установка на диалогичность: вера является способом познания Бога, которое

возможно через мистическое богообщение, через постоянный диалог Я и Ты. В этом смысле субъект религиозного дискурса (Я) не имеет опыта подлинного одиночества, понимаемого не только как покинутость или оставленность, но и как дистанция по отношению к адресату (Ты). Учитывая, что секуляризация ведет к представлению, что нет ничего «святого», то значимость внутреннего опыта веры в трансцендентное существенно возрастает в современном мире. Опыт веры не может быть отменен даже в рамках рациональных смысловых оснований секулярного общества.

«Священное» как базовая характеристики религиозного мировоззрения задает систему координат, приоритетов и ценностей в семиотическом пространстве православного дискурса. Эти ценности, связанные с соответствующими образами, представлениями, понятиями, влияют на особенности мышления, поведения человека и находят свое оформление в транслируемой православным дискурсом системой нравственных норм, заповедей. В религиозной морали осмысливаются вечные вопросы человеческого существования – о добре и зле, смысле жизни и долге, об ответственности, о любви к ближнему, о милосердии, страдании, сострадании. Огромное значение в контексте православного дискурса имеет религиозное искусство, которое, с одной стороны, укрепляет веру, актуализирует религиозные представления, усиливает переживание религиозных чувств, т. е. удовлетворяет религиозные потребности, а с другой – возбуждает эстетические чувства и суждения, т. е. удовлетворяет эстетические потребности. Важнейшей составляющей православного дискурса является религиозная философия, в рамках которой предпринимаются попытки осмысления данных религиозного опыта, формулируются богословские концепты, интерпретируется смысл человеческого и мирового бытия. Религиозная философия стремится удовлетворить предельные потребности человеческого разума посредством обращения к религиозному опыту. Православная мораль, искусство, философия выступают в качестве тех образований православного дискурса, которые в состоянии удовлетворить духовные запросы не только верующих людей, но и тех, кто находится в состоянии духовного поиска; кто ориентирован на поиск общезначимого высшего смысла. В этом контексте православный дискурс может стать той силой, которая поможет преодолеть разобщенность современного социума.

Наметившаяся тенденция возвращения к религиозным установкам, ценностям, смыслам, традициям связана с поиском стабильности, психологической устойчивости в условиях ломки традиционных укладов жизни, утраты смысло-жизненных ориентиров, возникшем на этой основе ценностным конфликтом. В этой ситуации православный дискурс, обладающий устойчивой системой ценностей, которая остается неизменной на протяжении многих столетий и тысячелетий, выступает в качестве основы, поддерживающей социальные связи, целостность общества.

Литература и источники

1. Бердяев, Н. А. Философия неравенства / Н. А. Бердяев // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. – Л., 1991.
2. Бергер, П. Религия и проблема убедительности / П. Бергер // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. – 2003. – № 6 (32).
3. Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Русская Церковь и европейская культура // Expert.online [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://expert.ru/expert/2010/04/russkaya_cerkov_i_evropeiskaya_kultura/. – Дата доступа: 12.04.2015.
4. Усманова, А. Р. Дискурсия, дискурс / А. Р. Усманова // Постмодернизм. Энциклопедия. – Минск, 2001.

ПРАВОСЛАВИЕ, ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ДЕСКРИПЦИЯ И ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР В ГЛОБАЛЬНОМ МИРЕ

Е. А. Тимощук

Современная культура интенсивно проектируется и генерируется через дискурсивные практики (нарративы) и иные модели производства социальной intersубъективности. При этом дискурсивные практики занимают особое место в упорядочивании медиапространства. Особенности формирования гражданского общества в эпоху глобальных перемен таковы, что мы имеем дело не с истиной, а с артикуляцией и неговорацией множеством дискурсов. В информационном обществе нам приходится фильтровать множество «фактов», которые мы не можем проверить и которые поэтому следует называть дискурсами, т. е. знаками речи, онтичность которых остается вне нашей ближайшей досягаемости из-за того, что информационная плотность превышает наш временной лаг.

В политике нам доступна реальность второго, третьего и так далее уровней, достоверность которой мы тоже не можем проверить. При определении понятий в общественных науках, религиоведении, мы сталкиваемся с множеством стратегий описания действительности, т. е. дискурсами.

Дискурс в социальном контексте – это *ценностное языковое сообщество, полевая формация*, где участники «нащупывают» точный язык описания реальности, подтверждают принадлежность к некому смысловому кластеру, воспроизводят коллективную идентичность (производственные, политические, религиозные и иные группы). Отсюда целый пласт понятий, связывающих знания, интересы, высказывания и власть, политику, описанных во французской философии XX в.: дискурс рациональности как дискурс власти в эпоху Просвещения, властные дискурсивные практики, власть как дискурсивный феномен, коллективный дискурс (Р. Барт), идеологии и дискурсы групп. Последние являются – структурным компонентом современного общества, который включает в свой ассамбляж

наряду с властными технологиями, социальными институтами, правящим режимом и тигль социальных субъективностей, артикулированных как гетерогенные дискурсы на разных уровнях общества.

Вследствие конкуренции классов и групп, образуются публично декларируемые, доминирующие властные дискурсы и скрытые, в которых можно обнаружить другое описание статус-кво. В мире вещей дискурс «склеивает» разнородные вещи в ансамбли, диспозитивы, включающие в себя социальные институты, архитектуру, законы, научные и философские положения; вместе с тем, дискурс бессубъектен, здесь нет принципа «кто против кого», он сродни коллективному бессознательному (М. Фуко). Французский историк науки через археологию гуманитарных наук стремится познать, как слово становится делом, а сказанное – вещью, на примере медицины, психиатрии, пенитенциарной системы.

Анонимность дискурса растёт по мере типизации высказываний, удаления от ситуации «здесь и сейчас» (Т. Лукман). Высказывания, разделяемые с другими людьми, составляют интерсубъективную реальность, что объективирует дискурс для его участников. Через серийность, типизацию, анонимность дискурсивные формации институализируются, становятся социокультурной тканью, опредмечиваются.

Э. Лакло рассматривает дискурс как политическую артикуляцию коллективной идентичности; социальный порядок, в котором нет разделения на базис и надстройку, а скорее присутствует нетопологическая смысловая тотальность. Каждый элемент дискурсивно-социального порядка не имеет внешних детерминаций, его место зависит от отношений в дискурсивном комплексе: реляция конституирует социокультурное бытие, которое становится подвижным, зависящим от обстоятельств.

Дискурсивный анализ можно применить к различным социокультурным группам, например к восточному православию, которое представлено несколькими ценностно-смысловыми потоками:

1) официальный доминирующий дискурс РПЦ МП), представленный такими акторами как Патриарх Кирилл, патриарший экзарх Филарет, протоирей Чаплин, диакон Кураев и др. Его можно охарактеризовать как консервативный по отношению к церкви и понимающе-конформистский по отношению к государству и модернизации общества;

2) неоднородный дискурс БПЦ и УПЦ МП, распадающийся на москвофилов и почвенников;

3) обособленный дискурс УПЦ КП, где выделяются национальные темы – взаимоотношения УПЦ с украинским государством, Константинопольская юрисдикция, снятие анафемы с гетмана Мазепы, использование украинского литературного языка и украинского извода церковнославянского языка в церковной жизни;

4) локальные дискурсы Белорусской и Украинской Автокефальных Православных Церквей и Украинской Греко-Католической Церкви;

5) оппозиционный дискурс Диомида, последователей духовника Петра

из Боголюбова и иных отделившихся православных групп, критично настроенных к современному информационному обществу и технологиям;

б) старообрядческий дискурс, разделенный на много толков, который, в общем, можно охарактеризовать как примордиалистский, традиционный;

7) местные дискурсы харизматических сельских священников, иногда репрезентированные в сети Интернет, но не имеющие большого охвата. Содержательная характеристика может меняться, но обычно преобладают алармистские настроения.

Дискурсивный анализ отличается от наивного описания обыденного сознания, где граница между интенциональным и телесным не рефлексивируется. Нормальный способ функционирования живых систем – это в своем опыте не проводить различий между познанием и условиями познания. Для детей естественно в своей наивной установке хватать луну, звезды, раду, однако по мере эволюции сознания мы усваиваем, что не все, что мы ощущаем, находится в нашей инструментальной сфере (А. Шюц). Через критичность и самопознание он преодолевает границы обыденного и повседневного.

При наивном описании политических событий, указываются лица, действия и внешние причины: сторонники евроинтеграции захватили в ноябре 2013 г. здание киевской администрации, выступая за смену правительства. Феноменологическая установка – это реконструкция множества описаний одного и того же социокультурного факта в его интесубъективных отражениях, а также метаописание (граничащее с интерпретацией) их интенций: 1) «Майдан – это совесть нации, свет реабилитированной человечности»; 2) «Россия и Европа делят рынок сбыта»; 3) «бунт молодежи против коррупционеров-стариков»; 4) «происходит распад искусственного государственного образования»; 5) «олигархи делят власть руками романтиков»; 6) «Польша и Прибалтика добиваются ослабления своего конкурента»; 7) «США и Евросоюз экспортируют инфляцию на Восток» и т. п. Разные точки сборки реальности конституируют многообразие дискурсов – националистических, региональных, технократических, романтических, антинаатовских, пророссийских, антипутинских, пропутинских, антиевропейских, проевропейских и т. д.

При этом феноменологическое метаописание должно быть максимальным устраненным от субъективного плана: «на Украине (как и в целом в мире) происходят сложные социокультурные и политико-экономические процессы». В метаописании мы выносим за скобки ценности, интересы, амбиции, цели разных жизненных миров (украинской, польской, российской, европейской политической элиты, партий, лидеров и разных групп населения). В результате наше метаописание получается слишком абстрактным и отстраненным, но мы можем созерцать сущность вне эмпирического содержания, вынося за скобки вопрос об объяснении и изменении действительности. Мы получаем таким образом два пласта – один эмпирический, интересубъективный, а второй – феноменологический, общий,

идеальный. Генерализация интенциональностей не связана с конкретной памятью или интересами, она надстраивается над частными жизненными мирами, которые возможны как конституирующиеся процессы личной истории и внутреннего времени.

ПОЛИКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ ПРОСТРАНСТВО КАК УСЛОВИЕ ФОРМИРОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ ОБУЧАЮЩИХСЯ

О. А. Мельник

Образовательный и воспитательный процессы осуществляются в пространстве совместной жизнедеятельности различных субъектов социума. По мнению К. Манхейма, «образование – это один из самых мощных социальных факторов, воздействующих на поведение человека, и как таковой, хотим мы этого или нет, всегда служит социальным целям и сознательно направлен на формирование определенных типов личности» [3, с. 52].

К настоящему времени в научный тезаурус введен термин *«поликультурное образовательное пространство»*. Обобщив теоретические положения, Г. В. Миронова определяет поликультурное образовательное пространство как систему образовательной, воспитательной, информационно-образовательной сред, каждая из которых отражает сущность, структуру и функции пространств. Все вместе они составляют единое поликультурное образовательное пространство [4].

Образовательное пространство – важная социокультурная характеристика общества. Термин «образовательное пространство» стал встречаться в педагогической литературе в конце 80-х гг. XX в., вошел в государственные документы, правительственные соглашения и постановления, в Закон «Об образовании».

Понятие образовательное пространство объединяет две составляющие его идеи: идею пространства и идею образования. Оно характеризуется некой образовательной протяженностью, структурным сосуществованием, взаимодействием образовательных систем, их компонентов, образовательных событий. Оно может быть заполнено этими событиями неравномерно, быть негомогенным, т. к. состоит из образовательных событий, различных по значимости, объемности (знания, абитуриенты, аспиранты, финансирование, учебная литература и т. д.).

Образовательное пространство неотделимо от педагогических и философских представлений об образовательной инфраструктуре общества, его образовательном потенциале, об образовательных системах, учреждениях, стандартах.

Поликультурное образовательное пространство реализует образовательные и воспитательные функции через совершенствование

учебно-воспитательной работы в образовательных учреждениях поликультурных регионов. Содержание образования дополняется поликультурным компонентом, позволяющим обучающимся усвоить такие основные понятия и категории как гражданственность, индивидуальность, самобытность, уникальность, культурная традиция, духовная культура, этническая идентификация, национальное самосознание, белорусская и мировая культура, межкультурная коммуникация, культурная конвергенция, культура межкультурного общения, конфликт, культура мира, взаимопонимание, согласие, солидарность, сотрудничество, ненасилие, толерантность и др.

Видение организации поликультурного образовательного пространства основано на поликультурном подходе. Под *поликультурным подходом организации поликультурного образовательного пространства* следует понимать структурированную систему педагогически целесообразных пространств, включающих в себя множества сред. Поликультурное образовательное пространство создается интегрированными условиями функционирования сфер культуры и образования, этнического и мирового [2, с. 8–18].

Личность, развивающаяся в поликультурном образовательном пространстве, развивается как поликультурная личность: *активная* (активность как накопление опыта реальных социально значимых дел, участия в коллективных делах); *гражданственная* (гражданственность как компетентность, и заинтересованность, и участие в жизни общества, конкретных социально значимых делах, готовность к самостоятельным инициативным действиям, управлению самим собой, собственной жизнью и деятельностью); *нравственная*, (нравственность как внутренняя установка участников образовательного процесса действовать согласно своей совести и свободной воле).

В поликультурном образовательном пространстве формируются личностно-психологические новообразования: *этнотолерантность* (как разрушение этнических стереотипов, позитивное отношение к другой этнокультуре, недопущение дискриминации по этническим признакам); *этническая идентичность* (этническая осведомленность, этническое самоназвание, этнодифференцирующие признаки); *этнические установки* (осознание объекта и знания о нем, оценка, чувства по отношению к объекту, регуляция собственного поведения).

Поликультурное образовательное пространство строится на основе гуманистических ценностей и приоритете правового, гражданского общества. Оно призвано служить воспитанию поликультурного человека, готового к диалогу культур на основе гармонии, интеграции, межкультурного взаимодействия; социально активного, имеющего личную гражданскую позицию; знающего свои права и права других и умеющего их отстаивать, имеющего собственное мнение и умеющего его отстаивать; готового к интеграции в поликультурное общество.

Структура поликультурного образовательного пространства образовательного учреждения складывается из нескольких взаимосвязанных в единую систему пространств.

Этнокультурное пространство – система этнокультурных сред взаимодействия, континуум функционирования системы заданных этнокультурных социальных ситуаций в определенной объективно существующей совокупности взаимосвязанных материальных, культурных и социально-психологических факторов и условий, непосредственно и опосредованно взаимодействующих с человеком в процессе освоения им социального опыта, формирования и развития его мировоззрения.

Функциями этнокультурного пространства являются социокультурная, социально-интеграционная, воспитательная [2, с. 8–18].

Информационное пространство – континуум функционирования системы культурно-информационных событий в определенной объективно существующей совокупности взаимосвязанных информационных, культурных и социально-психологических факторов и условий, непосредственно и опосредованно взаимодействующих с человеком в процессе освоения им социального опыта, формирования и развития его мировоззрения.

Функциями информационного пространства являются развивающая, воспитательная, культурологическая [2, с. 8–18].

Поликультурное образовательное пространство представляет собой целостную систему; все виды пространств, включенных в единую систему, обеспечивают освоение социального опыта этнокультурного взаимодействия людей и приращение индивидуального опыта. Поликультурное образовательное пространство выступает в качестве внешнего социального влияния, основополагающим условием, детерминирующим поликультурное поведение субъектов образования.

Итак, под поликультурным образовательным пространством мы будем понимать поликультурное пространство образовательного учреждения, представленное целостной системой ряда пространств, в границы которых включены множества сред, результатом взаимодействия с которыми обеспечивается формирование поликультурной личности, способной ориентироваться в современном мире, выбирать ориентиры для своего развития, действовать в соответствии с мировоззренческими представлениями, конструктивно взаимодействовать и общаться с людьми в поликультурном обществе; способной к успешной интеграции в поликультурное общество.

Поликультурное образовательное пространство выступает в качестве внешнего социального влияния, основополагающим условием, детерминирующим поведение личности школьника.

Поликультурное образовательное пространство представляет собой целостную систему; все виды пространств, включенных в единую систему, обеспечивают освоение социального опыта этнокультурного

взаимодействия людей и приращение индивидуального опыта. Поликультурное образовательное пространство выступает в качестве внешнего социального влияния, основополагающим условием, детерминирующим поликультурное поведение субъектов образования.

Поликультурное образовательное пространство выступает в качестве внешнего социального влияния, основополагающим условием, детерминирующим поведение личности школьника.

Литература и источники

1. Валицкая, А. П. Культуротворческая школа: концепция и модель образовательного процесса / А. П. Валицкая // Педагогика. – 1998. – № 4. – С. 12–18.
2. Виленский, М. Я. Образовательное пространство как педагогическая категория / М. Я. Виленский // Педагогическое образование и наука. – М., 2002. – С. 8–18.
3. Манхейм, К. Эдукэйшн, социология и проблема общественного сознания / К. Манхейм // Мир образования, 1997. – № 2. – С. 49–54.
4. Миронова, Г. В. Организация поликультурного образовательного пространства педагогического училища / Г. В. Миронова. – Волгоград, 2008.

ПАЛОМНИЧЕСТВО КАК ФОРМА СОЦИОКУЛЬТУРНЫХ КОММУНИКАЦИЙ

В. В. Гуринович, Н. А. Телюк

Глобализация настоящего времени включает два противоположных аспекта развития государств: с одной стороны в обществе протекают процессы дифференциации (самоопределение народов, распад блоков, систем, союзных государств), а с другой – процессы интеграции (образование ЕЭС, возникновение новой космополитной культуры, международных организаций, преследующих цели сохранения окружающей среды, обмен информацией и технологиями). В результате глобализации во всех сферах человеческой жизни протекают процессы трансформации. Наиболее быстро они осуществляются в культуре: появляются новые виды культуры (информационная культура, экологическая), происходит утрата части национальных особенностей культуры взамен на возникновение единообразия с культурой стран - лидеров, активизируются процессы идеологического противоборства, далеко не всегда отражающие интересы народных масс. В этих условиях, как нам кажется, приобретают важнейшее значение явления, способствующие интеграционным процессам на основе реальных общечеловеческих ценностей.

Материальное и духовное всегда соседствуют и составляют дуализм существования человечества. Отражением духовности является Вера. Как в ранние эпохи человеческой истории, так и в настоящее время основу любой веры составляет убеждение в существовании высших сил и сущностей,

которые создали окружающий мир и управляют им по высшим законам, постичь которые не дано простому смертному. В целом идеология любой веры направлена на развитие социумов, на предотвращение процессов диссипации и разрушения. Одним из элементов веры является Паломничество.

Целью данной работы является исследование роли паломничества как формы социокультурных коммуникаций. Паломничество – путешествие с целью поклонения и молитвы к Святой земле и местам, имеющим сакральное значение для христианской веры. Хождение верующих к Святым местам на поклонение характерно практически для всех религий. Малое Паломничество — посещение местных отечественных Святынь.

Паломничество имеет древнюю историю (см.: [1]). Оно присутствовало у Древних греков и римлян, у христиан началось в IV веке со стремления верующих поклониться местам и святыням, связанным с земной жизнью Христа, апостолами и Пресвятой Богородицей в Палестине. Для многих религий местом особого поклонения является город Иерусалим. В этом, как нам кажется, проявляется позиция уважения к культурам всех народов и регионов Земли, что представляет один из важнейших принципов социокультурных коммуникаций людей. Социокультурные коммуникации – это совокупность, характеристики и направленность самых разных типов связей, представляющих собой многомерную матрицу, моделирующую социокультурную систему. В этом аспекте можно отметить, что Паломничество послужило основой для возникновения ряда социальных образований. Так, ведение войн и заболевания неизвестными в Европе болезнями создало потребность организации госпиталей, как для рыцарей, так и для паломников. Рыцари-крестоносцы поддерживали госпитали пожертвованиями (Братья Госпитальеры). Таким образом, паломничество явилось основой для возникновения гуманистической направленности социокультурных коммуникаций.

В настоящее время наряду с паломничеством появилась новая форма социокультурных коммуникаций – религиозный туризм. Основным отличием последнего является посещение интересных мест, паломничество же предполагает предварительную духовную работу, «очищение души», перед посещением Святыни. Паломничество и религиозный туризм выполняют такие функции социокультурных коммуникаций, как духовно-просветительская и образовательная. Посещая святыни, люди узнают об истории и духовных традициях монастырей и храмов, особенностях богослужения, святых и подвижниках благочестия. Монастырские и храмовые здания являются главными архитектурными памятниками своей эпохи. Многие храмы, несмотря на утрату основного предназначения, остаются в качестве музеев. Поэтому паломническая поездка дает возможность познакомиться с историей, архитектурой, иконописью, ремесленными традициями. Паломничество и религиозный туризм выполняют также миссионерскую роль, способствуя воцерковлению их

участников. Еще одной важной составляющей паломнических программ является благотворительная деятельность. Практически все паломнические службы перед посещением монастырей узнают об их конкретных нуждах. Эта информация сообщается паломникам. Приезжая в монастырь, паломники привозят необходимые вещи и продукты, делают денежные пожертвования. Для многих возрождающихся обителей такая поддержка оказывается очень существенной (см.: [2]).

Во второй половине XX века в связи с развитием информационных технологий стало формироваться виртуальное паломничество. Оно основано на размещении в сети Интернет печатного и фотографического материала о святых местах, информации о том, как наиболее удобно добраться до мест паломничества, о его ритуалах и процедуре. Это позволяет констатировать, что развитие и распространение средств коммуникации обуславливает направленность как культуры паломничества, так и культуры в целом.

Паломничество и религиозный туризм способствуют духовному единению представителей разных конфессий.

Особенно важно Паломничество для такого многоконфессионального государства как Беларусь. В стране изменилось отношение к религиозным организациям. Создаются новые церковные приходы, восстанавливаются монастыри, возвращаются культовые ценности. Значительно расширился выпуск духовной литературы, проводится много выставок. Руководители страны признали огромное нравственное влияние церкви на воспитание молодёжи и всего населения в целом. Потрясает размах храмового, монастырского строительства.

Жировичскую обитель по духовной благодати можно сравнить с Киево-Печерской Лаврой. Практически в любое время можно пройти в Свято-Успенский собор. Именно здесь хранится главная святыня монастыря – чудотворный образ Жировичской Богоматери. Из разных уголков мира приезжают паломники, несут к ней свои беды и радости, просят исцеления от телесных и духовных недугов – и получают. Монастырь интересен не только как уникальный памятник архитектуры XVII–XVIII веков, но прежде всего – как духовный и реабилитационный центр, где «очищаются души», где помогают избавиться от болезней и справиться с алкогольной и наркотической зависимостью, а также подышать чистейшим воздухом живой природы, поразиться ее красоте.

Особо чтимой святыней в настоящее время является икона св. Валентины Минской, целительная сила которой привлекает паломников из многих уголков Беларуси и других стран. Паломнический маршрут по земле Дзержинской, по родным местам святой Валентины Минской и многим другим пользуются большой популярностью.

Примером малого паломничества является также ежегодная пилигримка в деревню Будслав, где в церкви Вознесения Пресвятой Девы Марии уже более 400 лет находится икона Будславской Божьей матери, покровительницы всей Беларуси.

Беларусь сильно пострадала во время фашистской оккупации. Жители активно не приняли немецкую власть, и фашисты мстили непокорным, сжигая села и деревни. От боевых действий и насилия Беларусь была практически разрушена. Однако сейчас страна возрождается гораздо мощнее, чем в советский период. Видимо, это связано и со строительством храмов и возобновлением полноценной Литургической жизни, покровительством Святых угодников и праведников, а также Божией Матери, лик которой в белорусских храмах особенный, со строгой любовью. При этом Паломничество, виртуальное Паломничество и религиозный туризм способствуют духовному единению представителей разных конфессий. Происходит настоящее путешествие во времени, знакомство с потрясающими памятниками истории и культуры нашей страны, архитектурой, иконописью, ремесленными традициями отечественных Святынь. Важной составляющей паломнических программ является миссионерская, благотворительная и гуманистическая направленности социокультурных коммуникаций, а также познавательная, духовно-просветительская и образовательная деятельность.

Литература и источники

1. Протоирей Савицкий, Дорофей. Рыцарские ордена времен крестовых походов: история возникновения и устройство // Православный поклонник [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://palomnic.org/history/politika/krestonos/3/>. – Дата доступа: 23.04.2015.
2. Лотман, Юрий. Беседы о русской культуре. Интеллигентность (видеозапись 27.02.12) // people.su [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.people.su/youtube_video-yurijj-lotman-intelligentnost-sl. – Дата доступа: 23.04.2015.

2.3 Образование и духовно-нравственное развитие общества на основе синтеза светских и религиозных традиций

ХРИСТИАНСКАЯ МОРАЛЬ И ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ДУХОВНОСТИ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА

А. П. Мядель

Особенность современного этапа мирового развития такова, что практически ни один аспект общественной, культурной и личностной сфер жизни не может быть рассмотрен без учета воздействия на него процессов глобализации. Трансформация политических и экономических институтов, становление всемирного рынка и глобального коммуникационного пространства, расширение границ культурных миров и формирование глобальной культуры – лишь некоторые из последствий глобализации.

Результаты социально-гуманитарных исследований последнего десятилетия свидетельствуют о радикальном изменении структуры личности, поведения, ценностей и целей субъектов социальных отношений. Изменения коснулись, прежде всего, сознания индивида, переменные которого составляют смысл жизни, ценности и цель жизни. Детерминация социальной и духовной жизни, ранее идущая от общезначимых представлений о долге, чести и совести, от этических и эстетических регуляторов, все чаще сменяется технологической детерминацией. Личность духовная, детерминируемая духовной сферой общественной жизни, культурой, превращается во фрагментарный и несамостоятельный человеческий фактор, управляемый техникой. Инициатива и окончательное решение вопросов в его взаимодействии с внешней средой и друг с другом становятся прерогативой техники и технологии.

Таким образом, личность детерминируется изнутри – со стороны усвоенной культуры, ставшей внутренним состоянием естественности, а человеческий фактор детерминируется извне – со стороны социотехнических систем. Технологизация жизни имеет еще одну сторону – она внутренне связана и является одним из условий формирования атмосферы гедонизма, индивидуалистической притязательности и достижительности. Завышенные притязания, характерные для эмансипирующейся личности глобального мира, потому и завышенные, что не могут быть удовлетворенными у всех без исключения. Очевидно, что личность, решившая поставить указанный принцип в центр своих жизненных стратегий, должна отказаться от таких качеств, как социальная ответственность, коллективная идентичность, гражданский долг. Более того, она прямо заинтересована в ослаблении социальных регуляторов и нормативов, обеспечивающих социально одобряемое поведение.

Глобализация, понимаемая в вульгарном материалистическом смысле, приводит к тому, что ценности западного потребительского мира представляются как общечеловеческие, где, как правило, нет места традиционной духовности. Насажение общечеловеческих ценностей не только приводит к нарушению баланса между духовными и материальными компонентами, но, как показывает практика, порождает социальные конфликты. Принципиальную угрозу созидательной духовности несет экономоцентрическая направленность современной глобализации, в которой идея свободного рынка не только превалирует, но и является своеобразным критерием цивилизованности. Устойчивость развития общества может быть обеспечена в случае, когда теоретическим базисом стратегии развития духовной сферы общественной жизни выступают определения, адекватные духовности общества, соответствующие стандартам его естественности. Духовность в рамках действующих стандартов естественности в каждом обществе специфична и раскрывается соответствующим богатством сторон жизни общества созидания (коллективистское общество) или общества потребления (индивидуалистическое общество).

Духовность представляет собой определенность общества в духовной сфере общественной жизни, которая предполагает органическое сочетание в гражданах и обществе честности, любви, откровенности, искренности, доброты, бескорыстия, милосердия, трудолюбия, единства (как необходимого атрибута, препятствующего развитию противостояния между членами общества), а для верующих людей также веры.

Идея собирательства, единения народа на основе духовности является ведущей в христианстве. Духовная общность народа способствует развитию преданности человека своему государству, к которому он «привязывается» не законом, а более крепкими узами – своими чувствами. Духовность облегчает государству управление обществом за счет использования наряду с правовыми также и иных, духовных средств. Данная характеристика духовности достаточна для осознания ее высокой социальной значимости, что делает духовность предметом права, в том числе уголовного и обязывает оценивать правовые системы с точки зрения отражения ими духовной составляющей жизни общества.

Нравственность представляет собой одну из наиболее универсальных форм общественного и личного миропонимания, является совокупностью общих принципов и норм поведения людей по отношению друг к другу и обществу. Она регулирует чувства, желания и поведение человека в соответствии с моральными принципами определенного мировоззрения, ее нормы и принципы получают идейное обоснование и выражение, прежде всего, в идеалах добра и зла. Нравственность по самому своему существу не есть независимое, самобытное явление. Ее истоки лежат в сфере запредельного. Бог является основанием христианской нравственности, которая, в отличие от любой другой морали, предполагает веру. В христианстве вера и нравственность так тесно между собой соединяются и так глубоко друг в друга проникают, что трудно обозначить пределы, где оканчивается область одной и начинается влияние другой. Одним из необходимых признаков истинной морали является вечность, неизменность ее принципов и категорий, в том числе категорий добра и зла, которые являются наиболее общими и фундаментальными понятиями этики.

В христианской этике выступают два ряда отношений людей: их земные, реальные отношения друг к другу и отношения к Богу. Последние целиком определяют первые, и это вполне объяснимо. Если человек не знает и не хочет знать своих отношений и обязанностей по отношению к кому-либо гораздо более высшему, чем он сам, чем другие люди, природа и все окружающее, то это естественно не может не исказить всю сферу его отношений: что-то или кого-то он будет ценить неизмеримо высоко, выше, чем он действительно заслуживает, а другое, напротив, считать ниже им заслуженного. В христианстве Бог является основой всех многообразных отношений человека. Но прежде чем говорить о приоритетах в отношениях человека с миром, необходимо уяснить отношение Бога к человеку как своему творению. Бог сотворил человека существом личным, то есть

свободным и ответственным. Свобода человека простирается так далеко, что он по своему выбору, при содействии благодати, может стать Богом. Но человек может отвергнуть этот путь, отвергнуть самого Творца. Бог есть абсолютная Любовь, абсолютная Истина, абсолютное Благо. Поэтому добро в христианстве – это то, что способствует соединению, слиянию с Богом, с Его благой волей, открытой человеку в Божественном Откровении, а зло – то, что препятствует этому. Христианин верит в добро, как в Бога, который больше мира и не ограничен никакими материальными условиями. Бог является единственным надежным, объективным «критерием» для определения добра и зла.

Плоды атеистического гуманизма нашего времени, а также опыт предреволюционных, революционных и послереволюционных лет подтвердили верность духовных прозрений христианства, свидетельствующих о том, что само по себе распространение научных знаний, улучшение внешних условий жизни, изменение культурной среды не в состоянии нравственно улучшать людей. Сделать это возможно при условии их нравственного перерождения и усовершенствования, что осуществимо только на основе христианской морали, имеющей тысячелетний опыт воспитания духовной личности. Духовность, выполняя функцию интеграции общества, консолидирует социум, объединяет граждан в единый социальный организм. Она формирует в гражданах единую социально-психологическую установку, определяющую готовность поступать в соответствии с социальными нормами и требованиями, действовать в соответствии с потребностями общества в соответствующей критической обстановке, поступиться личными интересами во имя общих благ, пожертвовать, если потребуется, собою для сохранения сообщества.

МОРАЛЬНЫЕ И РЕЛИГИОЗНЫЕ НОРМЫ: ПРОСТРАНСТВО ИНТЕРПРЕТАЦИИ

В. Л. Александров

Рефлексия над социальными нормами – одна из важнейших задач философии. Так проявляются мировоззренческая, методологическая и социально критическая функции последней. По отношению к нормам рефлексия включает в себя анализ их возникновения, установления и трансформации, описание их структуры, сравнительный анализ их функционирования в различных социокультурных средах, трактовку (герменевтическую, структуралистскую, экзистенциальную, психоаналитическую и т. д.) их сущности и применения в конкретных ситуациях, оценку их потенциальной выполнимости и реального соблюдения. В рамках данных тезисов сосредоточимся на некоторых аспектах интерпретации моральных и религиозных норм.

Норма как общее правило поведения никогда не является чем-то самоочевидным, ясным для выполнения во всех заданных ситуациях. Норма нуждается в конкретизации, уточнении, верификации. Среди разнообразных видов социальных норм, которыми очерчивается жизнь человека (правовые, традиционные и др.), моральные и религиозные нормы отличаются большей расплывчатостью содержания и, как следствие, неопределённостью оценки их соблюдения/нарушения.

Для иллюстрации последнего тезиса прибегнем к образной модели. Социальную норму (в т. ч. моральную или религиозную) можно представить как систему координат с количеством n осей (измерений). Каждое измерение – это один из атрибутов нормы. Поскольку норма чаще всего предписывает или запрещает какое-либо действие, то с точки зрения теорий социального действия основными осями такой системы координат можно считать: субъект действия, объект действия, способ действия, средства действия, обстоятельства (условия, мотивы и пр.) действия, результат действия. Оценка соблюдения /нарушения нормы представляет собой проекцию конкретного поступка на систему координат. Но этой оценке предшествует мировоззренческая процедура интерпретации самой системы координат, расшифровки каждой из её осей. Рассмотрим эту модель на примере интерпретации заповеди «не убей». При всей кажущейся очевидности своего содержания это модальное суждение имеет множество неявных, отсылочных коннотаций с различным толкованием. Кто подразумевается в качестве субъекта действия, вернее, отказа от его совершения? Из текста Библии ясно, что Моисей формулировал норму (скорее юридическую, чем моральную, ибо предполагавшую суровое наказание за несоблюдение) только для своего народа, и лишь значительно позднее она стала приобретать «общечеловеческий» импульс и потенциал. Ещё больше вопросов и сомнений об объекте действия. Говорится ли о запрете убийства людей (как считает большинство) или также каких-либо иных живых существ, или всех живых существ (по аналогии с древневосточным принципом ахимсы – не причинения зла всему живому)? Отсутствие этого указания в самой заповеди одними будет трактоваться якобы с очевидностью подразумеваемого узкого смысла («не убивай человека»), других же (от буддистов и джайнистов до Альберта Швейцера и Льва Толстого) заставляло задумываться о расширительном толковании. Но даже если ограничиться «человеком» как объектом, из исторического экскурса выясняется, что в большинстве культур и цивилизаций древности (да и, к сожалению, некоторых современных обществах) под такой запрет попадали действия только по отношению к соплеменникам и единоверцам (и сам Моисей здесь не исключение). С большим трудом в коллективное сознание проникал «общечеловеческий» образ человека. Даже великие люди своих эпох были ограничены их рамками: Аристотель считал рабов «говорящими орудиями труда», отцы-основатели американского государства, включая в «Декларацию независимости» тезис «все люди созданы равными», по умолчанию

исключали из этого равенства женщин, темнокожих, рабов.

Ещё большее разнообразие толкований возникает на оси условий и обстоятельств действия. Колебания и противоположные ответы множатся при вопросах «нелинейного характера»: считается ли нарушением заповеди убийство на войне (и зависит ли это от вида войны), при самозащите, при исполнении приказа, для предотвращения другого преступления (например, теракта), случайное (непреднамеренное); являются ли убийством смертная казнь, аборт, эвтаназия (пассивная или активная), самоубийство, доведение до самоубийства и т. д.? Более того, каждый такой вариант насильственного прерывания жизни предполагает массу обстоятельств, которые для одних людей будут означать признание нарушения нормы, для других – нет. Например, кто-то из противников абортов будет считать это злом ничем не оправдываемым, другие посчитают это допустимым при определённых условиях (медицинские показатели угрозы жизни, беременность как результат насилия и др.).

Многочисленные дискуссии в печатных и электронных СМИ, в Интернете, в частных разговорах показывают, что предметом спора выступают не сами нормы, а пространство их толкования, границы их применения, перечни исключений, которые не отменяют и не подрывают норму. Острота этих споров прямо пропорциональна слепой, нерелексивной уверенности участников в своей правоте. При этом никакие ценности политкорректности, мультикультурализма, толерантности не выступают «подушкой безопасности», ибо сама природа моральной оценки предполагает обязательное чувство своей правоты, при котором любой, думающий принципиально иначе – с твоей точки зрения – ошибается. Человек по определению не может себя чувствовать *заведомо* неправым (хотя умозрительно и допускает такую возможность), и любое сравнение с кардинально отличающимся мнением по тому же вопросу в морали и религии (не говоря уже о политике) поэтому несёт потенциал конфликта или даже социального взрыва. Показательно, что даже если сам человек меняет свою точку зрения на новую, он будет считать её правильной с момента изменения (не раньше и не позже). А если под воздействием информации или других факторов он вернётся к исходной, то чувство правоты останется, а ошибочной им будет считаться промежуточная позиция.

Возвращаясь к модели нормы как системы координат, дополним ее еще одним образом. Каждая ось в проекции на сознание может быть представлена как круг или сфера с размытыми границами, где центр (ядро) предельно плотно заполнен точками, что соответствует ясности, четкости, однозначности оценок (индивидом, группой или обществом), а по мере удаления от центра плотность заполнения точками падает, что соответствует большей неопределённости ситуации и её толкования. На размытой границе круга неопределённость очень высока, что может привести даже к противоречивой оценке (вспомним фразу из фильма: «Деточкин виноват, но он... не виноват»).

Важным видится вопрос о количестве систем координат и их подвижности, социальной изменчивости. Если исходить из тезиса экзистенциализма об уникальности и свободе каждого человека, то таких систем даже больше, чем индивидов, ибо человек не равен сам себе. Если же опираться на структуралистский взгляд, то надо признавать индивидов слепыми послушными носителями «социальных матриц». Вероятно, истина заключается в диалектическом синтезе: с одной стороны, такие системы (например, моральные кодексы) имеют социальную генеалогию, с другой, их окончательная интерпретация, оценка и соблюдение остается делом индивидуального выбора и ответственности. Наиболее драматично последнее обнаруживается в процессах социальной нестабильности и трансформации, сопровождающихся коренной ломкой прежних систем координат. Для примера возьмем путь эволюции социальной оценки эвтаназии в некоторых странах: от уверенной квалификации такого действия как убийства через возникновение сомнений и дискуссий о допустимости такого шага к его юридической легализации (а значит и моральной оправданности). Собственно, путь такой трансформации проходит любая социальная норма, даже оставаясь в своих прежних лингвистических границах (как те же заповеди). Как считал представитель философской антропологии Х. Плеснер, человек по своей природе существо эксцентричное, все время стремящееся выйти за свои пределы, границы. В этом плане развитие общества – это перманентный процесс поиска, установления и смены этих границ. Границы – это и есть социальные нормы. Без них жизнь невозможна, но они не бывают статичными. Задача философии как рефлексии над основаниями (универсалиями) культуры и заключается в том, чтобы выявлять глубинные причины, механизмы и последствия таких социальных трансформаций. А ответственность каждого человека состоит в том, чтобы хотя бы минимально рефлексировать как над самими нормами, так и над своим поведением.

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ТРАДИЦИЙ И ЦЕННОСТЕЙ В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ ЛИЧНОСТИ

А. И. Осипов

На протяжении столетий культурно-формирующая роль христианских традиций и ценностей, прежде всего Православия, в становлении образа жизни и менталитета восточнославянского этноса была очень велика. Воплощенность Православия в жизни нашего народа является историческим фактом. Христианский идеал человека, осознание его высочайшего предназначения являются в современных условиях надежным нравственным компасом.

Именно христианство открыло в человеке личность. Человек в

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

Крещение Руси князем Владимиром в 988 г. положило начало процессу христианизации древнерусского государства, который проник во все сферы жизни: государственно-политическую, социально-экономическую, семейно-бытовую. Единство политического и церковного управления во главе с великим князем и митрополитом создавало симфонию и способствовало единению русского народа, становлению восточнославянского этнического самосознания.

Православная Церковь настойчиво и целеустремленно проводила идею единства страны и народа, осуждала междоусобицы и разделения. Общая вера становилась доминирующим интегративным фактором, объединяющим народ в целостный организм не только в религиозном, но и общественно-политическом смысле.

Христианское вероучение, христианская мораль, вся система религиозных христианских ценностей были теми стабилизирующими и консолидирующими основами, на которых строилась духовно-нравственная жизнь народа и на которые опиралась система образования и воспитания. На духовно-нравственном фундаменте православия формировались не только основные черты образа жизни, но и менталитета восточнославянских народов. Такие черты характера как самоотверженность, жертвенность, открытость, щедрость, толерантность, соборность, сострадательность, нестяжательность, жажда справедливости, стремление к нравственной правде, во многом сформировались благодаря Православию с его идеалами святости, благочестия и бескорыстного служения Богу, людям и Отечеству. Своеобразие восточнославянского менталитета в наибольшей степени проявлялось именно в этой жажде духовности, устремленности к высоким идеалам нравственной правды, справедливости, социального служения,

которые основывались на фундаменте Православия. На фундаменте Православия формировалось и патриотическое сознание, любовь к своему Отечеству. Чувство патриотизма было проникнуто религиозно-нравственным смыслом, суть которого выражена в евангельской заповеди, что нет больше любви, чем положить душу за «друзи своя».

Богатейший потенциал православных традиций и ценностей нашего народа является его исторической памятью, фундаментальным культурно-генетическим кодом, который не лежит на поверхности эмпирически стихийного бытия. На него нельзя «натолкнуться» в водовороте повседневности. Сначала необходимо актуализировать этот богатейший потенциал, показать его значимость для формирования человеческой личности и создать эффективную систему приобщения подрастающего поколения к этим ценностям, поскольку приобщение каждого вступающего в жизнь поколения к традициям и ценностям своего народа не происходит автоматически, спонтанно. Спонтанно может воспроизвестись только животная природа человека – элементарные потребности, эмоции, инстинкты. А высшие свойства человека, духовные, нравственные, эстетические сами по себе не произрастут в его душе. Требуются большие и постоянные усилия по их целенаправленному формированию. Если же этих усилий нет или они неэффективны, то рассчитывать на раскрытие в человеке светлого и высокого не приходится.

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

Сфера сотрудничества государства и Церкви является наиболее значимой в современных условиях. Дело в том, что распад СССР вызвал в постсоветском обществе глубокий духовно-мировоззренческий кризис, проявившийся в падении нравственности и деформации всей системы ценностей. Чтобы противостоять энтропийному процессу эрозии духовно-нравственных ценностей требуются объединенные усилия государства, Церкви и общественности, прежде всего педагогической. Необходима целенаправленная и эффективная система духовно-нравственного воспитания подрастающего поколения, приобщения его к культурно-историческим и религиозным традициям и ценностям нашего народа. В решении этой важной проблемы сотрудничество государства и Православной Церкви особенно актуально. В формировании духовно развитой и нравственно зрелой личности одинаково заинтересованы государство и Церковь. «Уважение к нравственности и великим духовным ценностям были и останутся неперменным условием любых позитивных программ реформирования общества и успешного преодоления периодов кризиса и растерянности духа» [2, с. 10].

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 [4, с. 41].

Многие люди, погруженные в водоворот повседневных будничных забот, вдруг обнаруживают свою несамодостаточность, уязвимость, незащищенность и начинают испытывать острую потребность обретения «онтологической безопасности» в единении с Абсолютом. Как отмечает Г. Я. Миненков, религия имеет дело с «вечным в человеке» и именно поэтому всегда присутствует в обществе и истории. Религия бессмертна, потому что говорит человеку о самом важном: о Боге, смерти, вечной жизни, смыслах, которые по ту сторону обыденности и прагматики временного существования. Религия не особая функция духовной жизни человека, а то, что задает глубину всех ее функций [3, с. 38].

«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].

Сверхзадача духовно-нравственного воспитания – 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.

Литература и источники

1. Быть верным Богу. Книга бесед со Святейшим Патриархом Кириллом. – Минск, 2009.
2. Глобальный мир перед новыми вызовами. – Минск, 2002.
3. Проблема религиозно-культурной идентичности в русской мысли XIX–XX веков. / Сост. Г. Я. Миненков. – Минск, 2003.
4. Суперфин, Л. Религия в индустриальном и постиндустриальном мире / Л. Суперфин // Вопросы экономики. – 1993. – № 8.

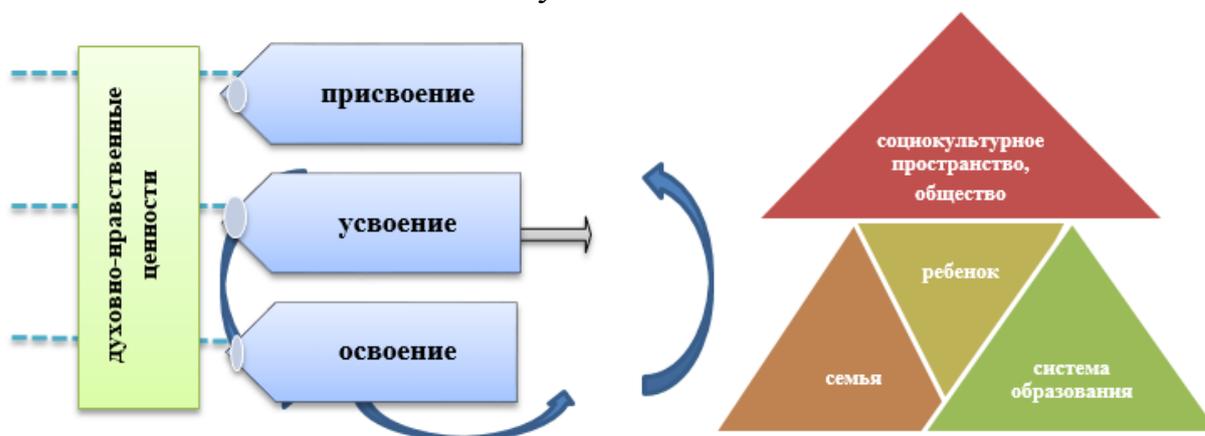
РЕАЛИЗАЦИЯ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ВОСПИТАНИЯ: ОТ ТРАДИЦИИ К ИННОВАЦИЯМ

Н. Н. Захожая, О. В. Толкачёва

К основным задачам воспитания личности в современных социокультурных условиях относятся: формирование у подрастающего поколения духовно-нравственных качеств, чувства принадлежности и сопричастности белорусскому государству и обществу; гражданской позиции, патриотизма и др.

Духовно-нравственное воспитание – это социально организованный воспитательный процесс, система воспитательных мер, воспитательная деятельность, направленные на формирование и развитие духовно-нравственных качеств человека. Система работы по духовно-нравственному воспитанию обучающихся представляет собой совокупность субъектов и объектов воспитания, отношений и взаимосвязей между ними, функционирующую в пределах имеющихся ресурсов с целью формирования у каждого человека духовной культуры, морально-нравственных качеств (рис. 1).

Рисунок 1. Взаимосвязь субъектов в духовно-нравственном воспитании обучающихся



Духовно-нравственное развитие достигает содержательной полноты и становится актуальным для самого обучающегося, когда соединяется с жизнью, реальными социальными проблемами, которые необходимо решать на основе морального выбора.

Принцип социальной востребованности предполагает, что воспитание, чтобы быть эффективным, должно быть востребованным в жизни ребёнка, его семьи, других людей, общества. Социализация и своевременное социальное созревание ребенка происходят посредством его добровольного и сильного включения в решение проблем более взрослого сообщества. Полноценное духовно-нравственное развитие происходит, если воспитание не ограничивается информированием обучающегося о тех или иных ценностях, но открывает перед ним возможности для нравственного

поступка.

Духовно-нравственное развитие и воспитание обучающихся должны быть интегрированы в основные виды деятельности обучающихся: учебную, внеучебную, внешкольную и общественно полезную. Иными словами, необходима интегративность программ духовно-нравственного воспитания. Одной из таких программ может быть обучение духовным основам религиозной культуры и светской жизни.

Содержание воспитания группируется вокруг базовых национальных ценностей. В педагогическом плане каждая из них формулируется как вопрос, обращенный человеком к самому себе, как вопрос, поставленный педагогом перед обучающимся, как вопрос, который готовы с ним обсуждать родители. Это воспитательная задача, на решение которой направлена образовательная деятельность всех субъектов образовательных отношений.

Каждая из базовых ценностей, педагогически определяемая как вопрос, становится воспитательной задачей, для решения которой обучающиеся вместе с педагогами, родителями, иными субъектами духовной, культурной, социальной жизни обращаются к содержанию: истории государства и народа, своей семьи, рода; жизненного опыта своих родителей, предков; традиционных религий; произведений литературы и искусства, лучших образцов отечественной и мировой культуры; литературы, СМИ, отражающих современную жизнь; фольклора белорусов; общественно полезной и лично значимой деятельности; учебных дисциплин и др.

Базовые ценности не локализованы в содержании отдельного учебного предмета, формы или вида образовательной деятельности. Они пронизывают все учебное содержание, весь уклад жизни, всю многоплановую деятельность школьника как человека, личности, гражданина. Система базовых национальных ценностей создает смысловую основу пространства духовно-нравственного развития личности. В этом пространстве снимаются барьеры между отдельными учебными предметами и субъектами социума.

Чтобы включить ребенка в освоение и усвоение ценностей, необходимо включить в этот процесс педагогическую общественность и родителей. Взрослые сообщества могут стать примером-образцом отношения или помочь утвердиться в понимании этих ценностей. На следующем этапе развития будет совместное и индивидуальное присвоение ценностей. Педагогическая и родительская поддержка самоопределения личности, развития ее способностей, таланта, передача ей системных научных знаний, умений, навыков и компетенций, необходимых для успешной социализации, сами по себе не создают достаточных условий для свободного развития и социальной зрелости личности.

Основной задачей программ духовно-нравственного воспитания детей, программ сотрудничества учреждений образования и БПЦ является воспитание интереса и уважительного отношения всех субъектов образовательных отношений к православным традициям белорусского

народа, бережного отношения к традициям семейного воспитания, осмысленного и адекватного отношения к каждому человеку, изъявляющему свою веру и волю. Решение этих задач лежит в плоскости процветания и духовного возрождения нации, в плоскости выполнения социального заказа государства на воспитание духовной, нравственной, развитой, гармоничной личности. Вместе с тем, в педагогическом плане среди базовых национальных ценностей необходимо установить одну, важнейшую, системообразующую, дающую жизнь в душе детей всем другим ценностям – ценность Учителя. Учитель должен стать уважаемым в обществе человеком, а педагогическая профессия должна быть престижной для молодёжи.

В столичном регионе накоплен определенный опыт организации взаимодействия учреждений образования и Белорусской православной церкви. Так, стало доброй традицией приглашение представителей БПЦ на мероприятия, проводимые в рамках межкурсового периода в системе повышения квалификации на базе Минского городского института развития образования. Это и обмен опытом работы по актуальным направлениям воспитательной практики, и проведение мастер-классов, и беседы с разными категориями слушателей. В системе повышения квалификации на базе Минского городского института развития образования существует взаимодействие с БПЦ органично включено как в курсовой (презентация опыта работы представителей Духовной семинарии), так и в межкурсовой периоды (организация и проведение проблемных семинаров, консультации и др.). Проблемные семинары – формат открытого разговора представителей педагогической и родительской общественности с одной стороны, и представителей БПЦ с другой. В реальном времени – это совместный поиск ответов на волнующие многих вопросы, решение жизненных ситуаций, совместное прочтений литературных произведений, презентация лучших образцов поведения и т.д.

С 2012 года начали действовать ресурсные центры по воспитательной работе на базе учреждений общего среднего образования столицы. На базе гимназии № 11 и средней школы №136 г. Минска были созданы ресурсные центры по духовно-нравственному развитию. Центры действуют в тесном сотрудничестве с Минским городским институтом развития образования, ответственным секретарем Координационного Совета Министерства образования Республики Беларусь и Белорусской Православной Церкви по вопросам сотрудничества, автором и руководителем духовно-образовательного проекта «ЛОГОС», кандидатом богословия отцом Святославом Рогальским и представителями БПЦ. В планах института и ресурсных центров на ближайшую перспективу: проведение совместных мероприятий; издание методических и просветительских пособий для педагогов, родителей, учащихся; консультирование; создание сети учреждений образования столичного региона, заинтересованных во взаимодействии с БПЦ; проведение совместных мастер-классов; дальнейшее привлечение представителей БПЦ в систему повышения квалификации всех

категорий слушателей; непосредственное участие в деятельности ресурсных центров по воспитательной работе и др.

Таким образом, придание духовного характера в образовательном процессе является первоочередной задачей, т.к. образование призвано передавать не столько объем определенных знаний, сколько формировать в юных сердцах стремление к истине, любовь к ближнему, своему Отечеству, его истории и культуре. Поэтому совместная деятельность учреждений образования с БПЦ основана на духовном, патриотическом воспитании молодого поколения, на историческом и культурном наследии белорусского народа.

ПРАВОСЛАВИЕ КАК «ИНАЯ» ФОРМА СОЦИАЛИЗАЦИИ СОВРЕМЕННОГО ЧЕЛОВЕКА И ДУХОВНАЯ ЛЕЧЕБНИЦА

В. В. Валейтёнок, М. Я. Мацевич

Современный итальянский философ Дж. Агамбен в эссе «Что такое аппарат?», используя концепцию М. Фуко, классифицирует все существа на две группы: «живые существа» и «аппараты», или «диспозитивы», в которых живые существа непрерывно захвачены. Между этими двумя классами заключается третий подкласс: предметы. Агамбен поднимает тему соотношения между живыми существами и аппаратами. В богословской терминологии, эти два класса обозначают, с одной стороны, онтологию существа, с другой стороны, икономии / экономии аппаратов, которые стремятся управлять этими существами. В какой-то мере теологические конструкты составляют бессознательную подоснову такой прозаической сферы нашей жизни, как экономия. Согласно Агамбену, нынешнее главенство экономики в обществе произошло из парадигмы христианства.

Агамбен определяет субъекта как результат отношения или, точнее, «непрестанной борьбы» – между диспозитивом, то есть некоторым формирующим аппаратом захвата, полем сил, и живой субстанцией индивида. В этом смысле можно говорить, например, о субъекте языкового высказывания, или о субъекте-рабочем, о субъекте-заключенном. Когда субъект впервые предстает в форме сознания, его появление отмечает отсутствие связи между знанием и говорением, так же как опыт для знающего – болезненную невозможность сказать, а для говорящего – столь же горькую невозможность знать. Постепенно современный человек начинает испытывать к себе отвращение, узнает себя в неприемлемом отличии, то есть, субъективирует себя в абсолютной десубъективации.

«Аппараты» – не простая случайность; они коренятся в самом процессе гуманизации, именно они и делают из людей «Homo Sapiens». Они не являются инструментами насилия, но управления и субъективации. Устройство жизни, таким образом, всегда – что-то, что производит свой

предмет. Но нынешняя фаза капитализма явилась свидетельством распространения новых аппаратов для улавливания каждого момента и аспекта жизни; и эти капиталистические аппараты субъективируют покаянный объект посредством собственного отрицания. В любом случае, наша социализация, как и наша субъективация – всегда процесс прерывания, посредством которого «аппарат» отделяет нас от непосредственной связи с окружающей средой.

По сути, то, что ранее выполняла религия, сегодня исполняет «аппарат». Религия брала вещи из области общего пользования и помещала их в отдельную сферу; религия освящала. В современном мире происходит профанация священного: священное уходит в массовое пользование. Капиталистический мир стал своего рода колоссальной пародией богословской икономии, в котором аппараты взяли на себя наследие провиденциального управления миром.

Выражаясь языком психоанализа, в возврате своего рода вытесненного, «государственная религия», магия и право – а вместе с ними все поле неапофатического дискурса, до сих пор отбрасывавшегося в тень — на самом деле тайно управляют функционированием наших обществ, притязаящих на то, чтобы быть светскими и секулярными. Агамбен находит аналог нового социума в лимбе, где обитают души некрещеных младенцев: единственная их кара – невозможность лицезреть Бога. Но осознать то, чего они лишены, им не дано, а потому они не могут удручаться.

Кризис, переживаемый обществом, настолько глубок и тяжел именно потому, что под сомнение поставлена не только законность институций, но и их легитимность. Кризис, затрагивающий легитимность, не может быть преодолен только правом. Гипертрофия права, претендующего на юридизацию всех сфер жизни, выдает, в избытке формальной законности, утрату всякой сущностной легитимности.

Современный капитализм действует как аппарат десубъективации. Агамбен подчеркивает, что современный капитализм с его множественными, все более умножающимися «аппаратами захвата» – от новых коммуникативных устройств до техник безопасности и контроля – блокирует сам процесс формирования субъектов. Или, по более нюансированной формулировке Агамбена, он делает субъективацию и десубъективацию неотличимыми. Философом отмечается, что современные общества представляют себя как инертные тела, проходя через массовый процесс десубъективации и не признавая никакой реальной субъективации. Отсюда – закат политики как таковой, ведь она всегда предполагает существование субъектов (рабочее движение, буржуазия и т. д.), отсюда – триумф «экономии», так сказать, чистой управленческой деятельности, цель которой – лишь ее умножение.

Ключевой термин эссе заимствован из работ Мишеля Фуко, для которого диспозитив (или «устройство») – имена неопределенного массива фактических и идеологических аппаратов, которые окружают и определяют

человеческий субъект. Попытка усовершенствовать Агамбен «археологию знания» концепции Фуко весьма захватывающа, особенно с филологической точки зрения. Агамбен играет с понятием «устройство», по греч. «ойкономия», или «экономия». Философ употребляет слово «есопотіа», соответствующее русскому «экономика» («экономика спасения»). «Икономия», в контексте означающая божественное распоряжение миром или же принцип распоряжения канонами в сторону их смягчения, и ее секулярный эквивалент – экономика. Агамбен в обоих случаях, светском и секулярном, употребляет одно и то же слово (есопотіа). Цитируя апостола Павла, он напоминает, что ради устройства полноты времен, все вещи повторяются в мессии, как небесные, так и земные). Русско-славянское же словоупотребление разграничивает традиционный термин «экономия» и «икономия».

Агамбен также считает, что именуя Аушвиц «невыразимым» или «непостижимым», современные политические режимы пытаются хранить перед ним «набожное молчание», как перед Богом, и этим, даже при самых благих намерениях, соучаствуют в его прославлении. С точки зрения итальянского политолога, подобный вопрос правом не решается, его масштаб таков, что он ставит под сомнение само право. Субъект как нормативное основание «правильных» суждений перестает быть однозначным, а соответственно и о другом — иначе устроенном — субъекте сегодня говорить не приходится.

Можно читать Евангелие, постигать учение об Иисусе – Господе, Сыне Божиим, Спасителе, и говорить о Нем так, словно мы Его знаем, оставаясь на уровне интеллектуальных понятий, в сфере внешних литургических ритуалов. Именно в этом и кроется суть парадокса: величайшим препятствием для встречи с Богом является наше мнимое близкое знакомство с Ним. Недолжное обхождение с Богом и Его словами ведет к привыканию, а привыкание душит жажду, которая, в свою очередь, разрушает общение, лишая человека умения восхищаться и созерцать. Поэтому Агамбен настаивает на том, что подлинными свидетелями, свидетелями «полноправными» всегда являются те, кто не оставил свидетельства и не смог бы это сделать. Повторение есть не что иное как другая сторона типологического отношения, которое мессианический кайрос устанавливает между настоящим и прошлым. Речь идет не только о преобразовании, но и о сочетании, о констелляции, почти о единстве двух времен — это подразумевается в идее, согласно которой все прошлое, так сказать, суммарно содержится в настоящем.. Три вещи, которые «остаются» в 1 Кор. 13, 13 («сейчас остаются эти три вещи: вера, надежда, любовь»), суть не состояния души, но три дуги, на которых растягивается и совершается мессианическое переживание времени. Отсюда для Агамбена ложным является общепринятое представление, согласно которому мессианическое время устремлено всецело к будущему.

Капиталистическая культура блокирует само формирование

субъективности, подменяя ее новыми медиальными технологиями моделирования. Она захватила и бездеятельность (наивысшую свободу, которую может достигнуть человек). Однако бездеятельность – это же и отрада созерцать в себе способность к действию. Агамбен учит пытливо понимать, что некоторые вещи, кажущиеся «естественными», сконструированы культурой, а значит, они могут быть сконструированы и иначе. Сам ход истории превратился в фальшивку. Подобие превзошло реальность. Мы видим, что история повторяется, но не как трагедия и фарс, а как двойной фарс. Большинство граждан оказываются «по ту сторону» исключения – то есть, в числе тех, кто более не верит в существование конфликта. Продолжая идеи В. Беньямина и его «Капитализма как религии», Агамбен уточняет, что капитализм не просто похож на религию, но что он сегодня, увы, и есть религия – главная религия современности:

Постструктуралистское ударение на «инаковости», на исторической и культурной локализованности, на множественности перспектив и «позиций субъекта», на неизбежном множестве представлений – всё это должно укрепить и углубить наше понимание наших собственных ограничений. Именно истинная православная вера дает современному человеку много поводов быть «недоверчивыми» в отношении «великих нарративов», линейного исторического прогресса, и оставаться открытыми для того, что открыто, живо и истинно свято в традиции. «Профанация непрофануемого», – заключает Агамбен свое эссе, – составляет политическую задачу нового поколения.

ДУХОВНЫЕ ОСНОВЫ КАЧЕСТВА ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

Р. Н. Шматков

Качество древнерусского образования, сочетающего в себе элементы церковного образования и идеи народной педагогики, после принятия Христианства на Руси определялось степенью приближения человека по своим духовным и нравственным качествам к его Божественному Первообразу и было направлено в первую очередь на формирование личности в системе христианских ценностей, оказавших большое влияние на последующее развитие российского общества.

С приходом Нового времени в связи с распространением в Европе идей всеобщего образования качество западного образования было представлено понятием «грамотность», означавшим соответствие индивидуального уровня развития культурных навыков некоторому принятому в обществе стандарту. Указанный период характеризуется также активным развитием ремесленного производства, образованием цехов и первых мануфактур, поэтому еще одним способом концептуализации представлений о качестве

образования в общественном сознании той исторической эпохи является понятие «*мастерство*», которое определялось как индивидуальный уровень овладения некоторым способом деятельности и сознания, практикуемым в профессиональном сообществе (цехе, корпорации, гильдии и др.).

Начиная с XVI века благодаря развитию российской промышленности и торговли центр качества отечественного образования постепенно перемещается от формирования личностных качеств к наработке профессиональных навыков, востребованных обществом и государством. В указанный период проблема качества отечественного образования сводилась к проблеме *успешности обучения*. Образование считалось качественным, если обучение навыкам какой-либо профессии или государственной должности признавалось успешным, то есть позволяло в короткий срок овладеть основными навыками указанной профессии или государственной должности.

В эпоху расцвета российской государственности в XIX веке, когда, по словам Императора Александра III, в Европе без соизволения на то России ни одна пушка выстрелить не могла, официальная трактовка качества отечественного образования была следующей: образование признавалось качественным, если оно осуществляло профессиональную подготовку высококвалифицированных и морально устойчивых «сынов отечества», воспринимающих свою будущую профессиональную деятельность как самоотверженное и бескорыстное *служение* православию, самодержавию и своему народу.

В этот же период, когда на Западе бурно развивались капиталистические общественные отношения, идеалами западного общества под влиянием протестантской этики стали прибыль, выгода и успех. Поэтому западное общество в указанный период выдвигало соответствующие требования к качеству образования: образование считалось качественным, если оно способствовало получению максимальной прибыли и выгоды, достижению наибольшего успеха в обществе. Данные требования способствовали установлению в первой половине XX века концептуального единства представлений о качестве зарубежного образования, о принципах и формах отбора, аттестации и мониторинга деятельности обучающихся и господствующих в этот же период представлений об организации системы управления на производстве.

Революционные преобразования первой четверти XX века во всех сферах общественной жизни российского общества коренным образом изменили парадигму отечественного образования и, как следствие, требования к его качеству. Традиционные отечественные образовательные и воспитательные ценности в результате революционных преобразований были отвергнуты, однако не было предложено и новых образовательных ценностей. Указанное обстоятельство породило на начальном этапе революционных преобразований своеобразный вакуум в области качества отечественного образования. Интуитивными мерилami качества

образования отечественных специалистов при этом являлись социальное происхождение и степень лояльности новому режиму. Но ситуация неопределенности в области качества отечественного образования объективно не могла длиться долго — стране требовались квалифицированные специалисты для организации расширенного промышленного воспроизводства. Поэтому правящей партии большевиков потребовалось создать новую систему образования и выработать новые требования к его качеству, которые бы полностью соответствовали требованиям внедряемой ею в общественное сознание идеологии. В итоге, сформированная советская система образования и требования к его качеству были предельно прагматичными, подчиненными основным приоритетам государства и правящей партии. В советский период отечественное образование считалось *качественным*, если в результате его получения обучаемый в совершенстве овладевал знаниями, умениями и навыками, которые предполагались нормативными требованиями к конкретной специальности; приобретал твердую идеологическую позицию, согласно требованиям коммунистической идеологии, и моральную стойкость в духе коммунистической морали.

Вторая половина XX века характерна для западной философии тем, что в ней получили развитие основные идеи и концепции «постиндустриального общества», формирующего свою «постиндустриальную» или «информационную» культуру, накладывающую отпечаток на систему образования и требования к его качеству. Осознав экологические и социальные опасности и угрозы, с которым столкнулось западное общество того периода, исповедующее капиталистические идеалы и утилитарный подход к образованию с позиции его успешности для будущей карьеры, прогрессивные западные философы, организаторы Римского клуба, стали ратовать за необходимость всемерного развития новых систем образования и его качества, способствующих распространению адекватных современности универсальных систем морали, которые призваны обеспечивать гармонизацию поведения и производственной деятельности человека, согласование указанной деятельности с глобальными закономерностями и экологическими требованиями. Важной особенностью таких систем образования является качественное преобразование самого человека через развитие качественного образования и искусства, раскрывающих творческие способности личности.

Современная ситуация является, в некотором смысле, обратной к ситуации, сложившейся в отечественном образовании в первой четверти XX века, поскольку наше государство в современный период, отказавшись от коммунистических ценностей и идеалов, провозгласило курс на возрождение многих общественных институтов, общественных и экономических отношений, существовавших в Российской Империи (например, суд присяжных, институт мировых судей, судебных приставов и др.). В то же время четкая государственная идеология в области качества

высшего профессионального образования, которая содержала бы ясные ориентиры государства и общества в области качества высшего профессионального образования, предусматривала эффективные механизмы реализации государственной политики в указанной области и назначала бы ответственных исполнителей (организации и персоналии) за ее реализацию, в настоящий момент отсутствует. Отсутствие в нашей стране государственной идеологии в области качества высшего профессионального образования несет в себе опасность идеологической подмены в данной области на идеологию, идущую в ущерб национальных интересов нашей страны и несущую угрозу ее национальной безопасности.

Приведенные исторические данные свидетельствуют о целесообразной и целенаправленной природе качества образования, которая существует объективно и обусловлена социальными, экономическими, духовными и культурными факторами прошлой и настоящей макросреды. Другими словами, это доказывает относительно самостоятельное бытие качества образования. Следовательно, исследование качества образования является задачей онтологии, философии бытия, в рамках философии образования, поскольку именно философия образования и только философия образования является той интегрирующей силой, которая способна объединить сведения о качестве образования из разных наук (педагогике, психологии, социологии, экономики, квалиметрии, политологии, культурологии, права и др.) в единую концепцию. Поэтому педагог, психолог, экономист, социолог, культуролог, правовед и политик, размышляющие об общих вопросах цели, смысла, тенденций качества отечественного образования, обязаны исходить из философской концепции. Философия образования обладает способностью преодоления фрагментарности анализа разных сторон качества образования, поскольку ее принципы представляют качество образования целостной системой, подлежащей всестороннему научному исследованию во всем множестве ее элементов, в развитии и во взаимосвязи с другими социальными системами и явлениями.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ РАЗВИТИЕ ЛИЧНОСТИ И ОБЩЕСТВА КАК ПОЛЕ ГОСУДАРСТВЕННО-ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА: СОВРЕМЕННЫЕ РОССИЙСКИЕ СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ

Г. М. Гогиберидзе

В 90-е годы прошлого столетия, сразу после крушения советской идеологической системы, на всем постсоветском пространстве обозначилась тенденция возрастания роли религии и религиозных институтов в социально-политической и социокультурной жизни. Всплеск религиозности, зафиксированный многими известными социологами (Б. В. Дубин,

Г. В. Еремичева, М. П. Мчедлов, К. В. Цеханская и др.), объяснялся, в первую очередь, реакцией общества на освобождение от давления атеистически ориентированной советской идеологии, фрагментарностью религиозного сознания и открывшимися возможностями непосредственного участия в жизни религиозных организаций и объединений.

При этом следует отметить, что неожиданное возвращение религиозного фактора в политику и общественную жизнь на рубеже XX–XXI веков стало явлением далеко не только российским. Именно в это время начинают активизироваться исламские консервативные, традиционные и ортодоксальные движения в странах Ближнего Востока и Северной Африки, набирают силу евангелические религиозные организации в США, укрепляет свои позиции Римско-католическая церковь в Европе и Латинской Америке.

Таким образом, классическая теория секуляризации не выдерживает испытание временем. Уже в 1999 году один из ее основоположников – известный американский социолог австрийского происхождения Питер Бергер – фактически отказывается от прежних взглядов. «Предположение о том, что мы живем в секуляризованном мире, ошибочно. – признает ученый. – Мир сегодня, с некоторыми исключениями, столь же яростно религиозен, как и всегда... Доказательством этому служат статистические данные и результаты социологических исследований» [1, с. 96].

И действительно, по данным ежегодного глобального международного опроса ассоциации Gallup International, в 2012 году 59% жителей планеты считали себя религиозными людьми, 23% – нерелигиозными и лишь 13% – атеистами. Сопоставительный анализ общемировых тенденций и российских реалий показал, что россияне после распада Советского Союза довольно резко изменили свое отношение к религии и находятся теперь по этой позиции на среднестатистическом уровне в мире. Так, например, в настоящее время 55% граждан Российской Федерации считают себя религиозными людьми, 26% – нерелигиозными, 6% – атеистами. Интересен и другой факт: несмотря на различные методологические подходы и методы социологических исследований, показатели религиозности российской молодежи [2] близки аналогичным данным, отражающим религиозность современных молодых людей планеты, полученным в результате всемирного исследования «Глобальный барометр надежды и отчаяния» (Global Barometer on Hope and Despair). Согласно исследованиям 46,5% российских респондентов не старше 22 лет считают себя религиозными людьми, тогда как в мире примерно 43% молодых людей являются верующими. Агностиков и атеистов среди российской молодежи – 38%, атеистов – 15,5%. Однако, в то же время около 70% из числа респондентов признают себя православными. Эти противоречивые цифры свидетельствуют о том, что молодые россияне легко идентифицируют себя с традиционной православной культурой, но по факту имеют довольно смутные представления обо всех религиях, в том числе и о православии.

Таким образом, анализ современных отечественных и зарубежных

социологических исследований позволяет сделать вывод о том, что религиозное сознание в XXI веке начинает играть весьма важную роль в системе культурных и духовных ценностей с той лишь разницей, что сегодня оно определяется не столько степенью влияния теологических концепций, сколько тем, что религия включает в себя самое массовое мировоззрение. Этот факт свидетельствует о необходимости расширения поля государственно-конфессионального сотрудничества в решении проблемы духовно-нравственного развития общества, в преодолении дефицита нравственной ответственности и возрождении традиционных моральных качеств.

В своих «Записках о постсекулярном обществе» выдающийся современный социолог Юрген Хабермас впервые заметил, что религиозные объединения в странах Западной Европы предлагают такие подходы к актуальным вопросам современности, которые пользуются наибольшей поддержкой населения [3]. Очевидно, что аналогичные динамичные изменения в положении религиозных институтов происходят и на всем постсоветском пространстве, в том числе и в современной России. Отчасти это объясняется глобальными процессами, характерными для всего мирового сообщества, когда в условиях интеграции глобальное целое создается осознанными совместными усилиями и действиями. Сегодня возникновение и развитие любой тенденции, приобретающей планетарный масштаб, непременно будет связано, в том числе, с процессами регионального и даже местного уровней. Таким образом, первостепенное значение придается простой, но жизненно важной формуле, которая много лет служила всего лишь девизом Римского клуба: «мыслить глобально – действовать локально». Это обозначает, что последствия каждого действия должны рассчитываться по модели «русской матрешки»: локальная среда – региональный масштаб – глобальный уровень.

И все-таки современное российское общество весьма специфично. Разногласия по религиозным вопросам в нем не такие, как в Европе или в США. Это объясняется и особым историческим опытом, и тем, что Россия отнюдь не во всем Европа. Поэтому разбираться с происходящим в нашей стране должны мы сами, не прибегая к готовым и удобным подсказкам с Запада. Нам еще только предстоит изучить, по каким причинам и насколько далеко российское общество готово идти по пути возрождения религиозных ценностей. Здесь уместно вспомнить ряд значительных и примечательных ситуаций, вызвавших довольно острые дискуссии в обществе по поводу роли и места церкви в России XXI века. Это и известные события, связанные с делом Pussy Riot, и крайне неоднозначные отзывы относительно создания кафедр богословия в структурах известных российских вузов, и весьма рискованное сравнение тела Ленина с православными мощами как аргумент в пользу сохранения Мавзолея.

Дезинтеграция идеологических ценностей влечет за собой серьезные последствия для государства и социума. Но наибольшую угрозу она

представляет для молодого поколения, не имеющего устойчивых духовных, нравственных, мировоззренческих установок. Ощущения нестабильности, сомнения в успешности избранных стратегий, отсутствие ресурсов для их реализации вызвали необходимость активного поиска новой идентичности, объединяющих ценности общенациональной идеи. Однако никакая идея не будет действенной и не сможет выполнять функции идентификации, интеграции и мобилизации, если составляющие её концепты не найдут поддержки в общественном сознании. При этом следует учитывать, что слабое гражданское общество и резкая дифференциация населения страны по имущественному признаку обусловили кризис гражданской и национальной идентичностей. В этих условиях конфессиональная идентичность могла бы сыграть роль стабилизирующего фактора, но одним из препятствий на пути к конфессиональной консолидации социума является религиозное невежество россиян, порождающее самые уродливые формы межконфессиональных и межнациональных конфликтов.

Назревшая проблема религиозного просвещения и духовного развития молодежи требует уже не только теоретического, но и практического решения и воплощения в жизнь. Очевидно, что формирующиеся государственно-конфессиональные отношения ставят нас перед необходимостью создания новых институтов согласия и взаимопонимания, опирающихся как на государственные структуры, так и на религиозные объединения. Вот почему такой важной и актуальной сегодня является проблема массового религиозного просвещения молодежи. По этой же причине введение курса «Основы религиозных культур и светской этики» в российской общеобразовательной школе и формирование религиозоведческих компетенций в вузе являются наиболее адекватными духу времени факторами развития современного российского общества.

И если определенные шаги, направленные на возрождение духовных основ и преодоление религиозного невежества, в России уже сделаны, то с общественной моралью дело обстоит гораздо хуже. Согласно общероссийским исследованиям, проведенным Институтом социологии РАН в 2007–2011 годах, наши сограждане считают утрату нравственных ценностей одной из самых больших потерь, связанных с реформами последнего десятилетия XX века [4]. Крайне негативно россияне оценивают изменения в отношениях между людьми, отмечая нарастание агрессии и цинизма, рост морального и правового нигилизма и одновременное ослабление таких качеств, как честность, доброжелательность, искренность, бескорыстие.

Со всей ответственностью пора заявить, что до тех пор, пока государство и традиционные для народов РФ конфессиональные объединения не будут уделять достаточного внимания нравственному развитию общества, возрождению культурных и духовных ценностей, страна останется на обочине мирового развития: и в экономике, и в науке, и в образовании, и в спорте. Невозможно добиться высоких результатов и

поступательного развития там, где кроме узко потребительских, сугубо меркантильных интересов нет никаких стимулов: ни нравственных, ни патриотических, ни моральных.

Литература и источники

1. The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics // ed. by Berger P. Grand Rapids, Mich., 1999.
2. Ткаченко, А. Отношение московской молодежи к религии и нравственности / А. Ткаченко // Системная психология и социология. – 2012. – № 5 (1).
3. Хабермас, Ю. Между натурализмом и религией. Философские статьи / Ю. Хабермас. – М., 2011.
4. Двадцать лет реформ глазами россиян (Институт социологии РАН) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://mirknig.com/2011/07/07/dvadcatlet-reform-glazami-rossiyan.html>. – Дата доступа: 21.07.2011.

ЗАВЕТЫ КНЯЗЯ ВЛАДИМИРА В ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОМ ВОСПИТАНИИ СТАРШЕКЛАСНИКОВ. К ВОПРОСУ О ФОРМИРОВАНИИ ДУХОВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В. О. Гусакова

Духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения должно осуществляться в духе традиционных идеалов, носителями которых всегда были герои, избираемые творческим волеизъявлением народа. Многих из них Русская Православная Церковь прославила в лике святых.

Святые – духовно-нравственный оплот народа и государства. Через молитву и обращение к их опыту и заветам осуществляется взаимосвязь предков и потомков. Вне поколенной преемственности у молодежи не может быть достойного будущего.

Эту идею особенно важно донести до старшеклассников, стоящих на пороге выбора жизненной стратегии. Возраст учащихся старших классов – 15–17 лет свидетельствует о том, что они вступают в стадию юношества, для которой свойственны «рефлексивное мышление», «расширение жизненного пространства», «осознание будущего» [1, с. 447], выстраивание жизненной перспективы, активный поиск ответов на жизненно важные вопросы «кем быть?» и «каким быть?».

Среди возрастных новообразований юношества выделяют саморефлексию, осознание индивидуальности, появление жизненных планов, готовность к самоопределению. Главным новообразованием можно назвать нацеленность на сознательное построение собственной жизни, в которой ценностными векторами должны стать: Отечество («отчий дом» и свой создаваемый в течение всей жизни дом), семья (в которой родился и которую создашь), идеал (герой, укорененный в традициях).

Герои являются образцом служения Отечеству и устройства семьи, и,

что особенно важно в воспитании старшеклассников, дают пример культуросообразного опыта решения жизненно важных проблем, в числе которых первостепенными считаются проблемы общенародного масштаба, а менее значимыми – вопросы личного характера.

Сегодня, когда в СМИ активизировалась пропаганда лжегероев, важно предоставить подрастающему поколению яркую альтернативу деструктивным персонажам «гламура», светских хроник и ярких блокбастеров.

Такую альтернативу дают образы благоверных князей, доблестных военачальников, мудрых правителей, святых подвижников – строителей и хранителей России.

В 2015 году, отмеченном 1000-летней годовщиной памяти святого равноапостольного князя Владимира, актуально вспомнить о цивилизационном выборе Православия, который определил путь развития России и ее народа.

Жизненный путь князя Владимира знаменателен тем, что в нем можно проследить три доминанты, особенно важные для старшеклассников:

- преодоление сомнений и испытание верой;
- преображение человека;
- проявление государственной мудрости.

Пройдя многотрудный путь сомнений в поиске Истины, князь Владимир – язычник преобразился в равноапостольного Владимира. Узнав «истинного Бога», он проявил высшую мудрость – определил жизненную перспективу разных племен, обратив их в единый народ, объединенный не по этническому принципу, а духовной идеей.

Воспользовавшись властью, Владимир одновременно взял на себя величайшую ответственность за судьбу целого народа.

Осознание полноты власти как ответственности особенно важно для старшеклассников, многие из которых мечтают после окончания ВУЗа занять руководящие должности. В условиях популяризации профессии менеджера – человека, управляющего определенными группами людей, связанными профессиональными задачами, и организующего их деятельность, актуальность воспитания ответственности возрастает.

Важно объяснить подрастающему поколению, что обладание властью накладывает на человека ответственность за ее применение, что неосмысленное распоряжение может вместо ожидаемого блага обернуться непоправимым злом.

В Древней Руси юноши рано становились мужчинами. Князю Владимиру (ок. 960–1015) не было и 30 лет, когда он крестил Русь, а до этого совершал победоносные походы, как для укрепления своей власти, так и во имя сплочения славян. Нестор Летописец указывает, что Владимир никогда не принимал государственные решения, руководствуясь только личным разумением. Он «любил дружину и с нею совещался об устройстве страны» [2], то есть все вопросы о судьбе Отечества решал соборно на Совете

дружины.

Сам Владимир, по словам Нестора Летописца, жил «по заветам отца и деда», а, став христианином он пребывал «в страхе Божьем», то есть заботился об исполнении завета Отца Небесного.

Укрепление в народе духовной идентичности и сохранение благоденствия земного Отечества стали главными заветами князя Владимира его потомкам.

В современной нестабильной политической ситуации они приобретают особую актуальность. Духовная идентичность предполагает единство по вере и любви: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал. 3: 28), а забота о сохранении Отечества – формирование ответственности за свои дела и поступки.

Не все потомки Владимира исполнили заветы отца. Из его сыновей только Борис и Глеб, желая уберечь родную землю от раздора, предпочли принять смерть, но не ввязаться в междоусобную брань с единоверцами и единоплеменниками. Поэтому князья Борис и Глеб стали первыми прославленными на Руси святыми.

Становление духовной идентичности начинается в семье. Но даже самым благополучным и духовно сплоченным семьям не удастся избежать разногласий «отцов и детей», когда кто-то вступает в подростковый и юношеский период. Старшеклассникам свойственно скептически воспринимать мнение родителей и считать их советы «устаревшими». Сегодня эта проблема обусловлена современными тенденциями развития общества, стремящегося к модернизации и информатизации всех сфер человеческой жизни и потому вытесняющего опыт предков на периферию.

В Древней Руси история мыслилась человеком от сотворения мира и включала в себя весь накопленный за этот период человечеством опыт.

Грек – один из гостей князя Владимира начинает свою проповедь христианства с первых строк Ветхого Завета. Спустя века, святой князь Александр Невский в ответе папским легатам указал, что знание истории: «От Адама до потопа, от потопа до разделения народов...» не позволяет ему обратиться к их учению.

Заветы и опыт предков осмыслились русскими князьями от первого человека. Будучи сотворенным Богом по образу и подобию, Адам до грехопадения пребывал в раю, и потому мог помнить идеальное состояние человека и идеальное Небесное Отечество. После его изгнания обретение и того и другого стало целью каждого человека. Успех ее достижения зависит от исполнения заветов.

Первый завет Бога Отца был дан сотворенному человеку в раю. Он заключался в том, чтобы «возделывать его и хранить» рай (Быт. 2: 15) – свое Отечество. Но Адам не исполнил завет и был изгнан из рая, чтобы возделывать и сохранять земное Отечество.

Для обретения пути в Небесное Отечество, Бог Отец отправил на

землю «Нового Адама» – Своего Единородного Сына. Дав людям новую заповедь «Да любите друг друга» Сын Божий указал этот путь, а своим Воскресением открыл праведникам врата рая.

«Возделывание и сохранение» родной земли стало главным заветом русских князей потомкам. В Небесном Отчестве все – и Бог, и люди, и животные – пребывали в любви и согласии, так и в земном Отечестве все должны жить в духовном единстве, которое является основой для противостояния внешним врагам.

Обращение к заветам равноапостольного князя Владимира и его цивилизационному выбору мотивирует старшеклассников к соотнесению кумиров современности – продуктов постмодернизма с персонифицированными идеалами отечественной культуры и выстраиванию своей жизненной стратегии в соответствии с примером их жизнедеятельности.

Важной видится актуализация у учащихся экзистенциально-ценностных переживаний событий жизни героев (святых). Святой князь Владимир может занять ведущее положение, так как:

– он дает яркий пример государственного деятеля, доблестного воина, верного сына и достойного отца;

– о нем имеется избыток информации, открывающей перед старшеклассником простор для размышлений (поиск информации должен координироваться педагогом).

Формирование духовной идентичности у старшеклассников является первостепенной задачей духовно-нравственного воспитания. Ее решение во многом зависит от наличия у выпускников мотивации к сознательному построению собственной жизни в соответствии с базовыми национальными ценностями, корни которых обретаются в цивилизационном выборе равноапостольного князя Владимира.

Литература и источники

1. Шестун, Е. (протоиерей). Православная педагогика / Е. Шестун. – М., 2001.
2. Повесть временных лет. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://lib.ru/HISTORY/RUSSIA/povest.txt>. – Дата доступа: 7.04.2015.

СОТРУДНИЧЕСТВО ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ И ЦЕРКВИ В ФОРМЕ ЗАНЯТИЙ НА БАЗЕ ПРИХОДСКИХ ХРАМОВ

И. А. Шебанова

Идея проведения выездных занятий по теме «Православие» в рамках гуманитарного курса «Религиоведение» появилась в 2012 году, когда данная учебная дисциплина стала возвращаться в технические университеты. В рабочих программах на изучение темы «Православие» выделяется

4 академических часа на лекционные и семинарские занятия.

Религиоведение в светском учебном заведении является философской дисциплиной, в рамках которой студенты знакомятся с традициями религиозного поведения людей в прошлом и в настоящем. Курс в техническом вузе небольшой – 16 часов лекций и 16 часов семинарских занятий – и выполняет в большей степени познавательную функцию, чем воспитательную или миссионерскую.

Целью данной собственной инициативы являлось желание организации не просто лекции или даже экскурсии в храмы, а встречи с представителем религиозной службы и религиозной жизни.

Для успешной работы с нынешней студенческой молодежью необходимо учитывать специфику и характер этого поколения. Молодые люди, которые решили получить высшее образование, это, безусловно, лучшие представители молодых людей. Но это дети постмодернистского мира. Мы работаем с молодёжью, которая выросла в условиях достатка. Студенты нынешнего образца – это люди, не знавшие войны, трудностей и тягот. Не отличается молодое поколение гражданской лояльностью, корректностью поведения и учтивостью. Заметно отсутствие готовности выполнять общественную работу. Зато явно прогрессирует ориентация на развлечения: получать хорошие оценки при минимуме усилий, обучение должно быть увлекательным, лёгким и доставлять удовольствие. Виртуальная среда, ставшая уже естественной средой общения и обитания молодежи, выдает гарантии немедленного удовлетворения желаний. Потакание желаниям и несдержанность приводят к крайне низким навыкам критического мышления.

Очень многие из современных молодых людей несут отпечаток мировоззрения растерявших атеизм родителей, которые, однако, не смогли определить для себя новые ориентиры и научить им детей. И хотя не во всём прав Маркс, утверждавший, что бытие определяет сознание (он не учитывал духовную составляющую сознания), нынешнее поколение во многом постмодернистского мира, как ему и положено, имеет черты бунтарские, цели не определенные, отношение к религии часто просто индифферентное или обывательско-суеверно-языческое.

Каждое поколение – это отдельная культурная единица. В настоящее время мы пожинаем плоды советского периода нашей истории. Целое поколение взрослых людей только начинает пробовать идти в отличном от атеистической советской идеологии направлении, поэтому не смогло научить и наставить своих детей, так как само порой чувствует свою беспомощность.

Нынешняя молодежь – продукт постмодернистской культуры, в котором нет четких ориентиров и фильтров для лавины информации. Потребительский мир с невообразимой ранее силой и возможностями пытается затянуть в свою воронку всех. Сегодня, к сожалению, традиционным ценностям: науке, образованию и религии – противостоят

агрессивно окружающая молодежь негативная информация, телевизионные боевики и сцены насилия, игры в виртуальном мире, яркие «заманухи» рекламы и т. д.

Но молодежь всегда направлена на будущее. Поэтому любознательность заложена в психике молодых людей. Они ищут свой путь. А как известно, каждому делающему первые шаги совсем не мешает встреча с добрым человеком и грамотным наставником.

Можно восклицать, что сейчас в Интернете можно найти ответы на любые вопросы, что храмы открыты для всех, но согласитесь – церковь – это особое место, особый мир. Эту особенность чувствуют даже невоцерковленные взрослые люди, а молодые не знают, как в этом мире жить, и в силу своей якобы взрослости спростить боятся. Предполагалось, что выездные занятия в православные храмы помогут некоторым открыть незнакомые стороны деятельности церкви, возможно, научат делать собственные выводы и дальнейшие шаги.

Подготовительный этап выездных занятий включал подготовку работы «Методические указания по проведению выездных занятий по теме «Православие» на базе приходских храмов». Согласно учебному расписанию составляется график проведения занятий в храмах, о чем епархиальным управлением уведомляются приходы и назначаются конкретные служители, ответственные за проведение таких занятий со студентами.

Таким образом, удалось организовать в апреле 2013 года 11 занятий-экскурсий со студентами экономического, строительного и машиностроительного факультетов технического университета; в октябре 2013 года – для 4 групп экономического факультета; в мае 2014 года – для 3 групп строительного факультета университета. Разработан график на апрель 2015 года для студентов 4 групп экономического факультета и факультета инженерных систем и экологии БрГТУ.

Студенты – это всегда пёстрое сочетание несочетаемого. Среди современной молодежи много тех, кто уже получил церковное образование в детских приходских школах; есть те, кто впитал церковную традицию поведения от бабушек и дедушек; есть те, кто самостоятельно ищет рациональные ответы на мировоззренческие вопросы, в том числе: о справедливости Бога, о справедливости в жизни, о богатстве и нищете населения или священнослужителей и т. д. Ребята не всегда обращаются за ответами по конкретному адресу, а ищут их в Интернете на сомнительных, а часто и просто вредоносных сайтах.

Опыт проведения занятий-встреч показал, что в приходах Брестской епархии существует плеяда энергичных молодых служителей культа, которые обладают не только огромным багажом знаний, но и умением и желанием общаться с молодежью разного уровня религиозности. Таких священников совершенно не смущали наивные, а порой и провокационные вопросы молодёжи, отвечая на которые не возникало ни смущения, ни затруднения, а главное, не высказывались нарекания в незнании, не было и

высокомерного назидания.

Студентов, которые ранее редко бывали в православных храмах, удивлял и зажигал энтузиазм священнослужителей, не только увлекательно рассказывающих о непростой исторической судьбе своего храма, но и знакомящих с устройством православного храма, особенностями убранства и службы, с молодежной жизнью в приходе. Многие студенты, а большая половина из них оказывалась приезжими, впервые слышали о такой форме православной жизни, как братство. Оказывается, и на велосипедах молодежь ездит, и танцевать на балу учится...

Их удивляла простая и, главное, понятная речь священника. Ведь, как правило, ленивые жалуются на то, что в церкви и в молитвослове всё непонятно. А тут и владение ситуацией нынешнего мира, и переживание по поводу потери мужского начала у молодёжи (поэтому при одном из приходов существует мужской клуб со спортивными секциями) и т. д.

В дальнейшем студентами, как правило, высказывалось пожелание, что хотелось бы во время встреч получать побольше информации и встречи такие организовывать почаще.

Любой студент является представителем вуза. Служащий в православной церкви представляет христианство. Конечно, каждому представителю этих социумов вполне комфортно в собственной нише. Функции системы образования заключаются в социализации молодёжи, что включает в себя преемственность культуры, адаптацию, идентификацию личности и формирование актуальных компетенций. Подобные же функции несёт и религия.

Точек соприкосновения, общих областей у перечисленных общественных институтов гораздо больше, чем отличий. Чего же не хватает для совместной деятельности? Возможно, диалога между наукой, образованием и церковью?

Совместное действие, общение, думается, может дать большой эффект и расширит возможности сотворчества в формировании духовного мира человека.

РИТОРИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ВОСПИТАНИЯ ВЕРЫ И ЛЮБВИ

И. С. Ипатова

«Есть закон, универсальный, почти антропологический – о взаимодействии и взаимосоответствии веры и этноса, характера народа, его самосознания и места в мире – и исповедуемой им религии. "Выбор веры", промыслительно осуществленный когда-то Владимиром Красным Солнышком и русским народом, всесторонне осмыслен и обоснован в бесчисленных книгах и исследованиях светских и церковных ученых как таинственное предопределение, предназначенность друг для друга

славянства, русского народа – и Православия. Но... вера – не абстрактная доктрина: она проникает и определяет собой все сферы жизни человека и общества во всех проявлениях, в том числе формы устройства государственного бытия», – справедливо подметил Н. Н. Лисовой [1, с. 7]. Историко-философские изыскания в области проявления человеком себя в мире как распространителя идей и убеждений привели нас к риторике, знания которой были признаны элитами инструментом успешной гражданской карьеры. Таким образом, учение публичному слову может быть представлено как своего рода ответ на запрос общества, где общественная жизнь становится «существенным моментом, иногда даже содержанием повседневной жизни гражданина» [2, с. 109]. Вместе с тем при общем определении предмета риторики – ораторская речь – заложена аспектность востребования, что определило тяготение риторики к общественным наукам в Древней Греции (Платон, Аристотель) и к словесности в Древнем Риме (Цицерон, Квинтилиан). Так граждан учили любить государство, созидать культуру.

«То, что мы называем "культурой", греки называли παιδεία, собственно "воспитание"», – писал С. С. Аверинцев и отмечал, что в центре этого понятия – две силы, пребывающие в постоянном конфликте, но и в контакте, в противостоянии, но и во взаимной соотнесенности: воспитание мысли и воспитание слова – философия, ищущая истины, и риторика, ищущая убедительности [3, с. 352]. Когда почти пять веков спустя знаменитого софиста Ливания спросили о преемнике, он назвал Иоанна Златоуста и добавил: если бы его не украли христиане. Заметим, что отступление от передачи риторических традиций имеет место не на уровне преемственности (Иоанн Златоуст и Василий Великий – ученики софиста Ливания, Василий Великий и Григорий Богослов – слушатели платоновской Академии [4, с. 143], а на уровне идейного содержания. Кстати, при догматике содержания получают развитие изыски формы речи: к гомилетике присоединяется проповедь. Начиная с XI века, схоластическая риторика включается в школьное обучение, образуя наряду с грамматикой и диалектикой тривиум как один из циклов дисциплин, входящий в состав семи искусств средневековья.

Первая известная русская «Риторика» (ок. 1617 г.) принадлежит библиотеке митрополита Макария и свидетельствует о преемственности русской риторики как определенной ступени классического образования, восходящей через византийскую культуру к эллинистическим школам. С наступлением Петровской эпохи появляются оригинальные авторские учения – риторики Ф. Прокоповича и П. Крайского. Обратим внимание на принадлежность авторов риторических концепций к двум ведущим учебным заведениям в России XVIII в. (Киево-Могилянской и Московской славяно-греко-латинской академии – соотв.) и подчеркнем, что в обеих академиях общий курс обучения состоял из 8 классов, 5 и 6 из которых являлись поэтика и риторика. В качестве учебного материала, предназначенного к толкованию,

использовались гербы и отдельные символы, а как повышающие убедительность речи средства – примеры из истории, изречения, пословицы, поговорки... на латыни.

М. В. Ломоносов подвел под риторику логико-теоретический и онтологический научный фундамент. Обозначим некоторые инновационные аспекты: русскоязычное написание, систематизацию, хрестоматийность, а также отметим активную гражданскую позицию ученого и его твердую веру в то, что знание нормативных образцов может вести не только «к украшению стиля, но и к поправлению нравов». Интересной оценкой его риторического учения представляется выдержка из инструкции Славяно-греко-латинской академии от 1787 г. о порядке преподавания риторики: «Обучать в риторике красноречию российскому и латинскому. Читать Цицероновы речи отборные по понедельникам, средам и пятницам... а во вторник, четверг и субботу читать речи Ломоносова и проповеди» [5, с. 302].

Итак, к началу XIX в. риторика стала обязательным учебным предметом. Кафедры красноречия были открыты во всех высших учебных заведениях России; ораторию продолжали изучать в духовных академиях и семинариях; риторике обучали детей в дворянских семьях (наряду с грамматикой и иностранными языками) и в церковных школах. Отметим тот факт, что не все авторы риторических концепций преподавали риторику (М. Г. Курганов – профессор высшей математики и навигации Морского кадетского корпуса), или – только риторику («Логика» И. С. Рижского была признана классической), или – только преподавали. Так, М. М. Сперанский известен как государственный и политический деятель, и тем не менее именно ему принадлежит наблюдение, что «ораторская кафедра есть театр великих движений духа», однако «надобно очень различать кафедру философскую от кафедры церковной: с одной говорят уму, с другой сердцу» [6, с. 38].

Период первой половины XIX в. стал переломным в истории светской риторики. По ряду причин, имеющих научное основание, она распадается на ряд языковедческих дисциплин; в XX в. по политическим причинам сама номинация «риторика» приобретает негативный оттенок и только в перестроечные времена вновь обретает общественную востребованность. Вместе с тем традиционное триединство: словарь русского языка – русская грамматика – русская риторика, установленное еще просветителями XVIII в., до сих пор не восстановлено. Современная академическая риторика не создана. Остается сетовать словами К. П. Зеленецкого: «Много вреда Риторике, как и вообще теории Словесности, приносило то, что трудов своих не посвящали ей люди, которые дарованиями своими равнялись бы в новые времена Цицерона и Квинтилиана Древности» [7, с. 9].

Духовная риторика не прекращала своего существования. Сердцу человеческому продолжали говорить лучшие слуги Бога, проповедуя веру как объединяющее людей начало, любовь как непреложное условие бытия человеком. И как дань уважения каждому подавался язык, чистый и

грамотный. Это представляется одним из факторов, позволивших сдержать натиск мракобесия, защитить национальную культуру и ее язык, великий и могучий русский язык, от бездуховности, сохранить несмотря ни на что величие души людям и не допустить перерождения нации в шеренги, где у каждого шагающего в ногу «вместо сердца – пламенный мотор».

Стоит только вчитаться в слова, сказанные в «безбожные» годы митрополитом Крутицким и Коломенским Николаем: «У каждого из нас есть свои близкие, родные, друзья. Так почему же так мало утешаются и убавляются скорби и страдание среди людей?.. Ничего не может сказать перед лицом многих из страданий человек, не имеющий в себе духа веры...» [8].

«Человек может ко всему привыкнуть; он может привыкнуть жить в любом климате... приучить себя... жить впроголодь... не укрывать себя в самую жестокую стужу теплой одеждой; человек привыкает к любому труду, какой на первый взгляд кажется ему непосильным. Но к одному человек привыкнуть никогда не может, это – жить без любви, без той любви, при которой он никогда не чувствует себя одиноким в этом мире, затерянным в массе людей, или отверженным людьми, или не понятым ими, когда человеку и горе свое разделить не с кем, и некому раскрыть свою наболевшую душу, с ее думами, мечтами, заботами...» (цит. по: [9, с. 165]). Сказано – на все времена.

Литература и источники

1. Лисовой, Н. Н. Патриарх в Царстве и в Церкви: таинство православной державности / Н. Н. Лисовой // Государственность. – 2013. – № 1–2 (3–4). – С. 7–40.
2. Богомолов, А. С. Античная философия / А. С. Богомолов. – М., 1985.
3. Аверинцев, С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции / С. С. Аверинцев. – М., 1996.
4. Мейендорф, И. Введение в святоотеческое богословие / И. Мейендорф. – Вильнюс, 1992.
5. Смирнов, С. История московской Славяно-греко-латинской академии / С. Смирнов. – М., 1855.
6. Сперанский, М. М. Правила высшего красноречия / М. М. Сперанский. – СПб., 1844.
7. Зеленецкий, К. П. Исследование о риторике в ее наукообразном содержании и в отношениях, какие имеет она к общей теории слова и логике / К. П. Зеленецкий. – Одесса, 1846.
8. Васильева, О. Митрополит Николай (Ярушевич) в истории Русской Православной Церкви XX века / О. Васильева. [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru>. – Дата доступа: 11.12.2012.
9. Кохтев, Н.Н. Риторика: уч. пос. / Н. Н. Кохтев. – М., 1994.

ДУХОВНОСТЬ В СТРУКТУРЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ БЕЛОРУССКИХ ЖЕНЩИН

Н. Ф. Гребень

В современном мире наблюдается актуализация проблемы духовности, которая, впрочем, волновала человечество во все времена, а в период социальных потрясений становится особо значимой, т. к. в эпоху перемен человеку свойственно обращаться к основополагающим ценностям.

В гуманитарных науках под духовностью часто подразумевают объединяющие начала общества, выражаемые в виде моральных ценностей. Как правило, эти ценности сконцентрированы в религиозных учениях и практиках, традициях народа, а также в художественных образах искусства.

В психологической науке духовность рассматривается как высший уровень развития и саморегуляции зрелой личности, на котором основными мотивационно-смысловыми регуляторами ее жизнедеятельности становятся высшие человеческие ценности [1].

Каждое общество на определенном этапе своего развития имеет свою уникальную ценностно-ориентационную структуру. Социальные ценности, преломляясь через призму индивидуальной жизнедеятельности, входят в психологическую структуру личности как ценности личностные – один из источников мотивации ее поведения.

Система ценностных ориентаций, является психологической характеристикой зрелой личности, одним из центральных личностных образований, выражает содержательное отношение человека к социальной действительности и оказывает существенное влияние на все стороны его деятельности. Так, М. Рокич подчеркивал: «Ценности – это устойчивая вера в то, что определенные формы поведения или состояния мира предпочтительнее для личности и общества, чем какие-либо иные» [2].

Исследование системы ценностных ориентаций личности представляется особенно актуальной проблемой в ситуации серьезных социальных изменений, когда отмечается некоторая «размытость» общественной ценностной структуры, в постулируемых обществом идеалах и ценностях появляются противоречия.

В современном мире ценность женщины все больше определяется ее профессиональными успехами и красотой ее тела. В то время как представления о женщине как матери постепенно вытесняются на второй план. Неизбежно усложняется и изменяется содержание жизни женщины: все больше женщины стремятся реализовать в профессиональной сфере, построить деловую карьеру. Создание семьи откладывается на более поздний возраст, уменьшается количество детей. Альтернатива «ребенок или карьера» нередко решается в пользу карьеры.

Очень часто в силу обстоятельств современные женщины вынуждены совмещать работу, хозяйственно-бытовые дела, воспитание детей, создание

уюта в семье. Все возрастающие требования к личности женщины подвергают ее систему жизненных ценностей различным трансформациям. А ведь женщины по-прежнему принимают более активное участие в жизни и воспитании своих детей, а следовательно своим примером показывают им во что они верят, что ценят и уважают.

С помощью методики «Экспресс-диагностика социальных ценностей личности» (Н. П. Фетискин) нами были выявлены особенности ценностных ориентаций у замужних белорусских женщин периода ранней взрослости (20–45 лет). Мы акцентировали внимание на данном возрастном периоде не случайно, т.к. именно в этом возрасте для женщин наиболее актуальна дилемма семья-карьера. Выборку составили 40 замужних женщин, средний возраст которых составил $29 \pm 5,35$.

Согласно полученным данным, наиболее значимыми у замужних женщин являются семейные ценности, предполагающие удачное замужество, времяпрепровождение в кругу семьи, заботу о близких. На втором плане стоят профессиональные, социальные, интеллектуальные и финансовые ценности. Необходимо заметить, что различия между выраженностью данных групп ценностей практически отсутствуют. Данные ценности указывают на стремления и желания замужних женщин иметь увлекательную, приносящую удовлетворение и хороший денежный доход, работу, быть независимыми в финансовом плане, обладать такими материальными благами как жилье, хорошая одежда, автомобили, всевозможные технические устройства и пр. В тоже время большое значение женщины придают и своему интеллектуальному развитию, как в профессиональной, так и в других сферах жизнедеятельности, посредством получения образования, чтения литературы, посещения семинаров, тренингов, а также наличию в их жизни друзей, возможностям знакомства с новыми людьми, участия в различных социальных мероприятиях.

Далее разместились духовные, физические и общественные ценности, средние значения которых также мало различаются между собой. Необходимо отметить, что выраженность значимости ценностей занявших первые две позиции, семейных и профессиональных, практически вдвое выше тех, которые оказались на последних позициях. Так, физические ценности предполагают поддержание своего физического здоровья, занятия спортивными упражнениями, здоровое питание. Духовные и общественные ценности заключаются в осмысленном познании себя и окружающего мира, религиозности, доброте и сострадании, ценности хорошего обращения с другими, стремлении жить осознанно во благо себе и другим, в выполнении общественной деятельности, зачастую на безвозмездных основаниях.

Дополнительно мы изучили, взаимосвязаны ли такие социально-демографические характеристики белорусских женщин, как возраст, стаж семейной жизни, образование, наличие и количество детей, с их социальными ценностями. Как оказалось, возраст женщины взаимосвязан такими ценностями, как финансовые ($r=0,338$; $p=0,033$) и интеллектуальные

($r = -0,348$; $p = 0,028$); стаж семейной жизни – с интеллектуальными ($r = -0,385$; $p = 0,014$); уровень образования – с профессиональными ($r = 0,337$; $p = 0,033$) и интеллектуальными. Из этого следует, что чем старше по возрасту замужняя женщина, тем большее значение для нее имеют финансовые ценности, связанные с накоплением материальных благ, и тем меньше она склонна уделять внимание своему интеллектуальному развитию; чем дольше женщина состоит в брачных отношениях, тем менее для нее значимы интеллектуальные ценности; чем выше уровень образования у замужней женщины, тем большее значение для нее имеет профессиональная самореализация и интеллектуальное развитие.

Как видно из результатов данного исследования, духовные ценности весьма малозначимы для замужних женщин периода ранней взрослости. Более того, с возрастом замужние женщины склонны уделять особое внимание материальной стороне жизни и не заботятся о своем интеллектуальном развитии.

Данное исследование подталкивает нас к определенным размышлениям. Если в жизни современной женщины духовные ценности занимают малозначимые позиции, то, на каком уровне происходит их трансляция детям? И вообще, какова роль семьи в передаче духовных ценностей подрастающему поколению? Ведь формирование духовных потребностей личности, по-прежнему остается важнейшей задачей воспитания. Очевидно, в данном случае больше приходится уповать на систему образования как транслятора духовных ценностей.

Таким образом, проведенное нами исследование показало, что духовные ценности не являются приоритетными в жизни современной белорусской женщины, да и в целом белорусского общества. Это означает, что сегодня наше общество пребывает на таком этапе развития, когда более значимыми в плане выживания выступают материальные ценности. Именно они выступают в роли ориентиров, помогающих в обширном потоке внешней информации о жизненных явлениях выделить то, что наиболее важно для жизнедеятельности человека. Но каждый этап имеет свое начало и свой конец, и мы полагаем, что со временем переоценка ценностей произойдет и среди белорусского населения.

Литература

1. Головин, С. Ю. Словарь практического психолога / С. Ю. Головин. – Минск, 2001.
2. Хелл, Л. Теории личности: Основные положения, исследования и применение: Учеб. пособие для студ. и аспирантов психологич. фак-а также слушателей курсов психологич. дисциплин на гуманитарных фак. ВУЗов РФ / Л. Хелл, Д. Зиглер; пер. с англ. С. Меленевской, Д. Викторовой. – СПб.; М.; Харьков; Минск, 1997.

ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ СОВРЕМЕННОЙ МНОГОПОКОЛЕННОЙ СЕМЬИ

В. О. Кондрашова

Стремительное развитие современного общества создает большое количество социальных проблем, о чем говорят ученые многих стран. Теряются духовные ценностные ориентиры. В современной семье часто жизненные цели направлены в материальную плоскость. На сегодняшний день нравственные понятия «любовь», «верность», «духовность», «дружба», «вера», «семья» не для всех являются целеполагающими жизненными ценностями.

В связи с этим особенно остро встает проблема воспитания будущего поколения. Каким оно будет? На этот вопрос можно найти ответ, если задуматься над вопросом «А какие мы?», «Каковы наши традиции?», «Кто наши предки?», поскольку воспитание в современной семье строится на личном примере референтных взрослых (родителей и прародителей), которые чаще всего рядом с ребенком. Именно то, что ребенок видит и запоминает в дошкольном возрасте, он транслирует в своей будущей жизни и на основе этого строит свою семью. Д. И. Фельдштейн отмечает, что именно на основе освоения ребенком норм и правил общества и семьи происходит дальнейший выбор между ними, а именно формирование личностной ценностно-нормативной системы.

Сегодня мы все чаще говорим о семейном воспитании, обращаемся к вопросу сохранения семейных ценностей, традиций, обычаев, семейной истории. Трансляция семейных ценностей осуществляется при непосредственном взаимодействии и общении всех членов многопоколенной семьи.

Современная семья характеризуется чаще всего как семья, в состав которой входят родители и дети. Многопоколенная же семья традиционно понимается как тип семьи, в которой живут вместе три и более поколений, связанных общим хозяйством. Многопоколенная семья сегодня в нашем обществе – явление редкое. Что же касается многопоколенных отношений в условиях семейного социума – это явление, достаточно часто встречающееся в нашем обществе [1, с. 215].

Современная многопоколенная семья представляет собой многогранную систему, в которой существуют не только взаимодействие и взаимоотношения в диаде «родители - ребенок», но и взаимопроникновение и взаимообогащение мира взрослых и мира ребенка. В этом отношении ценно именно то, что многопоколенная семья состоит из представителей различных половых и профессиональных групп, а так же и представителей нескольких поколений. «Особенность многопоколенных семей состоит в том, что они могут хорошо сохраняться и функционировать не только под одной, но и под разными крышами. В то же время пространственная

доступность ближайших родственников, взаимопомощь служат обязательными условиями их существования» [2, с. 126].

Многопоколенная семья по сравнению с нуклеарной – это другая цивилизация, к которой каждый ее член принадлежит по праву своего рождения, благодаря чему он изначально вписан в широкий круг социальных отношений и связей, опирающихся не только на требования сегодняшнего дня, но и на прошлое и будущее [2, с. 127]. Старшее поколение в семье является связующим звеном между прошлым, настоящим и будущим семьи. Прародители – хранители семейных традиций, истории, наследия. Они не только передают опыт от поколения к поколению, но также «являются образцом поведения в семье и помогают создавать благоприятный микроклимат в семье, часто выполняя роль балласта между родителями и детьми» [3, с. 212].

Семейные традиции берут начало в критических переживаниях одного из членов семьи, укореняются, усваиваются детьми и передаются следующему поколению. В семье формируются те качества, которые нигде, кроме как в семье сформированы быть не могут, так как семья для ребенка является одновременно и средой обитания, и воспитательной средой. Влияние семьи, особенно в начальный период жизни ребенка, намного превышает другие воспитательные воздействия. Здесь на первый план выступает воспитание непреходящих моральных ценностей – любви и уважения, доброты и порядочности, честности, справедливости, совести, достоинства, долга. В семье формируются и другие нравственные качества: разумные потребности, дисциплинированность, ответственность, самостоятельность, бережливость [4, с. 286].

Честь и достоинство семьи, авторитет родителей и семейных уз, сплоченность и единство семьи – это важнейшие семейные ценности человеческого сообщества с древнейших времен. Семья закладывает основу духовно-нравственного воспитания личности. В общении с близкими взрослыми у ребенка формируются собственно человеческие формы поведения, навыки общения с окружающими, ориентация в мире человеческих отношений, нравственные качества, жизненные ценности, стремления и идеалы, усваиваются общепринятые нормы общества. Семья как ячейка общества является носителем и транслятором не только социально-нравственного опыта, но и передает из поколения в поколение исторический опыт, традиции и духовные ценности общества.

Значимость молодого поколения определяется тем, что оно олицетворяет собой будущее. Любая ценность может характеризоваться как вечная, абсолютная и общечеловеческая лишь тогда, когда она связана с будущим, наполнена его потенциями [5, с. 119]. Для этого необходимо целенаправленное формирование ценностей и воспитание духовных и нравственных качеств у молодого поколения.

Воспитание – это целенаправленный и организованный процесс формирования личности. Каждый пришедший в этот мир приобщается к

достижениям цивилизации через воспитание. Семейное воспитание (оно же воспитание детей в семье) – общее название для процессов воздействия на детей со стороны родителей и других членов семьи с целью достижения желаемых результатов. Современное семейное воспитание основывается на принципе гуманистической педагогики и приоритетности общечеловеческих нравственных ценностей и норм. Воспитание ребенка в семье требует множества деятельностных ситуаций, в которых происходит формирование личности [6, с. 248].

В недавнем прошлом успех воспитания оценивался по тому, насколько удалось старшему поколению передать детям накопленный опыт, знания и ценности, но сегодня этого явно недостаточно, так как детям предстоит жить в мире, существенно отличающемся от мира их родителей. Необходимо не только передать молодым опыт, но и воспитать в них самостоятельность, инициативу, профессионализм, социальную ответственность, обеспечить преемственность традиций, сформировать общепринятые ценности.

Каким образом формировать ценности? Методом убеждения, требования, примером, поощрением, наказанием – это выбор семьи. К каким добродетелям приобщать ребенка? Учить альтруизму, благодарности, вежливости, гражданственности, дисциплинированности, доброте, дружелюбию, заботливости, любви, милосердию, миролюбию, ответственности, скромности, состраданию, справедливости, стремлению к совершенству, толерантности, уважению, умению прощать и радоваться, честности, щедрости, – это выбор семьи [6, с. 248].

Современная многопоколенная семья существенно отличается от семьи прошлых десятилетий не только экономическими параметрами, но и социально-культурными, техническими, эмоционально-психологическими, морально-нравственными параметрами. Однако все равно возвращается к духовным ценностям, которые всегда были характерными для нашего менталитета. Это – значимость душевной гармонии, спокойная совесть, забота о ближнем, уважение старшего поколения, доброта, справедливость, сочувствие, сопереживание, такт, деликатность, доверие, душевность, щедрость... [7, с. 118].

Духовные ценности всегда выступали в качестве идеала, к которому стремились лучшие представители человечества. Становление человека предполагает не только развитие его умственных возможностей, но и усвоение системы общечеловеческих духовных ценностей, составляющих основу его культуры.

Литература и источники

1. Кондрашова, В. О. Характеристика семейных ценностей современной многопоколенной семьи / В. О. Кондрашова // Зборнік навуковых прац Акадэміі паслядыпломнай адукацыі. – Вып. 10 / рэдкал.: А. П. Манастырны (гал. рэд.) [і інш.]; ДУА «Акад. паслядыплом. адукацыі». – Мінск, 2012. – С. 213–222.

2. Пациорковский, В. В. Большая семья в демографической ситуации России / В. В. Пациорковский, В. В. Пациорковская // Социологические исследования / Рос.акад. наук. – 2009. – № 3 (299). – С. 121–128.
3. Scanzoni, J. Contemporary families and relationships / J. Scanzoni. – New York, 1995.
4. Подласый, И. П. Педагогика: 100 вопросов – 100 ответов: учеб.пособие для вузов / И. П. Подласый. – М., 2004.
5. Тихомирова, В. В. Социальное самочувствие и ценностные ориентации молодой семьи / В. В. Тихомирова // Социологические исследования / Рос.акад. наук. – 2010. – № 2. – С. 118–124.
6. Педагогика и психология семейного воспитания: учеб. пособие для вузов / под ред. профессора М. П. Осиповой. – Минск, 2008.
7. Кондрашова, В. О. Семейные ценности как основа традиционного воспитания / В. О. Кондрашова // Актуальные проблемы и тенденции современного дошкольного образования: сб. науч. ст. / Бел. гос. пед. ун-т им. М. Танка; редкол. Л. Н. Воронцовая, Е. А. Панько, Т. В. Поздеева и др.; под общ. ред. Л. Н. Воронцовой, Т. В. Поздеевой. – Минск, 2010. – С. 117–119.

СПЕЦИФИКА МЕЖПОКОЛЕНЧЕСКИХ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ В БЕЛОРУССКОЙ СЕМЬЕ

И. В. Лашук

Семья выступает базовой структурной единицей любого современного общества, которая аккумулирует в себе все основные тенденции развития социума и испытывает на себе все происходящие в нем изменения.

Будучи фундаментом общества, семья играет весьма важную роль в протекающих в нем социокультурных процессах, в ходе которых сохраняются или изменяются структуры ценностей, выступающие глубинными регуляторами поведения индивидов и групп. От того, какие именно базовые ценности формируются и транслируются социумом через семью последующим поколениям, существенно зависит социальный “облик” самого общества, его способность к эффективной адаптации (устойчивому развитию) в ситуации перманентных перемен. Точно так же, если говорить об инструментальных (ресурсных) ценностях как средствах достижения ценностей-целей, то они в значительной мере определяются особенностями семьи, объемом и качеством ее социальных ресурсов.

Иными словами, семья одновременно выступает и институтом, и социальным ресурсом, использование которого значимо определяет жизненные шансы индивидов. Вместе с тем, сохраняя как институт достаточно высокую историческую устойчивость, семья не может не меняться вместе с самим обществом. И если в условиях системных преобразований, затрагивающих именно глубинные структуры социального бытия, эти изменения в институте семьи перейдут некоторые пороговые значения, под угрозой окажется сама способность социальной системы к

устойчивому воспроизводству и развитию, ибо будут разрушены ценностные основания ее существования.

Одной из задач социологических исследований, проведенных Институтом социологии НАН Беларуси, являлось изучение семейно-поколенческих стратегий поведения в белорусском обществе. Под поколением понималась группа индивидов, обладающих одинаковой отдаленностью в родственном отношении от общих предков. Данная позиция в семейных отношениях предъявляет к индивидам набор социальных ожиданий, требований и предписывает выполнение определенной социальной роли в семье.

Прежде чем переходить к анализу взаимодействия поколений «родителей» и «детей» в семейных отношениях, следует описать представления белорусов о семье. Для большинства населения Беларуси зарегистрированный брак остается единственно приемлемой формой семьи, а нетрадиционные формы семьи (например, однополый брак кого-либо из членов семьи) оцениваются большинством как недопустимые (оценки менее 3 баллов по 5-балльной шкале). Несмотря на такие традиционные воззрения, следует отметить, что свободное (незарегистрированное) сожительство оценивается как относительно допустимая форма семейных отношений (немногим более 3 баллов).

Статистический анализ полученных данных позволил выявить зависимость оценок форм семейно-брачных отношений от возраста респондента: чем младше респондент, тем более лоялен к другим формам семейных отношений. Было выявлено, что люди в возрасте от 18 до 35 лет в среднем менее категоричны в своих оценках зарегистрированного брака как единственно приемлемой формы семьи. При этом, следует отметить, что оценки допустимости создания так называемого гражданского брака среди молодежи (18–35 лет) выше.

Данные оценки приемлемости свободного (незарегистрированного) сожительства в качестве семейных отношений могут быть объяснены относительно большей долей тех, кто имел такой опыт семейных отношений – 21% от всех опрошенных. Если рассматривать доли имевших опыт проживания в гражданском браке в разных возрастных когортах, то можно сделать вывод, что чем моложе группа, тем больше доля тех, кто имел опыт незарегистрированного сожительства.

В перспективе (через 10–15 лет), по мнению белорусских жителей, основной формой семьи останется зарегистрированный брак мужчины и женщины, но одновременно увеличится количество свободного (незарегистрированного) сожительства (вероятность данного развития событий в той или иной степени предполагают более 60% респондентов). Белорусские жители не предполагают распространения однополых браков и одиночества.

Нестабильность семейных отношений оказывает влияние на количество рожденных детей. По мнению населения Беларуси, идеальное

(при наличии всех условий) количество детей в семье в среднем составляет 2,28 ребенка. Вместе с тем в среднем, среди опрошенных, количество детей в семье составило 1,26 ребенка. При этом, желаемое количество детей статистически значимо не различается ни в зависимости от пола, ни от возраста, ни от местности проживания, ни от уровня образования респондента. Другими словами, если желаемое количество детей стабильно выше двух детей на одну семью, реальная рождаемость составляет около полутора ребенка на одну семью. Данные проведенных социологических исследований позволили зафиксировать зависимость количества детей в семье от уровня образования родителей: было выявлено, что чем выше уровень образования у родителей, тем меньше детей они имеют. В перспективе (через 10–15 лет), по мнению жителей Беларуси, большинство белорусских семей будет иметь 2 детей (среднее значение – 2,04).

В рамках проведенных социологических замеров проверялась гипотеза о наличии «разрыва поколений» в семье – расхождений в представлениях «родителей» (респондентов, имеющих совершеннолетних детей) и «детей» (респондентов, имеющих живых родителей) о том, как должны строиться взаимоотношения между родителями и детьми и как эти представления фактически реализуются.

Отношение к совместному проживанию родителей и детей у населения негативное: респонденты в целом выражают согласие с утверждением, что «совместное проживание родителей и детей ухудшает отношений между ними». На основе полученных данных были выделены следующие группы населения – группа тех, кто проживает совместно со всеми или с некоторыми своими совершеннолетними детьми, и группа тех, кто проживает с совершеннолетними детьми отдельно. Анализ данных выявил, что наличие или отсутствие совместного проживания детей и родителей не влияет на отношения между родителями и детьми – оценки удовлетворенности общением и оказанием помощи, финансовой поддержки детьми своим родителям статистически значимо не различаются у выделенных групп. Другими словами, негативное влияние совместного проживания на отношения родителей и детей является в большей мере стереотипом, чем реальной ситуацией.

Относительно перспективных оценок следует отметить, что белорусы настроены позитивно – «сегодняшним детям будет жить легче, чем нашему поколению» (средний балл согласия с данным утверждением составляет 3,04 балла по пятибалльной шкале).

Итак, анализ данных социологических исследований позволил сделать следующие выводы:

1. Современная белорусская семья становится все более терпимой к незарегистрированной форме семейных отношений, но при этом сохраняет негативистское отношение к нетрадиционным семьям. Изменение отношения к незарегистрированным семейным отношениям (сожителству) проявляется не только в субъективных оценках допустимости, но и в

фактическом поведении, о чем свидетельствует рост доли тех, кто имеет опыт подобных отношений.

2. В перспективе (через 10–15 лет), по мнению белорусских жителей, основной формой семьи останется зарегистрированный брак мужчины и женщины, но одновременно увеличится количество свободного (незарегистрированного) сожительства. Белорусские жители не предполагают распространения однополых браков и одиночества.

3. Белорусская семья имеет в среднем менее двух детей, но при этом сохраняет репродуктивные установки расширенного воспроизводства. Выявлено также: чем выше уровень образования, тем меньшее количество детей имеют респонденты. В перспективе (через 10–15 лет), по мнению жителей Беларуси, большинство белорусских семей будет иметь в среднем 2 детей.

4. В основе взаимоотношений «родителей» и «детей» должно быть постоянное общение. Оказание финансовой поддержки родителям получило несколько более низкую оценку необходимости. С ней сравнима оценка по утверждению о том, что «родители должны всю жизнь материально помогать своим детям». Оказание помощи между двумя поколениями – родителями и детьми, по убеждению жителей Беларуси, должно носить двусторонний характер.

О НЕОБХОДИМОСТИ ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО ПОДХОДА К ФОРМИРОВАНИЮ ПРАВИЛЬНОГО ОТНОШЕНИЯ СТУДЕНТОВ К СЕМЕЙНЫМ ЦЕННОСТЯМ

С. Н. Островский

Современная молодежь по-разному относится к построению модели своей будущей семьи. Одни предпочитают об этом не думать, другие просто хотят иметь семью, особо не вдаваясь в сложности её построения и сохранения, третьи просто о ней мечтают. Такое разноплановое воззрение связано с деформацией базовых духовно-мировоззренческих ценностных ориентаций постсоветского общества. Эта деформация вызвана, с одной стороны, отходом от отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей, с другой, – широким распространением либералистских и потребительски-гедонистических ценностных ориентаций.

Это не могло не привести к кризису духовно-нравственных основ семьи как одной из главных причин сокращения численности населения в нашей стране. Стремление получить от жизни максимум разнообразных удовольствий, пожить для себя, не обременяя себя обязательствами и ответственностью перед другими людьми, подрывает семейно-брачные отношения, делая их поверхностными и непрочными, что ведет к снижению

рождаемости, большому количеству разводов, аборт, венерических заболеваний, прежде всего СПИД, и других негативных последствий для физического и нравственного здоровья нашей молодежи.

С целью изучения отношения студентов к семье и семейным ценностям в сентябре 2014 года было проведен контент-анализ сочинений студентов 5 курса архитектурного факультета БНТУ. Всего в опросе принял участие 81 человек, среди которых 83% составляют девушки и 17% юноши, при этом 69% из них является незамужними/холостыми, состоят в официальном зарегистрированном браке 4% и находятся в незарегистрированном сожительстве 6%.

В своих сочинениях студентам предлагалось описать своё видение семьи, а также несколько вопросов, главными из которых выступали:

1. Перечислить основные мотивы создания семьи.
2. Раскрыть основные средства поддержания семейного счастья.
3. Указать основные семейные ценности.
4. Описать видение своей будущей семьи.

В ходе проведенного контент-анализа студенческих сочинений были выявлены следующие мотивы создания семьи*: любовь (42%), взаимоотношения, забота друг о друге (40%), продолжение рода, связанное с рождением ребенка или нескольких детей (16%), обретение счастья (11%), уважение к собственной личности со стороны избранника(цы) (10%), верность (9%), принятие ответственности за другого человека (9%), гарант отношений, стабильность и поддержка друг друга (7%), развитие личности друг друга в семье (5%), равный взгляд на вещи и ценности (3%) и страх одиночества (3%).

Таким образом, в качестве ведущего мотива создания семьи студентами были выделены любовь друг к другу (42%). В том числе в качестве лидирующих мотивов чаще всего со стороны девушек высказывался мотив отношения избранника к избраннице, проявления с его стороны заботы о ней (40%).

В качестве менее привлекательных мотивов опрошенными были обозначены равные взгляды на предметы, явления, ценности и избегание страха одиночества (по 3%).

Остается надеется на то, что для большинства студентов ведущим мотивом создания семьи выступит именно любовь, а не влюбленность. При более детальном изучении этого вопроса приходится констатировать, что находясь в состоянии влюбленности, молодые люди не всегда способны четко дифференцировать свое состояние от любви, влюбленности, и любовной зависимости.

Также следует отметить, что для большинства девушек характерно романтическое и порой излишне идеализированное представление о семье. Но встречались сочинения с достаточно прагматичным взглядом на семью,

* Здесь и далее данные приводятся от числа опрошенных студентов.

где союз двух людей рассматривается как своеобразный симбиоз мужчины и женщины (он материально обеспечивает семью, она устраивает домашний уют и т. п.).

На вопрос о том, что необходимо для поддержания семейного счастья ответы респондентов распределились следующим образом: взаимопонимание между супругами (35%), при возникающих проблемах умение пойти на компромисс (32%), уважение друг к другу и остальным родственникам (31%), любовь и доверие между супругами (по 24%), умение быть готовым к диалогу, а также важность проговаривания возникающих проблем (14%), нахождение в семье общих целей (11%), терпение каких-то возможных неудач, а также всего того, что может раздражать друг в друге (10%). Кроме того, со стороны девушек обращено внимание на такое свойство как верность (7%), умение подавлять собственный эгоизм (5%), поддержание или установление семейных традиций (4%) и обеспечение комфорта (3%).

Таким образом, большинство испытуемых в качестве необходимейших средств поддержания семейного счастья выделили взаимопонимание (35%), компромисс (32%) и уважение друг к другу (31%). Это обусловлено тем, что в семейной жизни необходимо уметь приспособиться друг к другу, суметь постараться понять другого человека, поступиться какими-то своими принципами и при этом не утратить уважения друг к другу.

Среди менее отмечаемых средств поддержания семейного счастья можно выделить такие важные качества, как подавление собственного эгоизма (5%), поддержание семейных традиций (4%) и наличие психологического и материального комфорта (3%).

Исходя из полученных данных следует отметить, что студенты в своем большинстве четко осознают, как психологические факторы поддержания семейного счастья, так, к сожалению, пока еще единично, показывают и важность совершения внутренней как психологической, так и духовной работы над собой.

При изучении семейных ценностей ответы респондентов распределились следующим образом: любовь (40%), взаимоотношения (36%), доверие друг к другу, честность (32%), уважение (30%), верность (14%), дети (12%), дружба между супругами (11%), поддержание семейных традиций и обеспечение благополучия и комфорта (по 7%), а также психологическая совместимость супругов (3%).

Таким образом, ведущими семейными ценностями со стороны студентов признаны любовь (40%) и отношения супругов друг к другу (36%), к числу менее предпочитаемых респонденты отнесли психологическую совместимость супругов друг к другу (3%). Следует признать, что для большинства старшекурсников важными выступают ценность состояния, поддержания и продления любви друг к другу, а также осознанная необходимость, прежде всего со стороны женской части опрошенных, поддержания ценности самих отношений друг к другу.

На вопрос по поводу видения своей будущей семьи, ответы студентов распределились следующим образом: это семья в которой, несмотря ни на что, царит любовь (38%), это радость воспитания и пребывания с детьми (31%; девушками чаще указывалась необходимость рождения 2–3-х и более детей), ценность взаимопонимания (25%), поддержка супругами друг друга (14%), развитие, рост личности и уважение друг к другу (11%), супружеское доверие (10%) и равноправие (6%) [1].

Следует констатировать, что непреходящей ценностью в своих будущих/существующих семьях студенты видят любовь и детей. В числе последних позиций в представлениях студентов о семье отводилось место равноправию супругов.

Кроме того, важно отметить, что в студенческой среде, особенно среди старших курсов особый интерес вызывают вопросы правильного построения семейных и межполовых отношений. Студенты все чаще и чаще проявляют интерес к вопросам семьи, необходимости регистрировать, либо не регистрировать свои отношения, поднимают вопросы гендерных различий и важности правильного понимания ценности семейного счастья.

В связи с этим, а также наряду с тем, что в мировом сообществе все больше и больше прослеживаются тенденции к распаду института семьи, где белорусское сообщество не является исключением, нарастает осознанная необходимость введения в вузах целевого курса или факультатива по психологии семейных отношений, построенного на духовно-нравственных ценностях. При правильной постановке курса, соответствующем духовном наполнении дисциплины, когда все чаще и чаще отмечается падение нравственности и отход от традиционных семейных ценностей, занятия по психологии семейных отношений на старших курсах послужат укреплению института семьи, а также принесут столь необходимую стабильность в белорусское общество.

Литература и источники

1. Островский, С. Н. Изучение отношения студентов к семейным ценностям / С. Н. Островский // Современные технологии и образование: проблемы, идеи, перспективы: материалы Международной научно-практической конференции (27–28 ноября 2014 года): В 2 ч. – Ч. 2 / ред. колл.: Б. М. Хрусталева [и др.]. – Минск, 2014. – С. 111–115.

МЕЖКУЛЬТУРНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В КОНТЕКСТЕ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ПОДГОТОВКИ СПЕЦИАЛИСТОВ

М. А. Яниогло

В связи с кардинальными изменениями, происходящими в политической, экономической и духовной жизни нашей страны, общество нуждается в специалистах не только способных к нестандартному,

самостоятельному решению возникающих проблем, но и компетентных в области человеческих отношений. Сегодня социально-экономические преобразования требуют от человека высокого профессионализма, который неразрывно связан с созданием для каждого человека условий для самореализации и самоутверждения как личности. Исходя из этого, воспитательная сущность современного обучения состоит в том, чтобы, развивая умственные силы и способности будущего специалиста, формировать поликультурную личность.

На современном этапе реформирования системы образования и подготовки будущих специалистов заслуживают пристального внимания проблемы, связанные с утверждением в социуме высоких духовных ценностей, с воспитанием у молодежи уважения к богатому наследию и историческим традициям своего и других народов.

Потребность общества и экономики в специалистах, обладающих не только глубокими знаниями, профессиональными навыками, но и определенными личностными качествами влечет изменения в системе образования. Основные направления ее модернизации определены в Кодексе об Образовании Республики Молдова, в котором аргументировано выделено, что одним из национальных приоритетов является образование – основополагающий фактор в устойчивом развитии государства, основанного на знаниях. Государственная политика в области образования обеспечивает: «а) фундаментальное право на образование, необходимое для осуществления других прав человека; б) внедрение основополагающего механизма формирования и развития человеческого капитала; в) реализацию образовательного идеала и образовательных целей, формирование национального сознания и национальной идентичности, продвижение общечеловеческих ценностей и устремлений общества к европейской интеграции» [1, с. 20].

В данном контексте образовательный идеал состоит в формировании и целостном развитии личности в соответствии с культурными, ценностными, социально-экономическими, научными и политическими требованиями демократического общества с целью создания системы ценностей, необходимых для собственного развития, личностной реализации, социальной и профессиональной интеграции в общество, основанное на знаниях, в контексте европейских и общечеловеческих ценностей.

Главная цель образования заключается в формировании и развитии системы компетенций, включающей знания, умения, отношения и ценности, что позволит личности активно участвовать в социальной и экономической жизни общества. В связи с этим развитие и формирование поликультурной личности в системе образования является средством формирования национального самосознания, реализации культурно-языковых интересов, т. к. только высокообразованный человек может быть причастен к исторической и культурной традиции, поскольку он глубже ощущает принадлежность к определенной общности и народу, к этносу, в связи с тем,

что у него сформированы культурные потребности: стремление к нравственности, осознанной деятельности, подлинной красоте и высшим духовным ценностям.

Воспитание на этнопедагогической основе – это целенаправленное восхождение обучающегося к культуре своего народа, этноса, развитие способности жить в современном обществе, зная и помня при этом свои исторические корни, язык, обычаи и традиции, способность сознательно строить свою жизнь в лице достойного члена сообщества как субъекта конкретного этноса и носителя определенной культуры. Сущность и значение этнопедагогического подхода заключается в динамичном формировании, сохранении и передаче научных, культурных ценностей и социального опыта; в удовлетворении и соотнесении образовательных потребностей гражданина и общества; в развитии «национальной культуры, продвижение межкультурного диалога, терпимости, недискриминации и социальной интеграции» [1, с. 20].

Перспективы развития демократического общества определяют ряд важных положений по содержанию воспитания на этнопедагогической основе, в связи с чем отбор содержания воспитания, реализуемого в процессе изучения учебных дисциплин, соответственно обуславливает и содержание учебных планов, куррикулумов университетских курсов, учебников и учебных пособий.

Этнокультурный подход к образованию, реализуемый в соответствии с основными педагогическими принципами природосообразности и культуросообразности, осуществляется через центрирование на обучающемся; межкультурность и гарантирование этнической и культурной идентичности; приобщение воспитуемых к глубокому познанию своего родного языка, истории, литературы как наиболее способствующих возрождению национального самосознания; полное использование национальной культуры как источника формирования национально-ориентированного содержания образования; воспитание чувства патриотизма, преданности и любви к своему народу и родному краю, к стране; воспитание дружеских отношений ко всем народам, расширение знаний о них, их культуре; ориентирование на общечеловеческие, национальные и всеобщие научные ценности.

В процессе профессиональной подготовки в высшей школе студенты первого и второго циклов высшего образования на степень лиценциата и магистра соответствующих наук изучают как фундаментальные, так и специальные дисциплины, в том числе и опциональные, которые, однако, имеют далеко не одинаковое отношение к будущей специальности или специализации, в результате изучения которых формируются профессиональные компетенции в контексте становления специалистов высшей квалификации, ответственных граждан, способных удовлетворять индивидуальные и социальные потребности; помощь в понимании, интерпретации, сохранении, развитии, продвижении и распространении

культурно-исторических ценностей, в духе плюрализма и культурного разнообразия.

Концепция межкультурного диалога является одной из теорий, на базе которой возможен анализ современных тенденций развития педагогики высшей школы, направленной на формирование средств, условий и механизмов самосознания личности [2]. Это связано с тем, что диалог выступает в качестве основной характеристики современной системы образования. В этом контексте межкультурное образование создаёт равные для всех этносов возможности для реализации своих культурных потребностей, приобщающие молодежь к культурным и нравственным ценностям разных народов [3].

С этих позиций становится очевидной ведущая роль фундаментальных и опциональных дисциплин: «Педагогические основы межкультурного общения», «Интеркультурное воспитание», «Воспитание центрированное на ребенке», «Ассертивное общение» и др. в реализации межкультурного образования через полилог/диалог, поиск стратегий предупреждения и разрешения конфликтов, критическое осмысление собственной культуры и традиций, преодоление этноцентрической фиксации, что стимулирует студентов к ассертивному общению, признанию равенства шансов для всех, к сознательному, ответственному поведению, к взаимному обогащению всех этнических культур, составляющих современное общество [4].

Следовательно, диалог между культурами ведет к взаимодействию культурных смыслов, в ходе которого, собственно, и происходит познание чужой и собственной культур, а межкультурное обучение как педагогический подход позволяет обнаружить имеющиеся различия и напряженность в межнациональной среде и обеспечивает возможность осуществлять работу, стремясь к предупреждению или мирному разрешению возможного конфликта. Таким образом, межкультурное обучение направлено на достижение равенства, сотрудничества путем создания ситуаций и концепций контакта и общительности.

Организация межкультурного образования в целом предусматривает реализацию систем и стратегий: межкультурного воспитания и межкультурного преподавания – учения. Межкультурное образование – это процесс, посредством которого возможно добиться успеха в деле сосуществования различных народов. В связи с этим, межкультурное образование не предполагает отказ от ценностей родной культуры, а наоборот, познавая чужую культуру, сравнивая ее со своей, человек более глубоко познает и свою собственную культуру [5].

Следует отметить, что межкультурное образование и обучение возможны при опоре на межкультурное воспитание как на подготовку к жизни в поликультурном обществе, состоящем из людей разных культур, разных национально-культурных установок и ценностных оснований, разной этической модели поведения.

Литература и источники

1. Кодекс Республики Молдова об образовании № 152 от 17 июля 2014 г. // Monitorul Oficial al Republicii Moldova. – 2014 г. – № 319-324.
2. Дмитриев, Г. Д. Многокультурное образование / Г. Д. Дмитриев. – М., 1999.
3. Яниогло, М. А. Диалог культур как средство формирования и развития компетенции межкультурной коммуникации / М. А. Яниогло // Формирование гражданской идентичности личности в условиях поликультурного региона / под ред. И. В. Кожанова. – Чебоксары, 2014. – С. 18–22.
4. Ianioglo, M. Competența de comunicare asertivă – condiție importantă a relaționării și comunicării eficiente / M. Ianioglo // În Revista Univers Pedagogic. – Nr. 2 (38). – 2013. – P. 13–20.
5. Perspectiva axiologică asupra educației în schimbare/aut.: Vl. Pâslaru, T. Callo, N. Silistraru. – Ch.: Print Caro, 2011.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ КОМПЕТЕНТНОСТЬ – СЛЕДСТВИЕ РЕАЛИЗАЦИИ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ ПРОЦЕССОВ

И. О. Яблочникова, С. Л. Яблочников

Целенаправленная деятельность человека в профессиональной сфере требует наличия некоторой совокупности знаний, умений и навыков. Активно используя их в практической деятельности, осваивая многомерную структуру отрасли, постепенно понимая содержание и осознавая конечную цель, человек развивает свои индивидуальные способности. В результате чего, он формируется как профессионал и как личность, при этом, существуя и действуя в условиях, сложившихся в определенный период времени в современном обществе и государстве. Вполне логично утверждать, что способности личности, в том числе и профессиональные, развиваются непосредственно в ходе реализации ею соответствующей деятельности. Непременное условие успешного развития таких способностей – высокий уровень познавательной активности, выполнение постоянной интеллектуальной работы, в первую очередь работы над собой.

Успешное профессиональное обучение и интеллектуальное развитие человека – не только один из важнейших структурных элементов любых видов его деятельности (социальной, учебной, производственной), но и одна из установленных локальных целей, хотя стремление к ее достижению не всегда осознается человеком в полной мере. В научной литературе философы, педагоги, психологи отмечают, что действия по достижению этой цели обусловлены насущной потребностью личности в общении с другими людьми, в обучении и труде. Удовлетворяя эту потребность, личность познает окружающий мир и оценивает свое место в нем, осваивает новые виды деятельности, планирует, структурирует и обдумывает свои действия, а также получает, запоминает и анализирует необходимую для реализации всего перечисленного информацию.

Целенаправленное развитие интеллектуальных способностей человека – отдельный специфический вид его осознанной деятельности, имеющей информационный характер. Интеллект – способность человека определенным образом действовать, рационально мыслить и успешно достигать намеченных результатов. Он необходим ему для адаптации в условиях агрессивной окружающей среды, для преодоления трудностей и препятствий, возникающих при выполнении практических заданий в профессиональной сфере. По мнению педагогов и психологов, ведущую роль в интеллектуальном развитии обучающихся, в формировании их способности к усвоению профессиональных знаний играет синтез оптимальной структуры и содержания процесса обучения. Но они, в свою очередь, являются продуктом интеллектуальной деятельности иной категории людей – преподавателей, исследователей, методистов. Способности этой категории людей к реализации продуктивных действий по достижению образовательной цели – также логичное следствие успешного осуществления организованного процесса обучения.

Венец этого процесса – выделение из числа обучающихся некоторой совокупности – будущих ученых, исследователей, которые, в свою очередь, способны не только познать теоретические основы и успешно освоить содержание профессиональной деятельности, но и анализировать такую деятельность; структурировать ее и активно развивать; адекватно оценивать эффективность существующих методов и средств реализации обучения профессиональным знаниям, умениям и навыкам; разрабатывать новые и совершенствовать используемые ныне методики и технологии обучения следующих поколений профессионалов; создавать условия для осуществления непрерывного прогресса. В данном случае проявляется непрерывность, взаимная связь и развитие процессов в сфере образования и науки как разновидностей интеллектуального процесса.

С учетом этого есть смысл говорить о достаточно важном свойстве интеллектуальных процессов – их непрерывности, а также об их адекватном отражении в образовании, воспитании и науке. По нашему мнению, наличие указанных свойств таких процессов обеспечивает прогресс человечества во всех сферах деятельности (социальной, финансовой, экономической, производственной, технологической, научной, педагогической). В свою очередь развитие общества и совокупности социально-экономических отношений в нем, несомненно, предопределяет необходимость непрерывного развития отдельных личностей, в частности, за счет обучения. При этом формируются и совершенствуются основы для следующих видов деятельности: адекватное восприятие на научной основе совокупности событий, явлений и объектов определенной отрасли знаний; заострение внимания на нюансах, отдельных проявлениях законов и закономерностей в содержании реализуемых явлений и процессов; память (анализ, сепарирование и сохранение информации, необходимой для осуществления профессиональной деятельности); интеллект, мышление и речь (правильное

и научное понимание, трактовка отдельных событий, их совокупности и последовательности; системный анализ и обобщение информации о происходящем; осознанное и адекватное употребление в устной и письменной речи соответствующих понятий), которые являются обязательными предпосылками осуществления познавательной деятельности.

В профессиональной педагогике определяется совокупность актуальных компетентностей (способность успешно осуществлять определенный вид деятельности или работу) и наличие достаточного объема знаний для высказывания вполне обоснованного суждения по какому-либо вопросу в данной сфере. Понятие «компетентность» («профессиональная компетентность») связано с образовательным процессом, поскольку обращено к оценке реальных способностей человека и его знаний, связанных с готовностью вырабатывать и принимать эффективные решения в предметной области. Это, в некотором роде, психологическая характеристика. Так трактует понятие «компетентность» Дж. Равен, выделяющий в ее структуре следующие элементы: когнитивный, аффективный, волевой, навыки, опыт. Иные исследователи включают в ее внутреннюю многомерную структуру знания, познавательные и практические умения и навыки, отношение, ценности и этические нормы, мотивацию.

В. Болотов, А. Хуторской, В. Сериков пишут о мотивационном, деятельностном, аксиологическом элементах компетентности. А Ю. Татур говорит о проявлении на практике желания реализовать свой потенциал для успешной творческой деятельности в профессиональной и социальной сферах, обращая внимание на такие аспекты формирования компетентности: мотивационный, когнитивный, поведенческий, ценностно-смысловой, эмоционально-волевою регуляцией некоторого процесса и соответствующего результата. Также исследователи разделяют компетенции на универсальные и предметные, тем самым существенно сужая их палитру. Аналогично действуют те, кто формирует учебные программы по специальностям (их группам) или направлениям профессиональной подготовки в вузах. Руководствуясь такой классификацией, они искусственно объединяют в очень условные группы учебные предметы, изучение которых формирует, по их мнению, отдельные виды компетенций. Мы считаем такой подход ошибочным. Интеллектуальный процесс – многомерен, динамичен, сложен. Его составляющие сильно переплетены, структурированы и взаимосвязаны, а отдельные компетенции формируются вследствие реализации образовательного процесса в целом.

В научно-методических публикациях высказываются предложения о необходимости смещения акцентов в сторону прикладных аспектов образовательного процесса. Однако подобные призывы игнорируют следующее: чтобы успешно применять знания, в первую очередь, нужно их иметь. Не любые знания применимы в практике, а лишь те, которые отвечают

требованиям обобщенности, структурированности, вариативности и носят научный характер. А для их формирования необходим большой период обучения. При этом знания – это не просто систематизированная обобщенная информация в определенном учебной программой объеме. Обязательно нужно обеспечить разнообразие типов освоенных будущим специалистом знаний (декларативных, процедурных, метакогнитивных, неявных) в их взаимной увязке. Они должны быть сформированы так, чтобы можно было оперативно, результативно и эффективно действовать в данной профессиональной ситуации.

Применение знаний предполагает понимание ситуации и готовность к принятию управленческих решений. Последнее – следствие не только наличия знаний, но и соответствующих интеллектуальных и профессиональных способностей человека. Поэтому компетентность (в т. ч. профессиональная) – это характеристика индивидуальных, сформированных вследствие обучения, интеллектуальных ресурсов личности, предполагающая высокий уровень усвоения различных знаний; некоторую результативность формирования совокупности качеств мышления; мотивацию к профессиональной (социальной) деятельности; готовность принимать решения в соответствующих ситуациях с учетом сформированной в обществе системы ценностей. О специфических (профессиональных и отраслевых) компетенциях можно говорить лишь применительно к определенному уровню общей компетентности.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИНКУЛЬТУРАЦИИ ЛИЧНОСТИ В УСЛОВИЯХ МЕДИАПРОСТРАНСТВА РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ

Т. М. Смоликова

Анализ инкультурации и адаптация личности в современных условиях через взаимосвязь процессов и механизмов медиапространства и информационного общества как ступени развития современной цивилизации, характеризуется увеличением и изменением роли информации, технологий и знаний в жизни белорусского общества. В научной литературе существует несколько терминов, используемых для характеристики процессов освоения личностью социокультурного опыта того или иного общества. Это — «инкультурация», «аккультурация» и «интернализация» («интериоризация»). Первый из них указывает на «процесс, в ходе которого индивид осваивает традиционные способы мышления и действий, характерные для культуры, к которой он принадлежит» [1]. Второй – на процесс взаимообогащения двух и более культур, в результате которого происходит изменение (трансформация) базовой культуры. Третий термин означает перенос «внешних» форм опыта во «внутренний» мир личности.

В широком смысле для описания процессов социально-

адаптационного характера, фиксирующих изменение в жизни «социально зрелого» («взрослого») человека – носителя сформированных личностных структур, в американской культурной антропологии были предложены термины «культурализация» (К. Клакхон) и «инкультурация» (М. Херсковиц).

Инкультурацию можно определить как процесс придания личности общей культурной компетентности по отношению к стандартам того общества, в котором она живет. Сюда входит освоение системы ценностных ориентаций и предпочтений, этические нормы поведения, подходы к различным явлениям и событиям, знакомство с основами социально-политического устройства, познание национальных и сословных традиций, господствующая мораль, нравственность, мировоззрение, обычаи, обряды, знакомство с господствующей модой, стилем, символами, регалиями, современными интеллектуальными и эстетическими течениями, политической и культурной историей данного народа, основными символами национального достоинства, гордости и т. д. [2].

С появлением новых технологий – медийных и цифровых конвергенций, благодаря объединению дискретных разновидностей СМИ, медиаиндустрии и медиаконтента, послуживших катализатором появления новых видов труда, отдыха, развлечений, новых форм коммуникационной связи, знаний и образования, – стремительно распространяются глобальные компьютерные системы, формируются новые паттерны культуры.

Динамика изменений современной действительности такова, что общество едва успевает фиксировать те социальные сдвиги, которые влекут за собой глубинные трансформации в сознании личности. Произошли качественные изменения в социокультурной интеграции личности и общества. Процесс инкультурации стал развиваться в межкультурном взаимодействии традиционной и «новой» культуры.

Инкультурация личности, профессиональное и личностное становление стало активно включать в свою жизнедеятельность высокотехнологичные средства (медиасредства), т. е. конвергентные устройства с необходимым инструментарием для постановки и решения задач в области создания, воспроизведения, копирования, тиражирования, хранения, распространения, восприятия информации и обмена ее между субъектом и объектом [3, с. 105].

Медиасредства как инструменты жизнедеятельности личности трансформировали предметно-символьную среду, ценностно-смысловые ориентиры, общественные идеалы, творческую деятельность, адаптивное поведение, систему коллективного знания, ментальные структуры, коммуникативные системы и способы передачи и распространения социокультурной информации. Новые информационные и телекоммуникационные технологии обеспечили более легкий доступ к информации. Ошеломляющим результатом медиапространства на рубеже веков стал объем накопления и скорость распространения знаний. В

современных условиях можно говорить о возникновении новой отрасли производства – производства знаний, идей, открытий. Но вместе с тем, существует угроза подмены социальных и духовных ценностей синтетическими, полностью зависящими от мировоззренческих установок аудиовизуальной продукции, и создание «медиаиллюзий» в отрыве от реального мира.

Современное медиапространство породило новые формы общения: мобильную (сотовую), виртуальную (сетевую, блогговую) связи. Характерной чертой интернет-общения стало стремление сократить и упростить мысль, что привело к примитивному оскудению, стихийности и лавинообразности словообразования, порождению эрц (эрзац) – языка. В таком языке превалируют шаблонность, условность мысли, он насыщен новыми терминами и культурными ограничителями, словами-гибридами и специфическими интернет-символами (смайликами, эмоджиками, такими терминами как «модератор», «спам», «флуд», «хакер» и т. д.).

Однако современное медиапространство и процессы информатизации общества трансформируют не только сознание и поведение личности, но и культурные, мировоззренческие ориентиры личности, порождают новые механизмы инкультурации.

Например, одним из используемых таких механизмов можно назвать *иммерсию* (от позднелатинского *immersio* – погружение), часто используемое в виртуальном пространстве. *Трансмедиа* – сложное единство множества медийных форматов, образующих единую тематическую «вселенную», способную трансформировать формы общения и мышления.

Интерактивность как механизм инкультурации, в котором происходит взаимодействие личности с медиапространством, и режим обратной связи в этом взаимодействии имеет ключевое значение. Благодаря интерактивности личность использует способы самовыражения и активно влияет на содержимое и направленность процессов медиапространства, она знакомится и изучает новые возможности медиа, свободно высказывает свое мнение, предлагая участие в диалоге.

К одному из пространственных механизмов инкультурации можно отнести *«Географию коммуникаций»* – понятие, предполагающее перемещение и сжатие пространства-времени, при котором возможно осуществлять коммуникации, путешествовать, посещать интернет-библиотеки, музеи, работать, не выходя из дома.

Мобильность – механизм инкультурации, осуществляемый с помощью портативных и многофункциональных медиасредств. В мобильности заложена способность быстрой ориентации в пространстве, «фрагментальную коммуникацию», посредством которых личность приобретает опыт индивидуального и социального восприятия времени и пространства.

Один из наиболее сложных, «психозависимых» и мало изученных для личности механизмов инкультурации – *визуализация* (от лат. *visualis* –

зрительный) – базовый модус существования медиапространства, культуры повседневности, общим принципом структурирования ее артефактов. В современной науке и технике визуализация — неотъемлемый элемент обработки сложной информации о пространственном строении объектов [4].

Таким образом, инкультурация личности в условиях современного медиапространства Республики Беларусь характеризуется активным участием Республики Беларусь в мировом глобальном интегрированном пространстве медиа. Современное медиапространство привносит в бытие личности как позитивные, так и негативные моменты, ориентировано на всеобъемлющую информатизацию, предоставление широкого спектра информационного взаимодействия и услуг. Медиаконвергентные технологии обогащают культурную среду, трансформируя ценностно-смысловые ориентиры, деятельность человека, систему коллективного знания, ментальные структуры, коммуникативные системы и способы передачи социокультурной информации. Процесс инкультурации личности в современных условиях подвержен и деструктивным влияниям, вызванными возможностью отрыва от реального мира, созданием «медиаиллюзий», модификацией моделей человеческого общения в сторону его обеднения, возникновением текстов на основе «эрзац»-языка.

Литература и источники

1. Резник, Ю. М. Человек и общество (опыт комплексного изучения) / Ю. М. Резник // Личность. Культура. Общество. [Электронный ресурс]. – 2000. – Т. 2. – Вып. 4(6). – Режим доступа: http://www.reznik-um.ru/lko/jur_reznik_2_3_00.htm. – Дата доступа: 18.01.2015.
2. Терещенко, О. В. Инкультурация / О. В. Терещенко // Социология. Энцикл. / сост. А. А. Грицанов, [и др.]. – Минск, 2003.
3. Смоликова, Т. М. Развитие личности в контексте медиаконвергентных трансформаций / Т.М. Смоликова // Вестник ПГУ. – 2013. – № 15, серия Е. Пед. науки. – 2013. – С. 103–107.
4. Визуализация // Википедия (энциклопедия) [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%92%D0%B8%D0%B7%D1%83%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B7%D0%B0%D1%86%D0%B8%D1%8F>. – Дата доступа: 22.02.2015.

ФОРМИРОВАНИЕ ДУХОВНОСТИ ЛИЧНОСТИ ПОСРЕДСТВОМ ИЗУЧЕНИЯ ЖИТИЙНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

О. Л. Сташкевич

Житийная, другими словами агиографическая, литература посвящена жизнеописанию святых, их подвигам и благодеяниям. Целью такой литературы является прославление памяти канонизированных христианской церковью. Не только для верующего человека житийная литература является

важным видом чтения. Для всякого человека, интересующегося литературным, философским, историческим наследием своей страны, освоение подобного жанра станет бесценным опытом. Изучение житийной литературы может положительно повлиять на формирование духовности личности.

Духовность считается важнейшей, базисной характеристикой личности. Духовность определяется как высшее состояние сознания человека, характеризующееся ориентацией на общезначимые ценности. В ней интегрируются нравственные и психологические начала (чувства, эмоции) и волевые устремления (идеи, идеалы).

Известно, что для духовного и физического здоровья детей и молодежи необходим высокий нравственный идеал, образец для подражания. По мнению С. Т. Погорелова, «самое важное заключается в том, что противостоять идеологии общества потребления светские идеалы недавнего прошлого, обыденные нравственные нормы оказываются не в состоянии» [2]. Им на помощь должны прийти духовные идеалы, в воспитательную практику необходимо вернуть положительный образ героя.

В настоящее время само понятие «герой» обесценилось. В своем прямом энциклопедическом значении: герой – человек, совершивший подвиг, проявивший мужество, стойкость и готовность к самопожертвованию, используется крайне редко, употребляясь в переносном смысле: герой – человек, привлекающий к себе всеобщее внимание, вызывающий интерес. Вместо человека доблестного, храброго, героями называют участников криминальных событий, селебрити, скандальных, эпатажных персон.

Для сохранения национального самосознания, национальной гордости подрастающее поколение необходимо воспитывать на образцах подлинных героев. Преподобная Евфросиния Полоцкая, Благоверный князь Борис Юрьевич, Туровский и Пинский, Святитель Кирилл, епископ Туровский, Святитель Симеон, епископ Полоцкий, Праведная София, княгиня Слуцкая – это яркая часть святых нашей земли, жизненный путь которых стал подлинным подвигом.

В агиографических памятниках литературы можно обнаружить представления об идеальной модели личности. Жития святых составлялись для превозношения духовного подвига и доблести; аскетическая, героическая жизнь святого, зачастую наполненная невыносимыми страданиями за веру и за Отечество, изображалась не просто как жизнь человека, пусть даже величайшего для своего времени, а как святое житие. Если в биографической повести герой тесно связан со средой, прослеживается рост и становление его характера, то в житиях личность предстает как сформировавшаяся еще с момента рождения: «здесь действует общий закон агиографического стиля, подобный закону иконописи: он требует подчинения частного общему: растворения человеческого лица в небесном прославленном лике» [3, с. 31]. Герои житий воплощают собой

высший нравственный идеал.

К сожалению, агиографическая литература мало доступна современным учащимся. Являясь памятниками литературы, жития издаются в основном репринтом, часто на церковнославянском языке, поэтому их восприятие нередко затруднено. Еще в середине XIX века по этому поводу писал В. Г. Белинский: «Славянские и вообще старинные книги могут быть предметом изучения, но отнюдь не наслаждения; ими могут заниматься только ученые люди, а не общество» [1]. Конечно, есть множество изданий, адаптированных для чтения в младшем школьном возрасте, для взрослых воцерковленных читателей, для литературоведов и историков, но, по-нашему мнению, не достает литературы для молодежи, с пояснениями и комментариями. Ведь образ святого возможно раскрыть как образ духовного подвига и способности противостоять миру; как пример скромности и терпеливости, верности избранному пути. Смирение же необходимо демонстрировать не как показатель слабости, а как проявление высочайшей нравственной силы человека. Только в таком качестве могут заинтересовать учащихся образы святых, их жизнеописание.

Обращение к памятникам житийной литературы наполнит содержание современного гуманитарного образования и духовно-нравственного воспитания философской, исторической и литературоведческой составляющими, поможет постичь глубину отечественной культуры, выработать вдумчивое отношение к произведениям искусства слова, будет способствовать формированию нравственного и эстетического восприятия.

Литература и источники

1. Белинский, В. Г. Сто русских литераторов. Том второй / В. Г. Белинский. [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2778475. – Дата доступа: 16.07.2015.
2. Погорелов, С. Т. Образы святых в духовно-нравственном воспитании современных школьников / С. Т. Погорелов // ШСимеоновские образовательные чтения [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.prosvetcentr.ru/Ask_to/article/articl.php?id_site=1&id_article=110&id_page=30. – Дата доступа: 10.04.2015
3. Федотов, Г. П. Святые Древней Руси / Г. П. Федотов. – Москва, 1991.

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ ХРИСТИАНСКИХ ЦЕННОСТЕЙ В СРЕДНЕМ ОБРАЗОВАНИИ НАЧАЛА XX ВЕКА

М. Ф. Пухальская

Христианские ценности выступали ведущими в самосознании восточноевропейских народов на протяжении последнего тысячелетия и являлись основой белорусского образования в дореволюционный период XX-го века. Между тем, их актуализация в образовательной практике

происходила в определенных, конкретных историко-социальных условиях, что повлияло на развитие разных направлений в теории педагогики в начале XX-го века, определяющих концептуальные подходы актуализации христианских ценностей в образовании прошлого века.

Некоторые из первоисточников на постсоветском пространстве Беларуси анализируются впервые. Впервые в Беларуси рассматриваются идеи П. Ф. Каптерева о значении христианства в воспитании детей, анализируются работы М. М. Рубенштейна о двух подходах к религиозному воспитанию; выявляется роль религиозных чувств в нравственном развитии личности по К. Н. Вентцелю и пр. По сути дела, представлена педагогическая теоретическая концепция актуализации христианских ценностей в теории и практике образования начала XX-го века России и Беларуси, которая позволила автору выделить и обосновать два подхода.

Таким образом, анализ концептуальных идей теории педагогики и теории воспитания Беларуси начала XX-го века позволил разработать педагогическую концепцию христианских ценностей в среднем образовании начала XX-го века. Концепция представлена:

1. Положением христианской антропологии о духовно-нравственном развитии и воспитании личности на основе христианской религии, о боговдохновенной природе человека, видении смысла педагогических усилий о приобщении человека к Богу (по П. А. Гагаеву) (И. А. Ильин, Н. О. Лосский, Г. В. Флоровский, В. В. Зеньковский и др.) (на осн. ист.: [1] [2]).

2. Идеями об отождествлении общечеловеческих и христианских ценностей (И. А. Ильин, П. Ф. Каптерев и др.); о христианских ценностях как основе общечеловеческих (С. И. Гессен) (на осн. ист.: [1] [2]).

3. Положением о религиозном чувстве как высшем нравственном чувстве, которое приводит в действие нравственные добродетели междисциплинарной теории К. Н. Вентцеля о нравственном развитии личности (на осн. ист.: [3] [4]).

4. Идеей П. Ф. Каптерева о христианской педагогике в странах, принявших христианство, начиная с эпохи Средневековья, о христианском мировоззрении как основном базисе педагогики в странах, принявших христианство. В основе теории педагогики лежат: христианское учение, учения классиков педагогики и жизненная практика (по П. Ф. Каптереву) (на осн. ист.: [5]).

5. Двумя направлениями в христианской педагогике, выделенными П. Ф. Каптеревым и названными и систематизированными нами: богословское (П. Ф. Каптерев) и научно-ориентированное на основе мирового опыта и христианского мировоззрения (по П. Ф. Каптереву «основанное на науке и мышлении, общечеловеческого характера на основе христианской религии»). Два направления в педагогике, по мнению П. Ф. Каптерева, являлись основной теорией воспитания в начале XX-го века (на осн. ист.: [6]).

6. Идеей П. Ф. Каптерева о распространении христианских

педагогических идей, которые под воздействием местной культуры, преломляясь в практике, искажались. Мы их обобщаем как: равноценность человеческой личности; ценность жизни ребенка; право ребенка на обеспечение и заботу взрослых; возвышение и бережное отношение к женщине; значимость отношений в семье; нежность, преданность и искренность человеческих отношений; признание достоинств женщины, в том числе и в воспитании ребенка; гуманное отношение к детям, их нуждам и страданиям и пр. (на осн. ист.: [5]).

Впоследствии данные идеи стали основополагающими идеями гуманной и гуманистической педагогики.

7. Историко-педагогическая теория П. Ф. Каптерева о трех больших периодах в развитии истории педагогики: церковной педагогики, государственной педагогики и общественной педагогики (на осн. мат.: [6; 7]). В зависимости от степени влияния и взаимодействия четырех социальных институтов: религии, государства, образования и общественной мысли (общества), причем к представителям общественности ученый относит и ученых. В начале XX-го века, по мнению педагога, педагогика имеет общественный характер (на осн. мат.: [6; 7]).

8. Двумя подходами к религиозному воспитанию в средних учреждениях образования, которые выдвигал и обосновывал в духе П. Ф. Каптерева М. М. Рубинштейн: исторический (включал общечеловеческий опыт на основе идей добра, любви и красоты христианской религии) (М. М. Рубинштейн) и догматический (включал изучение церковных обрядов и церковных догм) [8]). Мы их называем как традиционный подход воспитания религиозного чувства (К. Н. Вентцель, М. М. Рубинштейн, Е. Лозинский и др.) (на осн. ист. [4] [8] [9]).

Проведенный анализ позволил нам вычлениить и обосновать два концептуальных подхода актуализации христианских ценностей в воспитании личности учащегося Беларуси XX-го века. Мы формулируем их как догматизированный церковно-ориентированный и антропологический христианско-этический.

Литература и источники

1. Гагаев, П. А. Культурно-исторический аспект развития отечественных философско-педагогических учений XVIII–XX веков: автореф. дисс. ... докт. пед. наук / П. А. Гагаев. – Волгоград, 2000.
2. История педагогики и образования. От зарождения воспитания в первобытном обществе до конца XX-го века / Под редакцией академика РАО А. И. Пискунова. – 2-ое изд., исправленное и дополненное. – М., 2001.
3. Вентцель, К. Н. Общий очерк учения о нравственности / К. Н. Вентцель // Вестник воспитания. – 1902. – №8. – С. 1–31.
4. Вентцель, К. Н. Общий очерк учения о нравственности / К. Н. Вентцель // Вестник воспитания. – 1902. – № 9. – С. 73–95.
5. Каптерев, П. Ф. Значение христианства в постановке первоначального воспитания и христианские теории / П. Ф. Каптерев. – СПб, 1905.

6. Каптерев, П. Ф. Новая русская педагогика, ее главнейшие идеи, направления и деятели / П. Ф. Каптерев / изд. 2-ое, дополн. – СПб., 1914.
7. Каптерев, П. Ф. История русской педагогики / П. Ф. Каптерев. – СПб., 1915.
8. Рубинштейн, М. М. Религиозное воспитание / М. М. Рубинштейн // Вестник воспитания. – 1913. – № 1. – С. 75–123.
9. Лозинский, Е. Нравственное начало в жизни и воспитании ребенка / Е. Лозинский // Вестник воспитания. – 1910. – № 2. – С. 1–32.

ПРАВОСЛАЎНАЯ АСВЕТА Ё ЗАХОДНЯЙ БЕЛАРУСІ НА ПРЫКЛАДЗЕ СТАНУ ЗАКОНАВУЧЫЦЕЛЬСКОЙ СПРАВЫ (1921–1939 гг.)

Г. А. Астрога

У выніку аднаўлення ў 1918 г. польскай дзяржаўнасці і падпісання Рыжскага міру ў 1921 г. заходнебеларускія тэрыторыі адышлі да новай краіны, II Рэчы Паспалітай. Амаль трохмільённая паства апынулася у новых дзяржаўна-канфесійных умовах. Паводле арт. 120 Канстытуцыі Польскай Рэспублікі ад 17 сакавіка 1921 г. у кожнай навучальнай установе, якую наведваюць дзеці не старэй за 18 гадоў, выкладанне рэлігіі абвешчалася абавязковым [1, с. 32]. Гэтая пастанова таксама замацоўвалася адной з нормаў «Часовых Палажэнняў аб адносінах Урада да Праваслаўнай Царквы у Польшчы» ад 1922 г., паводле якой выкладанне рэлігіі ў школах для ўсіх праваслаўных вучняў з’яўлялася абавязковым [2, арк. 17]. Але напачатку існавання II Рэчы Паспалітай, з-за недастатковай яшчэ прававой урэгуляванасці становішча Праваслаўнай Царквы Закон Божы выкладаўся не паўсюль, а ў асноўным толькі ў гарадах ці буйных мястэчках так званых “усходніх ускраін”. Дзякуючы рэгулярным зваротам Св. Сінода ў Міністэрства веравызнанняў і народнай асветы паступова сітуацыя мянялася ў лепшы бок. Як узгадваў Архіепіскап Алексій: «Так, уже в середине 1923 года Св. Синод рассуждал об упорядочении преподавания Закона Божия в народных школах и входил с представлением в Министерство Исповеданий и Народного Просвещения об установлении и соблюдении в деле православного законоучительства тех положений, которые содержались в 8485 ст. Свода Законов и во многих определениях Всероссийского Святейшего Синода от 1873 и 1906 гг. Надо заметить, что это представление Св. Синода было уважено Министерством» [3, с. 55–56]. Такім чынам, пачалося афармленне арганізацыйных асноў сістэмы законавучыцельскай справы.

Паводле дамоўленасці паміж урадам і Царквою, вышэйшае назіранне за выкладаннем Закона Божага належала Епархіяльнаму Архіярэю ў яго Епархіі. Усе прыходскія святары абавязкова з’яўляліся законавучыцелямі ў школах сваіх прыходаў, а там, дзе школаў было шмат і святар быў не ў стане паўсюль выкладаць, гэтая справа даручалася ці настаўніку школы, які быў

праваслаўнага веравызнання, ці яшчэ некаму з прыхода. Напрыклад, у пачатковых школах дазвалялася выкладанне рэлігіі псаломшчыкамі. Але ў любым выпадку, прызначэнне на пасаду заканаучыцеля адбывалася толькі з дазволу школьнага інспектара. Пасля таго як у 1923 г. у Пачаяве адбыўся першы заканаучыцельскі з'езд, ствараецца Сінадальны Вучэбны Камітэт. На гэты орган было ўскладзена кіраванне ўсімі справамі духоўна-навучальных устаноў Праваслаўнай Мітраполіі ў Польшчы, а таксама апекаванне справамі рэлігійнай асветы і выхавання дзяцей у пачатковых і сярэдніх свецкіх школах [3, с. 56]. З гэтага часу пачынаюць рэгулярна праводзіцца Мітрапалітальныя заканаучыцельскія курсы і канферэнцыі, на якія ў якасці слухачоў прыбывалі айцы-заканаучыцелі пачатковых і сярэдніх школ з усіх епархій Мітраполіі. Кожны заканаучыцель быў абавязаны рэгулярна за кожны навучальны год дасылаць у сваю Духоўную Кансісторыю рапарт аб сваёй працы, у якім звычайна адлюстроўваў настрой вучняў, стаўленне школьнага кіраўніцтва і мясцовых улад да яго выкладчыцкай дзейнасці, а таксама тыя набыткі, недахопы і праблемы, якія узніклі пад час выкладання. Падобныя рапартаў, безумоўна, прыносілі сваю карысць, паколькі адлюстроўвалі рэальную карціну рэлігійнага жыцця народа, і ніколі не мелі фармальнага характару. У сваю чаргу, архіепіскапы павінны былі штогод дасылаць Мітрапаліту справаздачы аб тым, як адбываецца выкладанне Закона Божага ў давераных ім епархіяў.

Паралельна з дзейнасцю царкоўных улад, дзяржаўная ўлада ў асобе Міністэрства веравызнанняў і народнай асветы (MWRiOP) рэгулярна ўносіла карэктывы ў справу выкладання рэлігіі ў навучальных установах. Так, паводле загаду ад 1927 г. Закон Божы павінен быў выкладацца два разы на тыдзень, калі агульны лік праваслаўных вучняў быў ня менш за 12 чалавек, калі іх лік быў меншы за 12, тады яны павінны былі злучацца ў гурткі разам з вучнямі іншых сярэдніх школ. Пры значнай колькасці вучняў яны павінны былі разбівацца па класам і ўзросту. У атэстатах выпускнікоў абавязкова значыліся адзнакі па Закону Божаму (Навука рэлігія). Калі ў нейкай са школ гэтая дысцыпліна не выкладалася, школьныя ўлады мелі права патрабаваць ад бацькоў вучняў адпаведнага пасведчання аб навучанні рэлігіі ў хатніх умовах, дома.

Безумоўна, для вядзення нармальнага навучальнага працэса неабходна было забяспечыць вучняў і выкладчыкаў патрэбнай літаратурай. Гэтае пытанне стаяла надзвычай востра. Як заўважалі айцы-заканаучыцелі ў сваіх рапартах: «Без учебников и умения читать на родном языке, исключительно только заучиванием по памяти-эта программа может проходиться только в минимуме. Вот почему многие законоучители ограничивают преподавание Закона Божия только изучением молитв, тропарей двенадцятих праздников и совершенно кратким сведениями из истории Ветхаго и Новаго Заветов» [4, арк. 47аб.]. Для забеспячэння навучальнымі дапаможнікамі пры Св. Синодзе існавала «Бюро Печати», якое праз Сінадальную Тыпаграфію ў Варшаве пачало выдаваць падручнікі па Закону Божаму. Напрыклад, у 1928 г. пералік

такіх выданняў даходзіў да дзевяці. Сярод іх былі выдадзены падручнікі па Закону Божаму для I класа, для II класа, для IV і V класаў, Катэхізісы для V і VI класаў, Кароткая гісторыя Праваслаўнай Царквы для VII класа, Русско-Славянскі Букварь і Первое Наставление в Законе Божию. Паказальна, што на 1939 г. гэты спіс быў ужо значна пашыраны і прадстаўлены дапаможнікамі не толькі на рускай мове (15 выданняў), але і на ўкраінскай (9 выданняў), польскай (6 выданняў), чэшскай (2 выданні), беларускай (фігуруюць у спісе 2 выданні): Беларуска-Славянскі Лемантар (Буквар) і Першая Навука Закона Божага, С. Паўловіч, а таксама Сьвяшчэнная Гісторыя Новага Завету, таксама пад рэд. С. Паўловіча [5, с. 4], якія выйшлі не ў апошнюю чаргу дзякуючы ўздзеянню на Мітрапаліта беларускай царкоўнай грамадскасці, які ўхваліў стварэнне пры Св. Синодзе Беларускай Камісіі па выданні падручнікаў па рэлігіі на беларускай мове. Акрамя пералічаных выданняў выкладчыкі часта карысталіся і дадатковымі матэрыяламі, напрыклад «Записками по Православно-Христианскому Нравоучению», якія рэгулярна друкавалі на сваіх старонках праваслаўнае перыядычнае выданне «Воскресное Чтение». Яно ж вяло пастаянную рубрыку «Страница законоучителя», у якой змяшчаліся артыкулы вядомых святароў, багасловаў ды іншыя карысныя матэрыялы.

Умовы, у якіх вялі сваю працу святары-законавучыцелі, вельмі часта былі складанымі і маральна, і матэрыяльна. Законавучыцель амаль заўсёды знаходзіўся ў залежнасці ад прыхільнасці школьнага кіраўніцтва, якое за спазнення на ўрок нават на некалькі хвілін магло не залічыць гэты занятак і не дазволіць яго правесці. Многія святары дабіраліся да школы пешшу, бо не мелі ўласнага транспарту і з-за гэтай акалічнасці маглі спазніцца на ўрок. Як узгадвалася ў адной са справаздач да Мітрапаліта: «Священник, который не имея собственной лошади и не имея средств нанимать подводы, а крестьяне не дают, хотя и обязаны, в прошлом учебном году сделал пешком при посещении школы более 1000 верст» [4, с. 47]. У 30-я гады ў рэлігійным жыцці Заходняй Беларусі ўсё мацней адчуваліся наступствы разгорнутага працэсу паланізацыі Праваслаўнай Царквы. Усё часцей выкладанне Закона Божага вялося на польскай мове, як быццам па прычыне «незразумелай» царкоўнаславянскай мовы для вучняў, у цэрквах усё часцей можна было пачуць службы і пропаведзі на польскай мове, разгортваецца папулярызацыя канцэпцыі так званых «праваслаўных палякаў».

Падсумоўваючы, варта адзначыць той факт, што Праваслаўная Царква, апынуўшыся ў новых палітычных умовах, здолела арганізаваць такія стасункі з польскімі ўладамі, якія дазволілі ёй наладзіць працу рэлігійнай асветы ў школе, нават нягледзячы на далейшую няўхільную «паланізатарскую» палітыку ўрада.

Літаратура і крыніцы

1. Dziennik Urzędowy. MWR i OP. – 1927 r. – Nr. 2.
2. AAN, MWR i OP. – Спр. 991

3. Архієпископ Алексій. Къ исторіи Православной Цервки въ Польше за десятилетіе перебуванія во главе ея Блаженныйшаго Митрополита Діонісія (1923–1933). – Варшава, 1933. На правах рукописи.
4. ДАБВ. – Фонд 2059. – Воп. 1. – Спр. 2973.
5. Воскресное чтение. – 1939. – № 6.

Раздел 3. ХРИСТИАНСТВО И РАЗВИТИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

3.1 Роль христианства в формировании философского и культурного наследия Беларуси

УПЛЫЎ ДУХОЎНАЙ СПАДЧЫНЫ КІЕЎСКОЙ РУСІ НА ФАРМАВАННЕ ФІЛАСОФСКОЙ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСІ ЭПОХІ СЯРЭДНЯВЕЧЧА

В. Б. Евароўскі

У эпоху Сярэднявечча ў нашым рэгіёне Паўночна-Усходняй Еўропы рабіліся першыя спробы тэарэтычнага асэнсавання мікра- і макракосма, складаліся асноўныя паняцці, катэгорыі, сімвалы і метафары, што звязана з распаўсюджваннем пісьменнасці ва ўсход ніх славян, росквітам духоўнай культуры, эстэтызацыяй разумовай дзейнасці, фарміраваннем своеасаблівай гістарыясофіі. Пры разглядзе форм, у якіх жыве чалавечая думка, і іх суадносін з ідэальным светам мы бачым, што філасофскія праявы свету і чалавека, спекулятыўныя ўяўленні аб існым, належным і магчымым уплечены амаль ва ўсе феномены культуры. Таму яны і з'яўляюцца аб'ектам нашай уласна філасофскай рэфлексіі, якая рэканструіруе і экспліцыруе (згодна са сваімі ўласнымі правіламі) прысутнасць гэтых філасофскіх сэнсаў, вобразаў і ўяўленняў. Іх эксплікацыя дазваляе пабудаваць адзіную філасофскую «матрыцу» сукупнасці розных культурных феноменаў той або іншай эпохі [1] [2].

Кіеўская Русь у шэрагу культур, якія спрычыніліся да паўстання беларускай сацыякультурнай прасторы, стаіць першай. Яна традыцыйна разглядаецца як своеасаблівая агульная духоўная спадчына трох усходнеславянскіх народаў – беларускага, рускага, украінскага. Шэраг глабальных дэтэрмінантаў, якія дагэтуль маюць істотнае значэнне для беларускай нацыі, зарадзіўся або быў прыўнесены на нашу зямлю менавіта ў старажытнарускую эпоху. Гэта перш за ўсё пісьменнасць (у тым ліку ўласцівыя ёй разумовыя каноны), хрысціянскія нормы і прынцыпы, а таксама непераходзячыя грамадскія рэгулятывы (такія, як этнічная талерантнасць, рэлігійная верацярпімасць, перавага грамадскага добра над асабістым і інш.). Не ўваходзячы ў прамым сэнсе ў склад беларускай нацыянальнай філасофіі, старажытнаруская духоўнасць тым не менш з'яўляецца яе важнай перадумовай.

Старажытнаруская філасофія – гэта перадусім сярэднявечная

філасофія, духоўная думка з выразнай візантыйска-праваслаўнай скіраванасцю. Праблемнае поле старажытнарускай філасофскай думкі будавалася ў строга тэалагічным кантэксце са свядомым альбо падсвядомым выкарыстаннем ідэі вышэйшага Абсалюту, Дыянісавых прынцыпаў нябеснай іерархіі, дамаскінскага спосабу аргументавання. Гістарыясофія старажытнарускіх кніжнікаў канструіруецца ў адпаведнасці з біблейскім канонам тварэння свету, сінхранізуецца са старазапаветнай і новазапаветнай гісторыяй, а таксама дэтэрмінуецца хрысціянскімі маральнымі ідэаламі. На-раўне з агульнахрысціянскай скіраванасцю старажытнарускія погляды на гісторыю мелі выразна выяўленую рэгіянальную спецыфіку, заснаваную на разглядзе лакальнай гісторыі «народа рускага» як самастойнай дэтэрмінанты гістарычнага развіцця ў глабальных рамках хрысціянскай цывілізацыі. Старажытнаруская філасофія – філасофія, якая абапіраецца на спецыфічныя менталітэт сярэднявечнага грамадства і мае адмысловыя формы выразу і фіксацыі.

Старажытнаруская культура, якая існавала ў агульнаеўрапейскім кагнітыўным полі, узбагачалася пры дапамозе працэсаў транскультурнага ўзаемадзеяння паміж старажытнарускай і візантыйскай, старажытнабалгарскай, скандынаўскімі культурамі. Для сярэднявечнага мыслення была характэрная крытычная акцэптацыя асноўных кірункаў антычнай філасофіі. Вылучаюцца тры каналы пранікнення і ўздзеяння антычнай спадчыны на працэс фарміравання сярэднявечнай філасофскай думкі Беларусі: балгара-візантыйскі, заходнееўрапейскі і араба-яўрэйскі. Яшчэ ў перыяд Кіеўскай Русі распаўсюджвалася і інтэрпрэтавалася філасофска-лагічная спадчына Арыстоцеля.

У 988 годзе, як абвясчае летапіс, Русь прыняла хрысціянства. На яе абшарах пачала фарміравацца якасна новая культура, заснаваная на хрысціянскіх канонах і прынцыпах. І калі ў гістарычным плане гэты факт не выклікае асаблівых пырчаняў, то разгляд яго ў шырокім светапоглядным кантэксце са ўсёй відавочнасцю выяўляе надзвычайную змястоўную складанасць дадзенай падзеі. Тысячагадовы досвед духоўнага развіцця чалавечай цывілізацыі сведчыць, што акт падобнага светапогляднага значэння ні ў якім разе не быў аднамаментным, а з’яўляўся вынікам доўгага і складанага працэсу ўзаемадзеяння культур, ідэалогій, розных карцін свету. Таму ў кантэксце філасофскага аналізу пытанне аб прычынах выбару, характары і вытоках старажытнарускага хрысціянства з’яўляецца пытаннем велічэзнай складанасці.

Вядома, што ў эпоху ранняга феадалізму еўразійскі кантынент уяўляў сабой адзіную гандлёвую прастору, у рамках якой ажыццяўляліся шырокія эканамічныя сувязі паміж Усходам і Захадам, Поўначчу і Поўднем. За караванамі купцоў у гэтай прасторы бесперапынна перамяшчаліся місіянеры рознага кшталту, прыналежныя да розных канфесій і рэлігійных кірункаў. Больш за тое, нягледзячы на надзвычайную павольнасць руху, агромністая прастора ад Брытаніі да Тыбета ў разгляданы перыяд была прасторай

вольнага перамяшчэння ідэй. Яны фарміраваліся ў рамках розных канфесій і рэлігійных напрамкаў, але тыя або іншыя мысліцелі ўспрымалі і развівалі іх далей, не зважаючы на сваю канфесійную прыналежнасць. У гэтай сувязі можна казаць аб адзінай *сярэднявечнай айкумене*, калі, амаль як у цяперашнюю эпоху глабалізацыі, разумовая дзейнасць ажыццяўлялася на вельмі шырокай геаграфічнай прасторы. У гэтай вялікай філасофскай працы быў яшчэ адзін цікавы момант – адзіныя крыніцы. Да гэтых крыніц найперш, адносіцца антычная філасофія (пераважна працы Платона і Арыстоцеля), а таксама той светапоглядны комплекс, які змяшчаўся ў кнігах Старога і Новага Завету. Зразумела, прадстаўнікі розных канфесій акцэнтавалі ў інтэрпрэтаваным матэрыяле тыя моманты, якія ў той або іншай ступені адпавядалі духу той або іншай рэлігіі. Але з іншага боку, можна сказаць і адваротнае: самі падставовыя ідэі рэлігій, якія існавалі сумесна (мы маем на ўвазе хрысціянства, іудаізм і мусульманства) пранікалі адна ў адну. Працэс гэты мае сваю гісторыю і выяўляе тэндэнцыю да згасання прыкладна да канца XII ст. Калі мы будзем разглядаць культуру Кіеўскай Русі, то ў нас няма дастатковых падстаў сцвярджаць аб наяўнасці яе ўлучанасці ў апісаную намі айкумену. Складана растлумачыць прычыну такога становішча рэчаў. Але мы далучаемся да меркавання Д. С. Ліхачова і Л. М. Гумілёва, што ў выпадку з філасофскай і светапогляднай асновай гэтай дзяржавы мы бачым хутчэй феномен вучнёўства, чым раўнапраўнага супрацоўніцтва. Аднак вышэйпрыведзеныя сцвярджэнні, вядома, не з'яўляюцца доказам той тэзы, што сам працэс выбару рэлігіі не меў для Кіеўскай Русі якога-небудзь вызначальнага значэння, нават ва ўмовах існавання адзінай айкумены.

Дэміфалагізаваная праслойка старажытнарускага грамадства мела перад сабой чатыры асноўныя парадыгмы: іудзейскую, мусульманскую, усходнехрысціянскую і заходнехрысціянскую. Менавіта паміж імі ажыццяўляўся рэальны выбар канфесій, а тым самым і агульных светапоглядных прынцыпаў у дачыненні да быцця. Вядома, што быў абраны прамежкавы варыянт, з аднаго боку, адносна свабодны ад татальнай нарматыўнасці існавання чалавечай асобы, уласцівай ісламу і іудаізму, а з іншага – варыянт, які імкнецца да саборнасці і сафійнасці і выступае ў некаторым дысанансе з заветамі, узятымі на ўзбраенне рымска-каталіцкай царквой. Ён арыентаваўся на індывідуальную свабоду асобы, на суб'ектыўную маральную ацэнку, незалежнасць царквы ад дзяржаўных структур.

Скіраванасць на Візантыю была выклікана цэлым комплексам прычын не толькі светапогляднага, але і палітычнага плана. Яна ў рэшце рэшт вызначыла далейшую дынаміку духоўнага развіцця старажытнарускага грамадства, той канкрэтны комплекс вербальнай і невербальнай культуры, які стаў, разам з язычніцкай спадчынай старажытных славян, адпраўным пунктам развіцця айчыннай філасофіі. Успрыняты праваслаўна-візантыйскі светапогляд не можа быць разгледжаны як нейкі адназначны комплекс, бо ўтрымоўваў у сабе шэраг кірункаў, якія пастаянна канкуруравалі паміж

сабой. Кіеварускія кніжнікі маглі знайсці тут ідэі маніхейства і ісіхазму, канцэпцыю імператарскай улады, арыентаванасць на кнігу як аб'ектыўную і асноўную крыніцу ведаў, падкрэслівалі цікавасць да праблемы Бога пазнання.

Калі мы аналізуем старажытнарускую філасофію разгляданага перыяду, то немінуча павінны выказаць думку аб наяўнасці ў ім такіх элементаў, як пераймальнасць і прыстасоўвальнасць. Сапраўды, на Русь перасадзілі чужыя ідэі. Гэты варыянт этнакультурнага кантакту Л. М. Гумілёў услед за Д. С. Ліхачовым назваў «трансплантацыяй» – перасадкай думак, ведаў, уяўленняў, меркаванняў і г. д., але не людзей. «Асобныя вучоныя-грэкі, якія прыязджалі ў Кіеўскую Сафію і займалі там кафедру, губляліся ў масе рускіх, таксама даўно хрышчоных і гэтак жа разумных. Навучанне давалася рускім лёгка, а радавыя сувязі палягчалі любы від дзейнасці» [3]. З іншага боку, працэс успрымання ўсходнімі славянамі візантыйска-балгарскай спадчыны ад бываўся вельмі інтэнсіўна, ва ўсякім разе, айчынная кніжнасць не захавала твораў, якія можна было назваць спробай п'яра. Першы вядомы нам кніжнік Іларыён Кіеўскі [4] адразу ж паказаў сябе сталым майстрам слова, а яго твор «Слова аб законе і міласці» ўвайшоў у залаты фонд сусветнай літаратуры.

Літаратура і крыніцы

1. Громов, М. Н. Русская философская мысль XI–XVIII веков / М.Н. Громов. – М., 2007. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).
2. Громов, М. Н., Н. Козлов С. Русская философская мысль X–XVII веков / М. Н. Громов, Н. С. Козлов. – М., 1990.
3. Гумилёв, Л. Н. Древняя Русь и Великая степь / Л. Н. Гумилёв. – СПб., 2001. 4. Идейно-философское наследие Иллариона Киевского: в 2 т. Vol. 1: Произведения Илариона по списку середины XV в.: Гим. Син. N591: / Акад. наук СССР. Инст. философии. – М., 1986.

ХРИСТИАНСКАЯ ТРАДИЦИЯ КАК СИСТЕМООБРАЗУЮЩИЙ КОМПОНЕНТ БЕЛОРУССКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

В. А. Максимович

В последние десятилетия общественные деятели, деятели церкви, науки и культуры все чаще говорят о необходимости формирования гармоничного общества, в основе которого должно лежать духовное начало как его важнейшая структурообразующая составляющая. Духовность – в самом широком значении слова – призвана охватывать все сферы деятельности общества – от межличностных, семейно-бытовых отношений до политических и государственных структур, от хозяйственно-экономических до национально-этнических и конфессиональных взаимоотношений.

Способствовать духовному оздоровлению общества призвана и христианская традиция, черты которой наиболее ощутимы и в той или иной мере представлены в конкретных проявлениях национальной культуры. Более того, традиционные христианские ценности являются системообразующим компонентом национальной культуры, одним из действенных средств обеспечения гуманитарной безопасности общества. Не нужны, думается, особые доказательства того, что именно в культуре, литературе и искусстве конденсируется духовный опыт многих поколений, транслируются семантико-аксиологические структуры культурной реальности, закрепляющие устоявшиеся коды жизне- и культуротворчества. К тому же каждая отдельно взятая традиция выступает в роли носителя конкретного нациоангажированного кода, или нормативно-институционального регистра общепринятых системообразующих ценностей, в соответствии с которыми осуществляется духовная связь между многими поколениями людей. Именно постижение базовых семантико-семиотических структур культуры позволяет представителю определенного этноса усвоить «ген», первоэлемент традиции. При этом христианская традиция является не только первостепенным и чрезвычайно важным измерением культуры, но и выражает саму ее сущность: это как бы регенерирующий, восстановительный ген культуры, призванный предохранять организм от поражения или амнезии отдельных ее частей и достраивать, возобновлять недостающие или отсутствующие сегменты.

В последнее время налаживается конструктивный и обстоятельный разговор об интеллектуальной, духовно-нравственной традиции, традиции житетворчества, традиции «структуры систем», составляющих самое содержание культуры в целом и функциональные, в том числе качественные трансформации в процессе ее развития. Определенные, в разной степени выраженности, пересечения, сцепления этих систем в плане наследования исторического прошлого наблюдаются и в плане синхронии, и в плане диахронии. При всем известном временном варьировании отдельных, фигурально говоря, традиционных штаммов, все же стабильно сохраняется ядро культурного тезауруса, стержневые символические элементы, духовные ориентиры, модели культуры и общественной практики, способствующие воспроизводству идентичности социокультурного субъекта-носителя традиции.

Как бы мы ни относились к христианской традиции в процессе творческого и социокультурного созидания, она имплицитно, на уровне ментальных матриц и когнитивных моделей присутствует в создаваемом произведении искусства, в актуалиях культуры. При всем отличительном характере освоения, задействования опыта предшественников, что непременно должно отличать творческую индивидуальность в ряду «типологически» близких явлений, следует все же признать и факт присутствия двух перспектив (прошлого – настоящего), дающих возможность судить о степени оригинальности, самобытности,

значительности индивидуальных художественных открытий. Именно имманентное присутствие традиции (при всей изменчивости и изменяемости типов художественного сознания и творчества) позволяет судить о степени новизны, неповторимости и отличительности созданного произведения искусства. Как показывает мировая практика, ни один значимый художник не игнорировал традицию, историко-культурный контекст в самых разнообразных и многоликих формах его представленности. И этому есть свое научное объяснение: культурно-мировоззренческие доминанты входят составной частью в национальный менталитет, представляют основу некоего духовного сплава, формирующего общие мировоззренческие и нравственно-этические алгоритмы (принципы, модели) поведения.

Христианская традиция в ее универсальном значении служит инструментом снижения интенсивности кризисных проявлений в сфере духовно-нравственных отношений и в целом духовного строительства, являясь значимым фактором социальной стабилизации, сохранения мировоззренческого и внутренне-психологического баланса. Как представляется, именно субъективно-оценочное, экзистенциально-личностное измерение человека в социально-групповой самоидентификации является определяющим фактором, тем противовесом, обеспечивающим необходимую устойчивость, защищенность традиции, ее онтологическую и бытийственно-сущностную востребованность в современном мире. В данном случае резонно говорить о сохранении экзистенциального пространства личной идентичности, о локализации общественного и индивидуального самосознания и самопознания этносубъекта, включенного в сеть объективных общественных отношений. На этом приходится акцентировать внимание, учитывая постоянно возникающие риски, связанные с кризисом личностной идентичности и идентификации. Сохранить свою личностную экзистенциальную целостность, эго-самость возможно только в случае самопозиционирования себя в рамках картины мира, сложившейся в процессе автохтонного исторического генезиса определенной национально-этнической группы, как нельзя лучше отвечающей внутренним запросам личности и соотнесенной с принципом духовной автохтонности. И в этом неопределимую роль оказывает нам христианская национальная традиция, тезаурусная модель которой базируется исключительно на своих внутренних источниках и резервах, на собственных архетипических структурах. Именно «генетическая» (глубинно онтологическая, этно-психологическая) среда призвана способствовать актуализации системы ценностных установок представителя конкретного этно-национального сообщества, полноценному выражению внутреннего самоощущения и самопознания. Она же позволяет каждому субъекту, личности полноценно реализовать себя в самых разнообразных социальных связях и отношениях, выступает стабилизирующим фактором развития, главным действенным звеном в сложной системе отношений взаимодействия и социально-личностного проектирования.

Осознавая свою органическую сопричастность к незыблемым, внутренне усвоенным артефактам национальной истории и культуры, человек гораздо легче ориентируется в окружающем мире и чувствует свою духовентальную защищенность, свою неразрывную связь со временем прошлым и настоящим, с культурными приобретениями всего человечества. В известном смысле приобщение к христианской традиции не в меньшей степени, чем восприятие общечеловеческих социально-культурных норм, способствует тому, что человек как биологический индивид становится универсальной личностью – субъектом истории.

Являясь своеобразным классификационно-оценочным эталоном, позволяющим идентифицировать объекты по их схожести / отличии, традиция задает собственно алгоритм поведения, целеполагания, чувствования и мышления. Для представителей определенной этно-национальной общности она представляет собой норму, правило, идеал, которые присутствуют или должны присутствовать во внутреннем мире человека в силу своей непреходящей институциональной природы, ценностно-смысловой инвариативности. Традиция-идеал объективно призвана устанавливать иерархию духовных ценностей, выступая при этом в роли императива нравственного порядка, духовного регулятора или индикатора поведенческих стратегий и мировоззренческих манифестаций.

Онтологические основания традиции, на что уже обращалось внимание, напрямую связаны с особенностью психического склада представителей определенной социокультурной общности, их менталитета, имплицитно заключающего в себе историко-культурные основания индивидуального и коллективного мировосприятия, мировоззрения, поведения. Кроме того, именно в традиционных, исторически сложившихся коллективных представлениях заключена относительно целостная совокупность идей, образов, верований, представлений и отношений, складывающихся и формирующихся под влиянием морально-нравственных устоев, идеалов добра и зла, понятий справедливости / несправедливости, должного / вероятностного.

Традиция в ее универсальном значении выступает гарантом устойчивости, стабильности функционирования всего социокультурного организма как необходимой предпосылки для его дальнейшего полноценного развития. Ее стабилизирующее воздействие по своей сути двояко: на макроуровне она задает определенные ценностные ориентиры и критерии развития, на микроуровне – способствует формированию универсально значимого личностного понимания сущности бытия вообще и исторического процесса в частности, природы человека, его места и предназначения в мире. В той же мере полноценно усвоенная традиция служит и залогом уважительного отношения к другим людям и к самому себе. Исторически закрепленные в национальном культурном пространстве «кодексы» или семантические константы-ключи культурных феноменов, объективно содержащие в себе «ген» культурного явления, выступают

фактором сохранения этических и эстетических матриц общественного сознания, способствующих выработке духовных запросов. Без преувеличения можно утверждать, что традиция в самом широком значении слова влияет на всю жизнедеятельность человека, его психоэмоциональное состояние, жизненные приоритеты и убеждения, поведенческие алгоритмы. Она благотворно воздействует на эволюционное развитие социума вообще.

Сам опыт социокультурного развития последних десятилетий убеждает нас в том, что общество в условиях переходного периода, альтернативы между радикальной трансформацией и воспроизводством устоявшихся форм социальной коммуникации призвано противостоять ценностному релятивизму, распространению бездуховности, навязыванию деструктивных стереотипов поведения и обесцениванию подлинной сущности бытия. В этом смысле представители творческих профессий должны оставаться партнерами и единомышленниками в мировоззренческом диалоге между различными областями духовного производства, сотрудничать в выработке взвешенных подходов для обеспечения стабильного и устойчивого развития социокультурной сферы, активно участвовать в формировании общественного сознания. Творческая интеллигенция и духовенство, как никакой другой социальный субъект, должны консолидировать усилия по оказанию действенного влияния на отечественную систему нравственного и гражданско-патриотического воспитания с целью распространения высоких образцов культуры, социального поведения, общечеловеческих морально-этических норм, культивирования исторических традиций и традиционных религиозных ценностей. Только при условии полноценного задействования всех имеющихся механизмов этнокультурного контекста возможно достижение полноты жизни, сопряженной с гармонией обыденно-повседневного и возвышенно-сакрального, частного и общезначимого, национального и универсального. Сопричастность к общепринятым принципам и нормам, убеждениям и идеям, которые составляют основу, базис общественной структуры, позволяет сцементировать, соединить в единое целое различные части социального организма, консолидировать общество, активизировать процесс национальной самоидентификации, а тем самым и достичь духовного единства.

ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ АСПЕКТЫ ФОРМИРОВАНИЯ НАЦИОНАЛЬНОГО САМОСОЗНАНИЯ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

О. А. Павловская

В настоящее время, когда индустриальное общество достигло в своем развитии высших пределов, теоретически разрабатываются постиндустриальные перспективы и предпринимаются самые первые шаги в

этом направлении, особую актуальность приобретает проблема соотношения традиционности, универсальности и инновационности в духовно-нравственной сфере. С одной стороны, отчетливо обозначилась проблема духовно-нравственного потенциала личности как реальной силы будущего инновационного развития общества, с другой – в условиях разбалансированности системы моральной регуляции востребованными становятся духовно-культурные традиции народов.

В духовно-нравственной сфере белорусского общества особым образом отражается соотношение традиционности, универсальности и инновационности. Рассмотрим некоторые исторические аспекты этого соотношения в ходе становления народного сознания, национального самосознания и в процессе личностного развития человека в духовной жизни белорусского народа.

Национальная составляющая в структуре духовно-нравственного потенциала современного человека уходит своими корнями в историческое прошлое белорусского народа. Проблема традиционности непосредственно связана с процессом этногенеза белорусского народа, формированием его менталитета. На начальных этапах этого процесса в структурах общественного и индивидуального сознания доминировало массовое начало (общинное, народное сознание), элементы личностного порядка находились в зачаточном состоянии. Затем с разворачиванием и усложнением в ходе истории социально-экономических и духовно-культурных процессов личностное начало в сознании человека все более и более набирает силу и проявляет себя в различных видах деятельности, способах коммуникации, формах творческой самореализации.

Для процесса этногенеза характерным в духовной сфере было преобладание религиозного фактора, который последовательно в истории белорусского народа выражался в распространении сначала языческих верований, затем в переходе к монотеизму – в форме христианского вероучения.

В рамках языческой обрядности формировался и своеобразный моральный кодекс. «Славяне, как и другие народы на этой ступени развития, привлекли природу для регулирования общественных отношений. Но у других народов такое регулирование осуществлялось на уровне запретов (табу). Славянские же духи не табуизированы, они как будто только учат, подсказывают человеку, когда и как поступить, даже как выйти из трудного положения и как обмануть лешего, домового. Табу у ряда народов бессловесно, а у славян оно в виде правил здравого смысла излагалось в поговорках, преданиях, приметах, позже – в сказках и мифах» [1, с. 47]. Богатейший фольклор русского, украинского, белорусского народов наглядно демонстрирует не только представления наших предков о мироздании, тех или иных явлениях природы, растительной и животном мире, но и совокупность моральных ценностей, посредством которых регулировались отношения между людьми в повседневной жизни,

воспитывалось молодое поколение, осуществлялись контакты с другими этносами.

Принятие христианства явилось важным поворотным моментом в духовном развитии народов, приобщая их к идеям и ценностям общечеловеческого содержания и всемирно-исторической значимости. Христианство по своей сути представляло собой принципиально новую мировоззренческую парадигму, в основе которой лежала идея личностного развития человека. Оно давало людям не только веру, но и знания, в которых были раскрыты основы нравственного совершенствования человека, опыт открытия и постижения им своей личностной природы. «Началась новая культурно-историческая эпоха, отмеченная сменой мифологического, замкнуто-родового, природно-натуралистического истолкования реальности новым универсальным мировоззрением, которое покоилось на принципе духовного творения, иерархичности существующего, дуализме идеального и реального, духовно-нравственном понимании человека» [2, с. 16].

В истории белорусского народа начало осмысления универсализма христианских ценностей связывают с просветительской деятельностью Евфросинии Полоцкой. Дошедшие до нас сведения о моральном облике и культурно-просветительской деятельности Евфросинии Полоцкой являются ярким свидетельством проявления личностного начала, обусловленного великой духовно-нравственной силой христианства. В сознании народа ее образ олицетворял собой пример подвижничества, истинного служения Богу, достойного воплощения христианства в жизни человека.

В целом, процесс христианизации на древнеславянских землях имел свою специфику, которая выражалась прежде всего в образовании такого феномена как двоеверие. Двоеверие представляло собой своеобразный синтез христианства и язычества. Его появление было обусловлено социально-историческим развитием Киевской Руси, в ходе которого отчетливо проявилось противоречие: с одной стороны, необходимость укрепления государственной власти с помощью христианства византийского образца, с другой – устойчивое сохранение в сознании народа языческих образов, мифов, обрядов и праздников.

Динамичное осуществление процесса этногенеза белорусов приходится на период существования Великого Княжества Литовского и Русского, Жамойтского – с конца XIII до середины XVII вв. В целях предотвращения нападения с северо-запада крестоносцев, а с юго-востока полчищ татаро-монголов, произошло объединение разрозненных земель в составе ВКЛ под единой высшей политической властью. Это, с одной стороны, способствовало консолидации территорий, на которых проживали белорусы, формированию их специфических лингвистических особенностей (языка), своеобразного образа жизни, с другой – создало объективные условия для межэтнического культурного обмена, что естественно отразилось на формировании менталитета белорусов, усилив в нем элементы общечеловеческого плана.

Значительное распространение на территории ВКЛ получили идеи Реформации. Этому способствовало развитие торгово-экономических и культурных отношений с Германией и другими странами (так, например, многие юноши получали образование в европейских университетах). Протестантские воззрения получили преимущественное распространение среди магнатов и шляхты. Магнаты (Радзивилы, Сапеги, Валовичи и др.) наделялись с помощью протестантской веры сохранить независимость ВКЛ от католической Польши. Шляхта видела в новой вере возможность избавиться от всемогущества католических священников, расширить свои права в общественной жизни. Напротив, широкие народные массы остались по существу безразличны к протестантизму. Поэтому реформационное движение в Беларуси не было столь масштабным по своим размерам и результатам, как в Западной Европе. Основной движущей силой его были представители феодальной знати и шляхты.

Однако активное участие представителей этих социальных слоев в реформационном движении оставило заметный след в формировании самосознания белорусского народа, развитии национальной культуры. Как отмечает С. А. Подокшин, причиной этого было проявление осознанной мировоззренческой и гражданской позиции представителей аристократии и шляхты, их стремление реформировать существующую религиозную, социально-политическую и духовно-культурную жизнь общества. «На волне Возрождения и Реформации формируется идея свободы, суверенитета во всех его аспектах – религиозном, национально-культурном, государственном. Реформация, утвердившая принцип личностного отношения к Богу, проложила путь не только к религиозной, но и к национально-культурной свободе» [3, с. 106].

Ренессансный гуманизм и реформационное движение оказали заметное влияние на духовно-нравственное развитие белорусского народа. Творчество Ф. Скорины, С. Будного, Н. Гусовского, М. Смотрицкого и других мыслителей способствовали просвещению народа, формированию как национального, так и личностного сознания, постижению нравственной сути христианства. Начало книгопечатания, издание библейских текстов печатным способом на родном языке и с комментариями способствовали проникновению идей христианства в массовое сознание. «Біблейскія кнігі, ў якіх асвятляліся пытанні практычнай маралі, гісторыі, права, зямнога жыцця Хрыста і апосталаў, Скарына лічыў цалкам даступнымі простаму чалавеку і настойліва рэкамендаваў апошняму іх чытаць і нават вывучаць. Тым самым Скарына імкнуўся абгрунтаваць права дэмакратычнага чытача на свабоднае вывучэнне Бібліі, сцвярджаючы па сутнасці рэфармацыйна-гуманістычны асобны прынцып адносін чалавека да веры» [4, с. 30]. Реформация укоренила в общественную жизнь ВКЛ идеи веротерпимости, толерантности, они нашли отражение в ряде государственных документах.

Мощно развернувшийся процесс формирования национального самосознания европейских народов в XVI веке теснейшим образом был

связан с возникновением национальных религий, обретением национальной государственности, осмыслением христианских нравственных ценностей. Белорусский народ также включился в этот процесс. В тот исторический период завоевание религиозной независимости признавалось важным условием государственной суверенизации белорусского народа. Стремление местной православной церкви освободиться от диктата Москвы, распространение протестантизма, заключение церковной унии и введение униатства – во всем этом отчетливо просматриваются попытки создать свою национальную церковь. «Хоць пратэстантызм і не стаў нацыянальнай рэлігіяй, царквой, аднак ён аказаў моцны ўплыў на сацыяльна-палітычнае, рэлігійна-царкоўнае і духоўна-культурнае жыццё грамадства,.. ён прапанаваў грамадству плюралістычную мадэль рэлігійна-культурнага жыцця» [5, с. 104]. Униатство, хотя и получило очень широкое распространение среди белорусов (преимущественно среди крестьянства) также не стало национальной религией. По мнению С.А. Подокшина, «існавала толькі тэндэнцыя ператварэння ўніяцтва ў нацыянальную беларускую царкву» [5, с. 105].

Однако процесс становления национального сознания белорусского народа в середине XVII века был остановлен по политическим причинам. Национально-освободительное движение украинского казачества против экономического и политического засилья польской шляхты в конце концов вылилось в войну между Речью Посполитой и Московским царством. В ходе этой войны белорусские земли стали полем военных сражений, были оккупированы враждующими сторонами, разорены, разграблены, значительная часть населения захвачена в плен и превращена в холопов. Такая ситуация отрицательным образом сказалась на демографическом состоянии белорусского народа, на его социально-экономическом и духовно-культурном развитии, не говоря уже о возможности оформления своей национальной религии, обретения национальной государственности.

В этот исторический период белорусы попадают в жесточайшие рамки политической, экономической и духовной зависимости сначала от Речи Посполитой, затем от Российской империи. С этого времени в процессе формирования менталитета белорусов отчетливо проявляются две противоречащие тенденции: с одной стороны, проводимые со стороны господствующих политических сил окатоличивание и ополячивание, а затем и русификация способствовали нивелированию собственно белорусских духовно-культурных особенностей, с другой – зарождающийся и постепенно набирающий силу процесс национально-освободительного движения в противовес экономическому и политическому засилью польских и русских феодалов становился важнейшим фактором возрождения и дальнейшего развития национального самосознания белорусского народа. Естественно, сложнейшие социально-экономические и политические обстоятельства, выпавшие на долю белорусского народа, не могли не сказаться на его духовно-нравственном состоянии: с одной стороны, лишая отдельных его

представителей ощущения личного достоинства, духовной свободы, с другой – стимулируя проявление лучших моральных качеств.

Сильнейшими импульсами для формирования национального самосознания белорусов, их личностного развития стали отмена крепостного права, вступление на капиталистический путь развития и начавшийся процесс демократизации общественной жизни. В основу набирающего силу демократического движения были положены принципы трудовой этики, которая являлась по существу «утилитарной, крестьянской, связанной с идеями живорождения и животворения и бережного отношения ко всему живому, а также с осознанием своей фундаментальной роли в жизни общества как кормителя» [2, с. 127]. В истоках народной жизни усматривались образцы истинности, подлинности и справедливости человеческого существования, что весьма существенно идеализировало всю систему духовно-нравственных представлений.

Идеализация нравственных основ народной жизни, с одной стороны, клерикализация религиозных отношений, с другой, отодвинули на задний план христианские нравственные ценности. Так, в газете «Минский листок», выходящей в конце XIX – начале XX века, в статье «Мораль XIX века» высоко отзывались о народной этике: «Правила народные быстрее ведут к цели, проще и практичнее каких-либо идеалов Ветхого и Нового заветов» [6, с. 409]. Христианская традиция преимущественно проявлялась в культовой практике, формировании политико-идеологических доктрин.

В целом, оценивая духовно-нравственный потенциал демократического движения в Беларуси второй половины XIX – начала XX века, следует согласиться с мнением А. С. Майхровича о том, что разрабатываемая видными представителями этого движения – К. Калиновским, Ф. Богушевичем, Я. Купалой, Я. Коласом – этическая доктрина «содержала такие слагаемые, такие принципы, реализация которых на практике, в социальной жизни означала возникновение ситуаций, связанных с насилием, разрушениями и гибелью людей, что вступало в противоречие с универсальным нравственным принципом самоценности человека» [2, с. 139].

Лихолетье, вызванное военными и революционными событиями начала XX века, послужило толчком для усиления борьбы за национальное самоопределение, для активного проявления на практике личностных качеств людей. Открывшиеся в ходе революционного процесса демократические перспективы актуализировали вопрос об образовании белорусской государственности.

В советский период для белорусов открылись широкие возможности для своего духовно-культурного развития. Влияние передовых научно-технических и культурных достижений, развитие системы народного образования и просвещения, создание национальной литературы и искусства и, конечно же, созидательный труд на благо общества, героическая борьба с иноземными захватчиками, дружба народов – эти факторы заметно

обогатили менталитет белорусов. Конечно, советская система образования и воспитания носила преимущественно идеологизированный, политизированный характер, но в то же время она включала и целый ряд нравственных ценностей общечеловеческого характера. Устойчивую реализацию в сознании и поведении многих людей получили такие принципы, как патриотизм, коллективизм, интернационализм, гуманизм. Как известно, культурная политика в советском государстве осуществлялась на светской основе. Это обстоятельство способствовало усилению в ментальных структурах элементов свободомыслия и атеизма. Религиозные доктрины, в том числе и христианская, были по существу исключены из сферы официально признанной духовно-культурной деятельности. Но в народной памяти сохранилась приверженность христианским традициям, которая в дальнейшем дала новый импульс развитию духовно-нравственных отношений.

Особое значение в духовно-нравственном развитии белорусского народа имела его героическая борьба с немецко-фашистскими захватчиками. Уничтожая врагов в ходе военных операций, партизанских рейдов, подпольных акций, белорусы вместе с другими народами Советского Союза заметно превзошли свои национальные устремления и вышли на качественно новый уровень развития сознания – интернациональный. Качественные перемены в менталитете белорусского народа не могли не сказаться на изменении природы национальной государственности. Это было связано, прежде всего, с признанием международного статуса БССР как полноправного члена ООН, а также с многочисленными достижениями в экономике, культуре, вызывающими естественное чувство гордости у людей за свою республику.

Однако со временем в ходе советской истории все более заметным становилось противоречие, с одной стороны, динамично развивающийся менталитет белорусского народа, в котором сугубо националистические настроения в значительной мере были вытеснены интернационалистическими ориентациями, с другой – устаревшая командно-административная система, которая по своим морально-психологическим характеристикам становилась тормозом в поступательном развитии социума. Разрешение данного противоречия по существу и обусловило переход к новому этапу становления белорусской государственности – образованию Республики Беларусь. Данному государственному образованию присущи все признаки независимой государственности, т.е. юридически оно обладает всей полнотой политической власти. Но в практической жизни и государство, и общество столкнулись с множеством проблем, решение которых выходит за рамки сугубо правовой сферы, и прежде всего это проблемы духовно-нравственного характера.

Переход к постиндустриальному обществу, о котором сегодня много пишут и говорят, непосредственно связывается с инновационным путем социального развития. По мнению многих исследователей, инновационный

путь предполагает развитие наукоемких отраслей производства, создание и освоение новых информационных технологий, формирование «индустрии знаний». Эффективность и интенсивность производства в постиндустриальном обществе непосредственно связываются с повышением качества деятельности людей, достижение которого зависит как от его образовательного, профессионального уровня, так и от личностного отношения человека к процессу деятельности, ее результатам, общественному признанию своего личного участия в ней.

Перенесение акцента на личностное развитие человека значительно актуализирует проблемы духовно-нравственного характера. Именно осмысление и решение проблем духовно-нравственного развития личности следует рассматривать в качестве главного условия успешной и продуктивной реализации идей постиндустриализма. В этой связи, на наш взгляд, определяя сущность инноваций в постиндустриальном обществе, следует не только говорить о получении и внедрении в производство новых знаний, способствующих ускорению социального развития, но и особо выделять такой аспект, как освоение человеком богатейшего арсенала социально-гуманитарных знаний, исторического духовно-культурного опыта, их преобразования в свою личную культуру, направленную на утверждение гуманистических ценностей.

Литература и источники

1. Филист, Г. М. Введение христианства на Руси: предпосылки, обстоятельства, последствия / Г. М. Филист. – Минск: Беларусь, 1988.
2. Майхрович, А. С. Становление нравственного сознания: Из истории духовной культуры Беларуси / А. С. Майхрович. – Минск: Беларускі кнігазбор, 1997.
3. Падокшын, С. А. Беларуская думка у кантэксте гісторыі і культуры / С.А. Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 2003.
4. Падокшын, С. А. Этычная думка ў культуры Беларусі XVI-XVII стст. / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 2004.
5. Падокшын, С. А. Унія. Дзяржаўнасць. Культура (Філасофска-гістарычны аналіз). 2-е выд. / С. А. Падокшын. – Мінск: Беларуская навука, 2000.
6. Очерки истории философской и социологической мысли Белоруссии (до 1917 г.). – Минск: Наука и техника, 1973.

ХРЫСЦІЯНСТВА І КУЛЬТУРА: ГІСТАРЫЧНЫ І СУЧАСНЫ АСПЕКТЫ

Л. Я. Кулажанка

З моманту свайго з'яўлення хрысціянства існавала не толькі як рэлігійны культ, але як лад жыцця і светапогляд, які паступова пашыраў свой уплыў на розныя сферы жыцця раннехрысціянскага грамадства. Менавіта ў культурным кантэксте хрысціянская рэлігія набывала свае гістарычныя і

нацыянальныя формы. Пад паняццем хрысціянскай культуры ў кантэксце тэмы мы будзем разглядаць наяўную форму, якую прымае хрысціянства на той ці іншай нацыянальнай глебе, г. зн. гістарычныя формы і традыцыі, у якіх замацаваўся рэлігійны вопыт, аб'ектываваны дух народа.

У якасці зыходнай пасылкі прапануецца разуменне рэлігіі і культуры як канцэптаў, якія выходзяць з аднаго, першапачаткова агульнага, але гістарычна раздзеленага поля. Аналіз суадносін паняццяў рэлігія і культура дазваляе канстатаваць іх сутнасную ўзаемасувязь і ўзаемазалежнасць. Культура ўспрымаецца рэлігіяй як важны фактар яе гістарычнага быцця, а рэлігія, у сваю чаргу, становіцца сэнсаўтваральным фактарам і феноменам культуры. Такім чынам у культуралагічным аспекце пераадольваецца антыномія паміж рэлігіяй і культурай: з аднаго боку, рэлігія з'яўляецца часткай культуры, увасабляючыся ў каштоўнасцях і нормах, тэкстах, творах мастацтва і інш., з другога – рэлігія з'яўляецца сэнсаўтваральным фактарам культуры, «тэалогіяй культуры», надаючы ёй духоўную глыбіню, «трансэнантнасць» праз уласцівыя ёй сутнасныя элементы, злучаныя са сферай духу.

Узаемасувязь культуры і хрысціянства ў гістарычным кантэксце праяўляецца праз уклад яго ў сусветную і, асабліва, еўрапейскую культуру, узросшую на хрысціянскім грунце. Эмпірычны матэрыял дае падставы абгрунтавана сцвярджаць, што ў еўрапейскай традыцыі трансэндэнцыя культуры рэлігіяй дасягнула свайго апагею якраз у хрысціянстве.

Мэта хрысціянскай культуры – імкненне да духоўнага пераўтварэння свету, узвышэння чалавека, усіх форм яго быцця. Яе звышзадача – пабудова ўсёй сістэмы культуры ў духу хрысціянства на прынцыпе эйдатычнасці, г.зн. імкненне ва ўсіх праявах культуры і творах мастацтва захаваць і ўвасобіць галоўныя хрысціянскія ідэалы. Аднак важна зазначыць, што пры гэтым хрысціянская культура не імкнецца да патэрналізму, падначалення сабе ўсяго гістарычнага матэрыялу, а толькі да пераўтварэння і адухаўлення культуры і чалавека знутры. У гэтым хрысціянства бачыць шлях да надання культуры новай якасці, «вертыкальнага вымярэння», а ў канчатковым выніку – узнаўлення арганічнага сінтэзу, цэласнасці быцця.

Хрысціянская культура ад пачатку будавалася на выразных светапоглядных пастулатах, сістэме каштоўнасцей з вызначанымі крытэрыямі добра і зла. Калі ўся дахрысціянская культура насіла характар пошуку ісціны, то хрысціянства выступіла з пазіцый валодання ісцінай, фармулюючы выразныя крытэрыі, паводле якіх вызначаецца сутнасць, змест, форма і напрамкі развіцця культуры. Пры гэтым важна падкрэсліць, што канон у хрысціянскай культуры складваўся з улікам папярэдніх культур, не цалкам адвергнутых, а пераасэнсаваных з пазіцый хрысціянства. Распаўсюджваючыся сярод грэка-рымскага свету, для якога філасофія і літаратура, выяўленчае мастацтва, музыка, відовішчы і архітэктура ігралі важную ролю, хрысціянства пераасэнсавала здаровыя элементы антычнасці, успрыняло таксама блізкаўсходнюю традыцыю, чым садзейнічала з'яўленню

новых спецыфічных сінтэзаў у галіне культуры.

Хрысціянская культура Беларусі дала ўзоры культурнай творчасці, якія сінтэзавалі візантыйскую культуру (пазней – заходнееўрапейскую) са славянскай хрысціянскай духоўнасцю. Станоўчым фактарам, які ўплываў на фарміраванне хрысціянскай самасвядомасці і культуры ўсходніх славян была кірыла-мяфодзіеўская традыцыя нацыянальнага прызначэння і асаблівых дароў кожнай нацыі ў межах усяленскай Царквы, што знайшло дабрадатную глебу на беларускіх землях і стала асновай для ўзнікнення мясцовых самабытных школ у мастацтве і розных галінах культуры.

У эпоху Асветніцтва і секулярызацыі хрысціянства выцясняецца на перыферыю грамадскага жыцця, а хрысціянская культура паступова набывае рысы «субкультуры». Разам з дэсакралізацыяй грамадства адбыўся адрыў культуры ад традыцыі, духоўных крыніц і высокіх маральных крытэрыяў. У выніку ў культурнай сферы парушыўся прыныцп цэнтрычнасці, што прывяло ў выніку да глыбіннага крызісу.

Паводле хрысціянскай антрапалогіі, крызіс культуры – гэта найперш следства катастрофы светапогляду. «Культура – працэс, які суправаджаецца маральным развіццём чалавека. Ідэалы ісцінай культуры блякнуць, таму што паступова страчваецца ідэалістычны светапогляд, у якім яны караняцца [2, с. 183–185]. Пазбаўленасць і адарванасць ад крыніцы духоўнасці вядзе культуру да заняпаду і дэградацыі. Прычым, адзіная такая крыніца знаходзіцца не ў чалавеку, а па-за яго межамі, незалежна ад яго псіхікі, душэўных перажыванняў і г. д., таму выхад у вяртанні «да жывой энергіі рэлігійнай свядомасці». Выхад з супярэчнасці для хрысціянскай філасофіі відавочны: «толькі вера можа ажыццявіць «адрозніванне духаў», без якога культура рана ці позна капітулюе перад хаосам. Толькі вера можа аддзяліць «кесарава» і «Богава», без чаго культура так ці інакш ператворыцца ў ідалапаклонства. Але і рэлігія, са свайго боку, мае права чакаць ад культуры адухаўлення мірскага жыцця, палітыкі, гаспадаркі, працы, каб не выконваць за яе гэтую працу [1, с. 78].

Такім чынам мы можам канстатаваць, што, нягледзчы на супярэчнасці, існуе глыбокая ўзаемасувязь, узаемная запатрабаванасць хрысціянства і культуры. Культура па сутнасці сваёй можа стаць пасярэднікам паміж рэлігіяй і секулярным светам, дзе могуць сустракацца і весці дыялог несумяшчальныя, здавалася б, светапоглядныя сістэмы.

З улікам глабальных змен у сучасным свеце каштоўнасцанарматыўныя рысы, захаваныя хрысціянскай культурай, могуць скласці важную падваліну ў фундамент культурна-нацыянальнага будаўніцтва беларускага грамадства. Якасныя змены ў светапоглядзе сучаснага грамадства, могуць вярнуць сапраўдны сэнс і высокае прадвызначэнне культуры.

Літаратура і крыніцы

1. Ильин, И. А. Основы христианской культуры. Аксиомы религиозного опыта / И. А. Ильин. – М., 2011.
2. Франк, С. Л. Крушение кумиров / С. Л. Франк. – М., 1990.

БЕЛОРУССКАЯ ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА В ЛИЦАХ: ПРОЕКТ СОЗДАНИЯ ЭЛЕКТРОННОГО СЛОВАРЯ ПЕРСОНАЛИЙ

В. П. Старжинский, В. В. Ценкало

В условиях инновационного развития современного общества информационные технологии не только проникают во все сферы социально-экономической жизни, но и диктуют необходимость учитывать особенности функционирования Интернет-пространства как средства репрезентации и развития реальной материальной и духовной культуры. Высокие технологии, обладая человеческим измерением, должны укреплять основы духовной культуры, которая не просто вбирает в себя общечеловеческие христианские ценности, но и транслирует их в памяти поколений. Проект создания электронного словаря персоналий «Белорусская история и культура в лицах» и его реализация специалистами Парка высоких технологий и другими субъектами ставит целью воплотить сакральную идею о бессмертии человека на основе цифровых технологий, обеспечив свободный доступ к лучшим достижениям белорусской материальной и духовной культуры, персонифицированным в их создателях. Пантеон выдающихся деятелей белорусской национальной истории и культуры, представленный именами великих подвижников, просветителей, воинов, ученых, инженеров и других исторических личностей позволит реализовать исключительно важную миссию – создать транснациональный образ страны, основанный на единых духовных и культурных традициях и ценностях. Реализация данного проекта будет способствовать преодолению политических, экономических, и социальных кризисов, откроет новые коммуникационные возможности для установления мира и взаимопонимания между людьми и народами, постепенного преодоления угрозы информационных войн и терроризма.

Назначение электронного словаря персоналий (ЭСП):

- раскрыть средствами информационных технологий духовно-интеллектуальный потенциал выдающихся людей Беларуси, создавших основы материальной и духовной культуры страны;
- сохранить историческую память человечества о людях, защищавших свое Отечество, представляя высокий вклад героев Беларуси в Великую Отечественную войну, Первую мировую войну, Отечественную войну 1812 года;
- привлечь молодежь к историко-культурным исследованиям духовного опыта и традиций белорусского этноса.

Информационно-технологическая составляющая ЭСП ориентирована на решение следующих задач: создать объективную и достоверную картину развития Беларуси как субъекта геополитического пространства; сформировать позитивный, высокодуховный и высокоинтеллектуальный имидж белорусской нации; показать вклад достойных представителей белорусской нации в развитие мировой материальной и духовной культуры, включая культуру электронно-сетевых коммуникаций; улучшить взаимопонимание между народами и нациями, способствовать трансграничному сотрудничеству. Предлагаются следующие информационно-технологические способы решения задач: средствами информационных технологий с привлечением электронных ресурсов ПВТ создать веб-сайты, репрезентирующие белорусское национально-культурное пространство, представленное выдающимися представителями прошлого и настоящего; разместить на сайтах статьи о выдающихся людях Беларуси; осуществить структурирование и разработку контента статей согласно принципам, оптимизирующим работу электронных поисковых систем; построить электронную энциклопедию, структурно представляющую собой гипертекст, доступный для нелинейного прочтения, дополнения и развития.

Историко-культурная составляющая призвана решить следующие задачи: активизировать деятельность Республики Беларусь в сфере международного научного и культурного сотрудничества; содействовать процессу идентичности белорусской нации посредством сохранения исторической памяти и приобщения к подвигу народа; раскрыть духовно-интеллектуальный потенциал выдающихся людей Беларуси, создавших основы материальной и духовной культуры страны; способствовать обретению страной достойного места в глобальном рынке трудовых ресурсов и международном разделении труда.

Героико-патриотическая составляющая нацелена на решение следующих задач: в цифровых технологиях сохранить историческую память человечества о людях, защищавших свое Отечество, представляя высокий вклад героев Беларуси в Великую Отечественную войну, Первую мировую войну, Отечественную войну 1812 года; воссоздать объективную историческую роль советской армии в освобождении европейских стран от фашистской оккупации; воспрепятствовать деструктивным тенденциям и технологиям разрушения исторической памяти как элемента современной информационной войны.

Образовательно-воспитательная составляющая решает такие задачи как: вовлечь молодежь в поисковую и исследовательскую деятельность по изучению истории и культуры своего народа; реализовать принцип практико-ориентированного образования при изучении курса «История мировой и отечественной культуры»; способствовать героико-патриотическому воспитанию молодежи; привлечь молодежь к историко-культурным исследованиям духовного опыта и традиций белорусского этноса.

Структура описания исторических персоналий в рамках проекта может быть представлена следующим образом: общая информация (кто этот человек, кратко описывается вид деятельности, если это знаменитость – чем знаменит); происхождение, ранние годы жизни; описание школьных лет, учебы в университете; краткое описание родственников, других значимых в жизни людей; описание карьеры, работы; членство в организациях; описание основных достижений; список наград; политическая ориентация и взгляды; религиозная принадлежность и взгляды; философско-мировоззренческие взгляды; интересы, хобби. Структура описания персоналий современником может дополнительно включать такие номинации, как: сфера инновационных и социокультурных интересов; к какой научной школе и социокультурной традиции относятся разработки; наиболее актуальные проблемы, стоявшие перед наукой и производством в период профессиональной деятельности в предметной области персоналии; описание проблемы, над которой работает, степень ее разработанности и вклад, который внесен в ее решение; описание международного и национального социокультурного контекста, условий решения проблем и создания артефактов; б. описание понятийного аппарата и инструментальных решений, степени их внедрения в практику; характеристика национального и международного статуса идей; роль идей и решений для осуществления интеграции Республики Беларусь в международное сообщество и глобальный рынок; экспликация инновационных компонентов идей (как для периода жизни, так и для будущих научных проектов).

ВКЛАД БЕЛОРУССКОЙ АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ШКОЛЫ В СТАНОВЛЕНИЕ НАУЧНО-БОГОСЛОВСКОГО СОТРУДНИЧЕСТВА

С. А. Мясчило

Фактором гармонизации социокультурного пространства Республики Беларусь служит сотрудничество исследовательских учреждений социально-гуманитарного профиля и традиционных религиозных конфессий в деле изучения и популяризации духовных традиций народа, противодействия духовному негативизму и экстремизму, повышения качества гуманитарного образования и гражданско-патриотического воспитания.

Особую роль в этом взаимодействии играет белорусская академическая философская школа. Ее деятельность на протяжении нескольких десятков лет со II половины XX столетия позволила сформулировать и апробировать методологически цельный подход к пониманию религиозных традиций и религиозного сознания как значимой части духовного наследия Беларуси и современной белорусской культуры.

Этот подход был заложен трудами ученых-религиоведов и философов религии В. В. Дубровского, Е. С. Прокошиной, И. Ф. Рекуца, А. А. Чудниковой, Т. П. Короткой, А. И. Осипова и др. Исследования в области философии и социологии религии стали органичным компонентом трудов Института философии, посвященных духовно-нравственным аспектам национальной безопасности Беларуси, эволюции морального сознания, гармонизации и повышения управляемости социокультурного развития в масштабе страны, региона, интеграционного пространства.

Социальной проекцией этой важной теоретико-методологической работы явилась, с одной стороны, экспертная работа по профилю Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь, органов идеологической вертикали (в ней задействованы такие причастные к деятельности Института философии специалисты, как Н. А. Кутузова, В. В. Старостенко, В. В. Мартинович и др.), а с другой, регулярное проведение научных, научно-просветительских мероприятий совместно с религиозными учреждениями и конфессиональными объединениями. Большое внимание привлекли конференции «Христианство в исторической судьбе белорусского народа» (2009), «Духовно-нравственное образование и воспитание на основе отечественных историко-культурных и религиозных традиций и ценностей», «Историко-культурное наследие татар-мусульман Беларуси: проблема сохранения и изучения» (2010), «Тенденции духовно-нравственного развития современного общества» (Четвертые Довгирдовские чтения, 2013), «Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы» (2014), «Святой князь Владимир и Крещение Руси: цивилизационный выбор восточнославянского мира» (2015), круглые столы «Противодействие религиозному экстремизму в контексте национальной безопасности» (2009), «Традиции толерантности в сохранении свободы совести и вероисповедания» (2010), «Христианские ценности как фактор духовно-нравственного развития современного человека» (2011), а также семинары, публичные лекции и презентации. В стенах Института философии выступили представители крупнейших в Беларуси конфессий – православной, католической и мусульманской, активисты иудейских и протестантских общин, исследователи буддизма, зороастризма и других религиозных течений.

Особого внимания заслуживают мероприятия, организованные в русле Программы сотрудничества НАН Беларуси с Белорусской Православной Церковью, принятой в 2004 году. Их общей целью является содействие консолидации, моральному оздоровлению и развитию белорусского общества на основе тысячелетнего духовного опыта православия, а также традиций философской, общественно-политической и религиозной мысли, практики образовательной и воспитательной деятельности, выстроенной в соответствии с идеалами духовного созерцания, человеколюбия, сострадания, бескорыстия и патриотизма, присущими мировоззренческой парадигме православия.

Православное христианство выступает системообразующим началом культурно-исторической традиции Беларуси. Эта традиция – «своеобразная память народа, необходимый способ фиксации, закрепления и селективного сохранения определенных значимых элементов социального опыта, прошедших отбор, выдержавших проверку временем», – пишет А. И. Осипов. «Это универсальный механизм трансляции внутренне структурированного и аксиологически нормированного опыта, который обеспечивает генетическую связь, устойчивую преемственность в культурно-историческом процессе, приобщение к которому – необходимое условие национальной, культурной и персональной идентичности» [1, с. 278].

Характерно, что встречи ученых и деятелей церкви за одним столом не несут характер богословской дискуссии, не апеллируют к сугубо внерациональным мотивам. Выработан удачный формат рационального диалога о роли и месте религии и церкви в жизни современного общества, о механизмах сохранения традиций и ценностей, составляющих ядро культурной самобытности нации или локальной цивилизации, о воспитании морально насыщенного критического самосознания – того что принято обозначать как нравственный капитал личности. В этом диалоге наука и религия сходятся в метатеоретической установке на рассмотрение актуальных проблем человека и обществу сквозь призму личного познавательного, исповедального, понимающего отношения к сверхличному, всеобщему. Религиозное сознание включает в себе своеобразную модель выхода за рамки субъективности при сохранении нравственно и эмоционально насыщенного восприятия и отношения к миру, чуждого «классическому» научному умозрению. «Сущностно сходными методологическими матрицами науки и религии, философии и богословия должны считаться те, в которых заложена неразрывная связь личного и внеличного. Пример подобной матрицы – описание мира с точки зрения творящего трансцендентального субъекта» [2, с. 95]. По этой причине религия и ее ценности выступают сегодня как источник и мотив новой философско-методологической проработки самых острых проблем, стоящих перед социальным знанием, историко-философскими и историко-культурными исследованиями. Именно в таком проблемном разрезе философия истории идет рука об руку с философией религии, внося свою лепту в еще один фундаментальный теоретический конструкт – философию общественно-государственной идеологии и государственного строительства. Как указывает Л. Е. Земляков, «события прошедших веков, однажды закрепившись в "исторической памяти" нашего народа, заложили фундамент так называемого генетического кода нации, особого духовного строя и чувствования всего многонационального и поликонфессионального общества. Мировой исторический опыт и многовековое наследие белорусской государственности позволяет говорить о том, что зачастую именно религия становится структурным каркасом, главной организующей

силой бытия общества и личности» [3, с. 19].

Новый формат философско-богословского диалога не просто допускает, но и приветствует заинтересованное участие представителей естественнонаучной, технической рациональности. Понятно, что они смотрят на эпистемологический статус религиозной доктрины и роль религиозного мировоззрения в интеллектуальной культуре под несколько иным углом. Но именно сочетание различных точек зрения и дает тот бинокулярный, стереоскопический эффект, который позволяет видеть социальные явления и процессы объемными: и в плоскости теории, и в ракурсе актуального воздействия на мораль, психологию и поступки людей.

Думается, что деятельность Института философии и организуемые им мероприятия вносят весомый вклад в создание условий для более тесного сотрудничества органов государственной власти, институтов гражданского общества, ученых и служителей Церкви в разработке стратегии духовного оздоровления и развития социума. «Наша обязанность перед будущими поколениями – быть солидарными партнерами, а не жить в предрассудках друг о друге, разрушая хрупкую гармонию души, которая как чудо расцветает только там, где есть доверие, мир и любовь», – пишет Митрополит Павел [4, с. 18].

Философия как никакая другая сфера знания бережно хранит, каталогизирует, исследует всю историю интеллектуального самоопределения человечества, все его духовные поиски, находки и ошибки. Именно в рамках философии складывается убеждение, что культура мышления редукционистского типа (такая, что делает упор лишь на техницистскую рациональность или, напротив, на субъективные проявления эмоций, переживаний, веры) не удовлетворяет потребностям социума как многомерной системы, провоцирует социальные, экологические, духовные кризисы. Для нынешнего кризисного состояния актуальна та интеллектуальная культура, которая и позволит реконструировать духовную жизнь общества в ее полноте, наблюдать ее дисбалансы, прогнозировать ее состояния, реализовывать механизмы гармонизации и мягкого управления. Как пишет А. А. Лазаревич, «задача строительства сильного государства и устойчиво развивающегося, инновационно ориентированного общества должна решаться в опоре на веками проверенный комплекс ценностей, традиций и идеалов. Гармоничное сосуществование и развитие ценностей интеллектуальной и духовной сферы является важнейшим условием активизации человеческого потенциала, формирования инновационной культуры мышления и деятельности, толерантного отношения к другим традициям, культурам и вероисповеданиям» [5, с. 28].

Диалог ученых и богословов, организуемый усилиями Института философии НАН Беларуси, безусловно, помогает решать эту задачу.

Литература и источники

1. Безопасность Беларуси в гуманитарной сфере: социокультурные и духовно-нравственные проблемы / Национальная академия наук Беларуси, Институт философии; [О. А. Павловская и др.; под редакцией О. А. Павловской]. – Минск: Беларуская навука, 2010. – 518 с.
2. Студенко, Т. С. Философия и религия: пример консенсуса. Диалог белорусских ученых и духовенства по этическим проблемам современности / Т. С. Студенко // Беларуская думка. – 2010. – № 9. – С. 92–97.
3. Земляков, Л. Е. Традиционные духовно-нравственные ценности – важнейшая составляющая идеологии белорусского государства / Л. Е. Земляков // Духовно-нравственное воспитание на основе отечественных культурно-исторических и религиозных традиций и ценностей : материалы Междунар. науч.-практ. конф., Жировичи, 27 мая 2010 г. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии, Беларус. Экзархат Моск. Патриархата Рус. Правосл. Церкви; науч. ред. совет: М. В. Мясникович, Высокопреосвящ. Филарет [и др.]. — Минск: Беларус. навука, 2010. – С. 18–20.
4. Высокопреосвящ. Павел. Православная Церковь в современном белорусском обществе: смысл образовательных инициатив / Высокопреосвящ. Павел // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы : мат. межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 27–28 мая 2014 г. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск: Право и экономика, 2014. – С. 15–18.
5. Лазаревич, А. А. Наука и духовно-нравственные ценности в интеллектуальной культуре современного общества / А. А. Лазаревич // Религия и образование в светских обществах: опыт, проблемы, перспективы : мат. межд. науч. конф., Республика Беларусь, г. Минск, 27–28 мая 2014 г. / Нац. акад. наук Беларуси, Ин-т философии НАН Беларуси. – Минск: Право и экономика, 2014. – С. 23–28.

3.2 Миссия христианской духовности в становлении мировой философской мысли

ХРИСТИАНСТВО И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ

А. А. Легчилин, Е. А. Гриневич

Христианское мирозерцание, 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 мирозерцанием. 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 немыслимо 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 образом 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 обоих 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 контрастирующая 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 fias quod vis*» – «Люби, и тогда делай что хочешь».

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 разно трактуемую 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.

ОТ МИФА К ЛОГОСУ: ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФСКОГО ПОЗНАНИЯ

П. Г. Мартысюк, Ф. И. Храмова

Мифология с самого начала возникала благодаря соединению и взаимопроникновению идеального и реального, где под идеальным понимается содержание мысли, а под реальным – содержание происходящего. Потусторонняя (трансцендентная) реальность, присутствующая в мифе, опредмечивается в реальное, осязаемое, переживаемое жизненное событие. По этой причине идеальное и реальное, чувственное и сверхчувственное не противостоят друг другу, а пребывают в согласии. Как отмечает Ф. Кессиди, «мифология – это своеобразное видение мира, особый тип представлений об окружающей действительности, в которых реальное сливается с фантастическим» [2, с. 51]. Для мифологического познания характерно целостное восприятие мира, одновременное ощущение различных реальностей, в результате чего образы, доставляемые из сверхъестественного внешнего мира, и образы, идущие из мира внутреннего, имманентного, являются для него одинаково подлинными и образуют единую реальность.

Несмотря на конструктивную направленность мифа, связанную с идеальным восстановлением единства и упорядоченности мира, поддержанием стабильности во Вселенной, в нем присутствуют сдерживающие механизмы, привязывающие человека к мифологической реальности и, тем самым, ограничивающие его познавательные возможности, что в свою очередь приводит и к минимизации гуманистической сферы его бытия.

О. Е. Иванов справедливо замечает, что в рамках мифа «человек не в

состоянии вместить в себя мифологическое сущее. Оно превышает всякую человеческую меру, подлинно безмерно и потому совпадает с хаотическими безднами космогонических мифов» [1, с. 159]. Об этом свидетельствует потаенная сфера мифа (Тартар), раз и навсегда лишаящая человека творческой возможности через овладение миром познать как свою подлинную сущность, так и сущность окружающего мира.

По мере редукции основ традиционного мифа в рамках религии откровения и метафизики формируется представление о Логосе (греч. λόγος — речь, слово, высказывание, понятие, основание, мера), обозначающее разумный принцип, управляющий миром, и Бога-Сына как Посредника между Богом-Отцом и миром.

Понятие «Логос» было введено в греческую философию Гераклитом. Так как этот термин созвучен с житейским обозначением «слова», сказанного человеком, он использовал его чтобы иронически подчеркнуть огромную разницу между Логосом как законом бытия и человеческими речами. В этой связи особый интерес представляет мысль Гераклита о том, что «день и ночь суть одно». Для окружающих она является парадоксальной и непонятной. Вместе с тем данная мысль свидетельствует о том, что сознание философа направлено не на вещи – объекты, а на само Я философствующего субъекта. Гераклит рассматривает Я как предел и исток всякого возможного сознания, соединившего в себе субъективное и объективное начала. Именно в условиях субъектно-объектного тождества исчезает различие между днем и ночью и открываются перспективы абсолютного знания.

При переходе от мифа к логосу происходит переадресовка сознания в направлении иной реальности, которая может стать источником такого странного, то есть отстраненного от опыта речения, реальности Я, которое, несмотря на то, что высказывается по поводу вещей, мира «на самом деле» высказывается о себе, точнее, высказывает себя. Только иной, нежели сам опыт, источник может в такой степени «переиначить» данные опыта, вмешаться в сознание.

Философское познание, сориентированное на постижение мира, перестает ориентироваться на сверхъестественную природу мифа, а начинает фундироваться на интеллектуальных резервах природы познающего субъекта, его способности генерировать рациональную картину мира. Процесс философского познания выводит философствующий ум на новые рубежи постижения бытия. Порыв субъекта философского мировоззрения может быть направлен как внутрь, на духовное самопознание, что приводит к самосозиданию творящего, так и вовне, на познание внешнего мира, что влечет за собой сотворение нового интеллектуального продукта. Познавательные возможности философии являются основой нового знания.

Философия открывает новые перспективы, расширяющие горизонты знания до постижения мира самого по себе, как чистого объекта, уже не окрашенного и не искаженного человеческой субъективностью. В этом плане философия рассматривается как преддверие европейской науки, как

изначальная концентрация ее основных смыслов. Однако не следует забывать, что важнейшей целью философского познания является пробуждение в человеке универсального Я и приведение его в соответствие с внешним бытием. В соотношении с предметным миром она раскрывает это Я как центр познавательной ситуации, вне которой никакие данные опыта, то есть почерпнутое извне предметное содержание, не может стать знанием. Вне философии знание тем самым становится чем-то иным, меняет свою природу и лишь по формальным признакам сохраняет свое присутствие.

Благодаря философскому поиску, мы возвращаем человека к его подлинной сущности из безличностных форм существования, где он, человек, выносит суждения о мире, нисколько не подозревая об отсутствии необходимого основания, которое, собственно, и делает его таковым. В результате возникает перспектива устранения дефицита личности и приведения ее к чистой форме, абсолютному значению. При этом в процессе творческого роста зачастую происходит самоустранение субъекта с целью последующего достижения органичности восприятия и, в конечном итоге, обретения себя уже на новом уровне. Фактически же устранение происходит в момент творческого озарения, благодаря которому открывается перспектива выхода за пределы своего собственного «я», что приводит к самоизменению субъекта, а также развитию его мировоззрения. Творческий подход субъекта к оценке внешнего бытия, а также его обращенность к духовным аспектам своего существования являются основным мировоззренческим принципом, личностной основой.

Философия рассматривает мир окружающих ее объектов как физического, так и духовного плана под углом зрения конечной цели истории и мироздания. Конечный смысл мироздания или конечный смысл истории является частью человеческого предназначения. А человеческое предназначение заключается в том, чтобы в конечном итоге стать Человеком. Предназначение человека состоит в том, чтобы исполниться по образу и подобию Божьему, и тем самым укрепиться в своей духовной природе. Образ и подобие Божье – это символ, соотношенность с которым человек исполняется в качестве Человека. Бог как предельное выражение возможностей человека устраняет исключительно натуралистическую мысль об изначальной заданности его природой и эволюционными процессами, происходящими в ней. Человек непрерывно создается в истории и культуре, с участием его самого, его индивидуальных усилий.

Философия как стремление человека к познанию себя самого определяет и выражает собою весь процесс духовного развития человека. Так как исходным моментом этого развития служит постоянное противоречие мысли и жизни, основанием же этого противоречия является коренное противоречие между природным содержанием человеческой личности и механической природой физического мира, то человек естественно пытается отгадать себя и определить свое положение в мире из познания своих отношений к безусловному бытию Бога, а потому первым и

непосредственным содержанием философского познания естественно является содержание религиозных верований, и философия ближайшим образом определяет и выражает собою весь процесс религиозно-нравственного развития человека.

Литература и источники

1. Иванов, О. Е. Самосознание как основа метафизики. Опыт введения в философию / О. Е. Иванов. – СПб., 2002.
2. Кессиди, Ф. Х. От мифа к логосу: становление греческой философии / Ф. Х. Кессиди. – М., 1972.

РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО АПОСТОЛА ПАВЛА И СОЦИАЛИЗМ

Е. А. Нагорнов

Сопоставление христианства и социализма является общим местом в социальной философии. Но в свете отсутствия государственной идеологии, размытости современного политического субъекта, господства буржуазных индивидуалистических либеральных ценностей в современном российском обществе, ставящих во главу угла культ экономизма и релятивистского конформизма представляется интересным рассмотреть альтернативные идеологические проекты, ориентированные на универсализм, равенство, истину и справедливость.

Таковыми являются паулинистское христианство и социализм, которые в отличие от рыхлого/размытого субъекта современности устанавливают волевитивный конкретный способ личностной самоидентификации в пространстве универсальной истины события, предполагающий активистское преобразование мира, его передел. Это характерно как для политической культуры христианина, так и революционера. Христианский проект апостола Павла, как и социализм, стремится к созданию наднационального общества спасения, возникающего на основе веры в справедливость, достижимую через труд: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского...» (Гал. 3, 28). Как социализм стремится отменить разделительные законы старого мира в ходе социалистической революции, так и паулинизм стремится противопоставить закону благодать. Паулинизм стремится, по мнению А. Бадью, «переобосновать теорию Субъекта, которая ставит существование в зависимость от проблематичной значимости события», выступая «баснословным форсированием реального» [1, с. 12].

Социализм также связывает судьбу исторического субъекта с событием грядущей социалистической революции и утверждением справедливого общества. Причем как в социализме, так и в паулинизме субъектом часто выступает человек «немогущей» декларации: угнетенный, бедняк, бесправный, представитель покоренного народа: «Павел твердо

придерживается воинствующего дискурса слабости» [1, с. 29]. А. Бадью цитирует Первое послание Павла Коринфянам: «Когда я приходил к вам, братия, приходил возвещать вам свидетельство Божие не в превосходстве слова или мудрости, ибо я рассудил быть у вас незнающим ничего, кроме Иисуса Христа, и притом распятого, и был я у вас в немощи и в страхе и в великом трепете. И слово мое и проповедь моя не в убедительных словах человеческой мудрости, но в явлении духа и силы, чтобы вера ваша утверждалась не на мудрости человеческой, но на силе Божией» [1, с. 27].

Воскресение Христа для Павла «есть чистое событие, начало эпохи, изменение соотношения возможного и невозможного» [1, с. 34]. Апостолом же, по А. Бадью, является тот, кто «называет эту возможность». Но точно также и будущее торжество социалистического общества является событием, началом эпохи, утверждающим его возможность для верящего в него революционного субъекта. Христианский субъект представляет собой новую фигуру реального, воплотившуюся в «универсальном проповедничестве» во имя торжества Истины – Христос воскрес: «Неординарный жест Павла состоял в том, что он избавил истину от воздействия сообщества (идет ли речь о народе, городе, империи, территории или о социальном классе). Ибо то, что истинно (или справедливо, в данном случае это одно и то же), то не нуждается в обращении к какому-либо объективному единству – ни согласно своей причине, ни согласно своему предназначению» [1, с. 12].

Бадью отмечает: «Сама по себе истина – ни структуральна, ни аксиоматична, ни легальна. Следовательно, никакое наличное сообщество не может ею распоряжаться, как не может и структурировать субъект, ссылающийся на нее» [1, с. 14]. Истина социалиста также избавлена от воздействия сообщества и претендует на строительство нового мира. Социализм и паулинизм стоят под знаком великого события / истины, отныне структурирующих субъекта. Только в отличие от социалистического субъекта: «Возникновение христианского субъекта ничем не обусловлено» [1, с. 14]. Бадью утверждает: «Подобно тому, как воскресение из мертвых совершенно непредсказуемо и с него все берет начало, так и вера Павла есть начало его как субъекта (как сына события), и ничто к этому началу не подводит. Событие просто «случилось» в безличности пути, и случившееся есть субъективный знак события в собственном смысле слова, каковым является воскресение Христа» [1, с. 14].

Кроме того отметим, что паулинизм и социализм благодаря унифицирующей простоте и универсализму, в их следовании «линии масс» представляют собою «равенство сыновей как соработников в деле Истины» (А. Бадью): «Следует свергнуть господина и основать равенство сыновей» (1 Кор. 3, 9). Для Павла «процесс истины таков, что он не знает делений»: «Либо ему соучаствуют, декларируя основополагающее событие и выводя из него следствия, либо к нему остаются безучастными. Это различие – без посредника и посредничества – целиком субъективно. Внешние проявления и ритуалы не могут служить ни его основанию, ни даже его уточнению.

Такова плата за статус истины как универсальной сингулярности. Процесс истины универсален лишь настолько, насколько он поддерживается непосредственным субъективным признанием его сингулярности, выступающим как точка соприкосновения с реальным» [1, с. 14]. Причем истина как событие понимается в паулинистском дискурсе как «преизбыточный дар» (А. Бадью). Это можно отнести и к социализму, где торжество общества социальной справедливости стоит на том же уровне, что и событие Христа в паулинизме.

Общим между паулинизмом и социализмом является и политическая партийность данных движений, и форма их выражения. Послания апостола Павла, по мнению А. Бадью, представляют собой интеллектуальные интервенции, претендующие на преобразование действительности. Павел – «активист истины»: «Истина либо партийна, либо не является таковой» (А. Бадью). Но тоже можно сказать и о работах классиков социалистического движения. Как первые христианские паулинистские общины выстраивались по революционному принципу «аппарата принуждения для господства над историей» (А. Бадью), так и первые социалистические партии выстраивались во имя преобразования сложившегося общественного порядка. Целью «воинствующего универсализма» Павла является создание христианских центров, способствующих массовому движению. Анализируя творчество левого итальянского режиссера П. Пазолини, А. Бадью отмечает: «По версии Пазолини, Павел желает по-революционному разрушить модель общества, основанного на социальном неравенстве, империализме и рабстве. Он наделен священной волей к разрушению» [1, с. 35].

Согласно А. Бадью, «для Павла, как и для тех, кто думает, что революция есть самодостаточное следствие политической истины, Христос – это пришествие, он тот, кто упраздняет прежний режим дискурсов. Христос в себе и для себя представляет пришедшее» [1, с. 29]. И христианин, и социалист несут истину о событии, превышающую их обоих. Сами они лишь отсылают к «беспредельной силе» события. Бадью отмечает: «По Павлу, Христос-событие разрушает, разваливает космическую тотальность, показывая тщету всех и всяческих мест» [1, с. 46]. Он – везде. Поэтому для Павла нет «ни эллина, ни иудея»: «Чистое событие не приспособляется ни к тотальности природы, ни к требованиям буквы» [1, с. 37].

Главная формула паулинизма, которая одновременно выступает и как универсальное обращение, по мысли А. Бадью, такова: «Ибо вы не под законом, но под благодатью» (Рим. 6, 14). «Наше спасение в вере, а не в делах» (Рим. 3, 24). В паулинизме, по мнению А. Бадью, всякое частное, всякое партикулярное есть приспособление, конформизм. Поэтому у Павла речь идет о неконформизме по отношению к тому, что нас непрестанно к себе приспособливает. Как великолепно сказал об этом Павел: «И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим. 12, 2.) [1, с. 39]. В результате можно сказать, что понимание благодати у Павла материалистично, исходя из нее, каждый может «посвятить себя

тому, что значимо для всех» (А. Бадью): «сделаться всем для всех» (1 Кор. 9, 22). Согласно Бадью: «Благодать есть имя события как условия активной мысли» [1, с. 42].

Таким образом, мы видим, что как в социализме, так и в паулинизме выделяется общий тип универсальности, связывающий истину и субъекта и предвещающий «пришествие эгалитаризованного человечества» (А. Бадью). Возможно, в данном идеологическом наследии с его событийной напряженностью и следует искать новые направления мысли, новую универсальность истины вместо пустой «монетаристской абстракции, оподлившей мышление всех и вся» (А. Бадью). Бадью заключает: «Становится ясным, что вызванное ею (монетаристской абстракцией – Е. Н.) опустошение, конечно же, не сдержать отказом от конкретной универсальности истины, отстаивая права «меньшинств», будь они расовыми, религиозными, национальными или сексуальными. Между тем, инстанциями истины и мысли для нас уже не могут стать одни лишь монетаризм «свободного обмена» и его посредственный политический двойник, парламентаризм капитала, нищета которого едва прикрыта красивым словом «демократия» [1, с. 9].

Литература и источники

1. Бадью, А. Апостол Павел. Обоснование универсализма / А. Бадью. – М.; СПб., 1999.

ХРИСТОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ АЛЕКСАНДРИЙСКОЙ И АНТИОХИЙСКОЙ БОГОСЛОВСКИХ ШКОЛ

О. В. Оганнисян

На раннем этапе истории христианства, когда богословие вселенской церкви не имело целостного облика, как в рамках церкви, так и за ее пределами продолжались разного рода споры. Богословская полемика развивалась в основном в ряде центров и школ, имеющих развитые философские традиции. Именно на этой основе были сформированы первые богословские школы христианства, догматическая деятельность которых стала причиной внутрицерковных раздоров. Своими богословскими расхождениями отличились особенно александрийская и антиохийская богословские школы. В полемике, развернувшейся между александрийской и антиохийской богословскими школами, стали принимать участие римские, константинопольские и, отчасти, иерусалимские теологи. Следует отметить, что основными центрами триадологической и христологической полемики в IV–V вв. были Александрия и Антиохия, вследствие чего ход развития богословской мысли был обусловлен в основном столкновением александрийской и антиохийской точек зрения. Несмотря на то, что

духовные центры Константинополя, Рима, Иерусалима принимали активное участие в обсуждении основных вопросов, тем не менее, по причине отсутствия традиций богословских школ их деятельность в основном ограничивалась наблюдением за борьбой между двумя известными восточными центрами. Этой позиции можно противопоставить деятельность патриархов Константинополя Иоанна Златоуста и Нестория, однако богословская ориентация и содержание богословских трудов этих авторов в основном определялись влиянием антиохийскими традициями.

По мнению многих еклессиологов, в основе идейного противостояния между антиохийской и александрийской богословскими школами лежал традиционный платоново-аристотелевский философский спор, который в свою очередь перерос в длящуюся веками непримиримую борьбу между рационализмом и иррационализмом, разумом и верой. Несмотря на это обстоятельство, нельзя сказать, что александрийская школа руководствовалась исключительно принципами иррационализма, платонизма или веры, а антиохийская школа – принципами рационализма, аристотелизма или разума, поскольку невозможно устоять в острой богословской полемике, не имея сильных логических аргументов или сильной веры.

Противостояние двух крупных богословских центров имело более глубокий характер, и они вобрали в себя взгляды обоих великих философов. То есть в формировании александрийской и антиохийской богословских традиций сыграли большую роль как идеи платонизма, так и идеи аристотелизма, и приписывать какой-либо из этих школ положения одного из этих философских течений означает ограничивать идейные и философские истоки христианских богословских учений. Учитывая данное обстоятельство и не пытаясь абсолютизировать роль какого-либо философа или философского течения в деле формирования того или иного христианского течения, следует отметить, что вместе с тем отдельные философские направления сыграли важную роль в формировании и дальнейшем развитии идейных истоков крупнейших христианских богословских течений.

Борьба двух вышеупомянутых богословских центров христианского мира особенно ярко проявилась в получивших широкое распространение в V веке христологических спорах. Обе богословские школы смотрели на разрешение вопроса, связанного с природой Христа, с разных точек зрения. В период разрастания христологической полемики в рядах противников александрийской школы находилась не только антиохийская школа, но и константинопольский патриарший центр, который в основном придерживался позиций антиохийской богословской школы.

Следует отметить, что в начальный период позиция римского папского престола была противоречивой, что свидетельствовало о том, что до создания собственной богословской школы и богословских традиций Рим по чисто политическим соображениям предпочитал лавировать между

основными богословскими направлениями. Дальнейшее развитие событий показало, что в связи с благоприятными политическими условиями подобная нечеткая позиция римского престола благоприятствовала укреплению господствующих позиций римских пап в христианском мире.

Как уже было отмечено, на богословскую позицию александрийской школы оказала сильное воздействие греческая философия, и в частности платонизм с присущей ему метафизически-иррациональной направленностью и опорой на веру и божественное. Влияние платонизма в основном ощущалось в иносказательном толковании текстов Священного Писания, что в свою очередь привело к возникновению и толкованию разных богословских понятий. Толкования Логоса занимали особое место в этих богословских идеях, и развернувшаяся вокруг них полемика на долгий период определила развитие богословской мысли христианской церкви. Богословские формулировки, касающиеся Логоса, уточнение его места и роли в системе христианских догм послужили основой для возникновения и развития христологических и тринитарных споров, что и обусловило ранний период истории христианской церкви.

При представлении традиций этих двух богословских школ мы не будем рассматривать их с церковно-догматических позиций и сосредоточимся главным образом на беспристрастном научном исследовании. Это представляется необходимым в особенности потому, что в современных западных христианских центрах преобладает основанный на антиохийских богословских взглядах халкидонский подход, что, в свою очередь, предполагает своеобразную трактовку позиций александрийской богословской школы вплоть до ее искажения. С этой точки зрения в работах многих богословов преобладает предвзятый подход и защита богословских традиций собственной школы.

Основными представителями александрийской богословской школы были богословы Климент Александрийский (150–215 гг.), Ориген (185–254 гг.), Афанасий Александрийский (296–373 гг.) и Кирилл Александрийский (ум. в 444 г.), в работах которых основное внимание уделялось воплощению Логоса и учению об отношениях с Богом Отцом. Согласно некоторым авторам, то факт, что идея Логоса занимает центральное место в александрийском богословии, обусловлен традициями древнеегипетской религии и александрийского монашества. Согласно Моссу, египтяне имели собственные представления о христианстве, связанные в основном с монашеством. На формирование александрийского богословия сильно повлияла мысль о том, что они являются центром монашества. Александрийцы подчеркивали идею божественной природы Христа, и акцентирование этой идеи зачастую происходило за счет приуменьшения человеческой природы Христа. Лучшим примером подобного подхода является богословская позиция Аполлинария [1, р. 51].

Александрийская школа подчеркивала сверхприродные и сверхразумные свойства Воплощенного Логоса, что зачастую являлось

отправным пунктом размышлений александрийских богословов.

Согласно александрийским богословским взглядам, человеческая и божественная природа объединены в личности Христа. Логос объединил человеческую природу со своей божественной природой, которая до и после Воплощения Христа становится единой природой. Многие ученые богословы объясняют это положение александрийской богословской школы тем, что в одном Христе его божественная природа поглотила соединенную с ней человеческую природу, после чего стала единой природой. Богослов Т. А. Буркил в своих комментариях приходит к выводу, что в теoантропоморфной или богочеловеческой личности Христа его божественная природа благодаря преобладающей силе и влиянию «поглотила» человеческую природу, что в свою очередь означало, что присущая Христу природа является богочеловеческой с преобладанием божественной. Это, в свою очередь, объясняется древнеегипетским подходом, связанным с обожествлением человеческой природы посредством объединения человека и Бога, что, несомненно, является результатом произвольного или целевого толкования [2, р. 96]. С этой же точки зрения богослов представляет соотношение божественной и человеческой природ, отмечая, что александрийцы возвышали человеческую природу до ранга божественной, поскольку божественная природа неизменна и несравнима с какой-либо иной природой, в том числе человеческой. В действительности александрийцы считали, что божественный Логос воплотился во Христе так, что стал носителем насущных духовных функций Иисуса. Все действия Христа обусловлены динамикой Логоса, а человеческое тело необходимо для придания целостности спасению. В этой связи Афанасий Александрийский подчеркивал, что «Он стал человеком и потому нуждался в человеческом теле» [3]. Интересным является тот факт, что в этом предложении Афанасий использует слово «organon» (пер. «орудие»), что указывает на то, как александрийцы воспринимают соотношение между Богом Словом и человеческой природой.

Одним из стержневых положений александрийской школы было подчеркивание неразрывной и трансцендентной связи между божественной и человеческой природами Христа. Богословские взгляды александрийцев обобщены в положении о том, что «сын одного Господа состоит из двух символически объединенных природ» [4, р. 120]. Противоположное александрийской богословской школе крыло в качестве части официальной идеологии выдвинуло учение Аполлинария, осужденное как еретическое почти всеми церковными течениями. Следует отметить, что согласно александрийской христологической позиции, объединение двух природ Христа предполагает не только единство воли и действий, но и единство субстанции. В этом единстве человеческая и божественная природы сохраняют присущие им признаки в свойствах одной общей богочеловеческой природы. По утверждению представителей антиохийского и антиалександрийского богословского учения, после

физического объединения обеих природ человеческая природа исчезла, объединившись с более сильной божественной природой. В своих «аргументах» сторонники антиалександрийского богословия в основном опирались на произвольное толкование, которое нельзя было назвать правильным. Так, используемые александрийцами выражения «Господь взошел на крест ради нас» или выражение Климента Александрийского «Господь, который страдал и обожествился» свидетельствуют об исчезновении человеческой природы Христа. Мягко говоря, эта точка зрения не выдерживает критики [5, p. 507].

Одной из характерных черт александрийского богословия является его сотериологическая направленность, которой и объясняется точка зрения александрийцев, касающаяся объединения природ Христа. Можно сказать, что александрийские христологические решения в основном зависели от сотериологических подходов и именно спасением было обусловлено воплощение Христа. В этой связи богослов Р. В. Селлерс пишет: «В учениях Афанасия и более поздних представителей александрийской школы явно прослеживается зависимость христологии от сотериологической мысли» [6, p. 132]. Стих 1:14 Евангелия от Иоанна, где говорится, что Господь стал человеком во имя спасения человечества, наилучшим образом свидетельствует о подходах александрийцев, и именно на это высказывание опирается в своих богословских решениях Афанасий.

Согласно александрийцам, в Христе божественная сущность очевидна, поскольку только Бог может спасти человека. Александрийцы в божественном спасении особенно выделяли роль Логоса, который был посредником в божественном спасении. Этим фактом представители александрийской школы никак не приуменьшали роль Логоса как важнейшего фактора творения. Согласно воззрениям этой школы, человек вследствие своей смертности и греховности соединяется с Христом, тем самым обожествляя свою природу. Именно таким образом становится возможным отпущение грехов, когда посредством Христа люди обожествляются и получают прощение.

Афанасий Александрийский в своем труде “De Incarnatione” («О Воплощении») указывает путь достижения спасения посредством соединения с Христом. В соответствии с этим Логос посредством соединения с человеческой природой восстанавливает падшего и греховного человека. «Божественный Логос стал человеком, дабы мы смогли стать божественными», – заключает Афанасий [3].

Вместе с тем следует признать, что в методологических подходах и формулировках александрийской школы занимали особое место метафизически-иррациональные подходы и выводы, основанные на принципах веры, что порой ослабляло их позиции при полемике с антиохийской богословской школой. В этом плане следует признать, что, согласно александрийскому учению о спасении, роль человеческой души Христа довольно-таки пассивна. В деле спасения человека не подчеркивается

значение человеческой души Христа, которой не придавалось существенного значения в работах александрийских отцов [7, р. 150]. Богослов Ф. М. Юнг, в свою очередь, находит, что с точки зрения антропологических и сотериологических решений нет необходимости в обсуждении человеческой души Христа, и ее отсутствие не может означать, что воплощение Логоса является иллюзорным или несоразмерным [8, р. 107].

Несмотря на то, что позднее в рамках александрийской богословской школы сформировалось аполлинарианство, которое, по сути, отрицало учение о воплощении и вочеловечении и считало божественную природу первичной сущностью, тем не менее, заслуга александрийской богословской школы в деле разрешения разных богословских вопросов (в особенности тринитарных и христологических споров всеобщей церкви) велика. Следует отметить, что в вопросах христологии важным вкладом александрийцев была идея о получении отпущения грехов посредством обожествления и утверждения о единстве личности Христа.

В истории христианской мысли идейным противником александрийской богословской школы была антиохийская школа, которая подходила к рассматриваемым вопросам и в особенности к христологическим решениям с других позиций. Антиохийская школа была не слишком благосклонна к метафизическому методу, применяемому в рамках трактовки христианства, и не была склонна к применению методов символического толкования.

Антиохийские богословы «насколько возможно приблизили сверхъестественное к разумному восприятию» [9, р. 325], поскольку были заинтересованы в изучении исторических фактов, личностей и событий больше, чем в анализе спекулятивных философских идей и понятий. В отличие от александрийцев, которых называли христианскими платонистами, антиохийцев называли христианскими аристотелистами. Как мы уже отметили, причины этого крылись в применении антиохийцами аристотелевской логики и философских подходов к изучению истории христианства. Антиохийские богословы всегда подчеркивали целостность человеческой природы Христа, что напоминало антропологию Аристотеля [10, р. 304]. Реалистические идеи и логика Аристотеля распространились в Сирии и прилегающих к ней регионах еще в дохристианский период, и после распространения христианства они не могли не повлиять на официальные христианские структуры, в первую очередь, на церковь и ее идеологию. В начальный период это влияние проявлялось в возникновении разного рода гностических течений. Особенно сильны и активны были сирийские гностики, и именно они стали главными «виновниками» формирования рационалистической системы христианской церкви. Антиохийское богословие, и в частности христология, вобрала в себя существовавшие в Антиохе философские подходы и философские взгляды. Так, известный богослов Адольф Харнак отмечает, что у антиохийских богословов заметен единый научно-методический подход к вопросам христологии [11, р. 166].

Речь идет о Павле Самосатском, Лукиане, Иве Эдесском, Евсевии Антиохийском, Диодоре Тарсийском, Феодоре Мопсуэтском, Ионне Златоусте, Нестории и Феодорите Кирском.

Противостояние антиохийской и александрийской школ, проявляющееся в идейной, а порой и политико-практической сфере, развивалось в основном в двух направлениях: толковании текстов Священного Писания (экзегетике) и христологии. Антиохийцы были категорически против метода аллегорического истолкования, применяемого александрийской школой. Вместо этого они предлагали подходить к толкованию Священного Писания с историко-грамматических позиций, что исключало символически-иррациональные подходы к раскрытию и трактовке исторических фактов. Можно сказать, что применяемый ими метод толкования во многом напоминает подход, применяемый в современных богословских школах. Кроме изучения историчности текста антиохийцы придавали важное значение выявлению изначально заложенного автором смысла и цели, а также изучали историческую эпоху и общественно-социальные условия написания данного текста. Этот подход лег в основу методологии современной герметики.

В результате применения методологии исторического толкования Священного Писания у отцов антиохийского богословия формируются христологические представления и идеи. Основой формирования и укоренения их идей явились те фрагменты Священного Писания, где подчеркивается историчность человека Иисуса, и христологическая идеология антиохийских богословов начинает формироваться именно с акцентирования человеческой природы. Именно подчеркивание историчности Христа и отличает антиохийскую христологию от александрийского подхода, поскольку для александрийцев сила и милость Бога Слова были важнее. С этой точки зрения можно сказать, что антиохийское богословие изначально находилось в более выгодном положении, поскольку четко разделяло человеческую и божественную природы, тогда как александрийское богословие время от времени запутывалось при толковании способа, формы, содержания соединения двух природ и свойств новой природы, возникшей в результате соединения человеческой и божественной природы, в результате чего возникли подходы Аполлинария и Евтихия.

В этом смысле «единственными покровителями и помощниками» александрийского подхода были символический и основанный на вере подходы, и этому в течение длительного времени противопоставлялась «развернувшая флаг рационализма и историзма» антиохийская богословская школа. Антиохийцы подвергали беспощадной критике аполлинарианство, и с целью противостояния аполлинарианству в V в. в рамках антиохийской школы сформировалось антиаполлинарианское движение. «На антиохийцев сильно повлияло аполлинарианское еретическое учение, в результате чего они признали, что человеческая природа Христа подобна обыкновенной

человеческой природе», – пишет Дж. Сроули [12, р. 588]. Богослов подчеркивает, что согласно основополагающему принципу антиохийского богословия, человек Иисус обладал полной свободой воли, и слияние двух природ или превращение человеческой природы в божественную противоречило принципу свободы воли.

Для антиохийских богословов исходным пунктом была идея о том, что Христос пришел в мир как совершенный человек, осознающий не только божественную, но и человеческую сущность. Эта человечность состояла из тела и человеческой мысли или разумной души. Эти представления о человеческой природе стали стержнем антиохийского христологического учения. Человеческая природа рассматривалась в динамической плоскости и являлась не просто комплексом чисто человеческих свойств, но и целью, которая должна была быть достигнута (*telos*). История человечества – это борьба человеческой воли, направленная на самосовершенствование, осуществление которого возможно лишь благодаря новому сотворению. Антиохийцы представляли Иисуса Христа как передового бойца в этой борьбе, поскольку обладающему свободной человеческой волей Иисусу было дано право на самоопределение. Благодаря этому он преодолевает все искушения, достигает совершенства, что становится очевидным во время его Воскресения. В антиохийской христологии придавалось важное значение этической ценности жизни Христа и подчеркивалась человеческая сторона Иисуса Христа. Антиохийскую христологию называют также христологией, «идущей снизу» или идущей «из глубины на вершину», тогда как александрийскую христологию называют христологией, идущей «с вершины в глубь» [13, р. 51]. Вершиной в данном случае была божественная природа, а глубиной – человеческая. Вместе с тем следует отметить, что антиохийцы, естественно, не отрицали божественной природы Христа и признавали наличие у Христа двух природ. Основное разногласие антиохийской и александрийской школ состояло в вопросе о соотношении человеческой и божественной природ Христа.

Несомненно, приняв факт наличия у Христа двух природ, антиохийцы признавали и то, что эти природы существуют в нем по отдельности, при этом каждая из природ сохраняет свойственные ей свойства и характеристики. Согласно этому подходу «переход одной из природ в другую или их слияние нанесет огромный ущерб Воплощенному Христу и его деятельности, направленной на спасение» [14, р. 59]. Следует отметить, что как александрийцы, так и антиохийцы для обоснования своих точек зрения приводили «сотериологический» аргумент, и каждая из этих богословских школ со своих позиций утверждала, что именно посредническая деятельность Христа пострадает от неправильной оценки соотношения божественной и человеческой природ. Согласно богословской позиции антиохийской школы, каждая из природ Христа совершенна. Для антиохийцев объектом спора был аргумент, согласно которому человеческая природа Христа в результате соединения с божественной природой не

утратила свойственных ей особенностей и не объединилась в Христе в одну общую богочеловеческую природу. Тем не менее, антиохийцы находили, что объединение двух природ Христа не является по своей природе субстанциональным, а является по преимуществу «нравственным и этическим» единством человека и Бога. Согласно богослову-церковеведу Ф. Шафу, в антиохийской христологии «две природы не составляют личностного союза (*henosis kath' hypostasin*), а лишь нравственный союз, близкую дружбу или связь (*synarheia*) [15, p. 719]. Богослов заключает, что с этой точки зрения антиохийцы признавали такой внешний или механический союз двух природ, где каждая природа сохраняла свойственные ей качества, не признавая при этом сущностного соединения (*communication idiomatum*). Термин «*communicatio idiomatum*» дословно означает «общение или коммуникация свойств» и является техническим термином в христологии. Поскольку Христу свойственно гипостатическое единство двух природ, то между свойствами его двух природ происходит естественное общение. Этот термин длительное время использовался в патрологической литературе и имел разные толкования. В богословском подходе Кирилла Александрийского очевидно, что свойства двух природ в одной личности выступают объединенно. В антиохийских христологических решениях термин «*communication idiomatum*» в основном не применялся, хотя и не отрицался. Идея подобного союза природ отличается от физического союза или слияния.

Различие между двумя богословскими школами проявляется также в подходах к страстям Христовым. По мнению антиохийцев, когда александрийцы говорят о союзе двух природ Христа, они невольно проповедают существование Бога, наделенного страстями, а это вне логики [14, p. 59]. Они считают, что союз двух природ не только делал божественное полным страстей, но и ставил под сомнение данное свойство человеческой природы. В то же время антиохийцы утверждали, что отсутствие страстей является результатом спасения, и в этом вопросе между позицией антиохийцев и александрийцев не было особой разницы. Феодор Мопсуэтский говорит о будущей жизни, где человек будет бессмертным, лишенным страстей и грехов, и подобную природу люди обрели при воскресении Христа [15, p. 719].

Александрийская и антиохийская богословская школы представляли два разных христологических подхода в рамках ранней церкви. Александрийцы считали Христа Богом Словом, обретшим тело, а антиохийцы видели в нем человека, ставшего вместилищем Бога. Александрийское христологическое учение можно назвать христологическим учением типа «Естество-Слово» [10, p. 161, 281]. В стихе 1:14 Евангелия от Иоанна отмечается, что Христос обрел тело, а в стихе 1:7 Послания Павла Филиппийцам отмечается, что Христос выступил в образе слуги, и вся человеческая природа была в его «облачении». Христологические решения обеих богословских школ имели свои

недостатки и преимущества. Александрийская христология выступала с позиций целостности личности Христа, однако подходы александрийцев периодически затеняли человеческую природу Христа и в соотношении с божественной природой отдавали предпочтение последней. Антиохийская христология подчеркивала сохранение целостных свойств человеческой природы Христа, однако в плане подчеркивания единства Христа антиохийцы порой впадали в крайности, что было чревато адаптационистскими подходами. Христологические подходы этих двух школ, их развитие и противопоставление имели важное значение для формирования и развития христианской догматики.

Эти подходы хотя и противопоставляются, однако вместе с тем взаимодополняют друг друга и дают целостное представление о раннехристианском богословии. Соперничество антиохийской и александрийской богословских школ содействовало разработке разнообразных богословских подходов в обеих школах и идейному укреплению собственных позиций этих школ. В результате столкновения подходов обеих школ в V в. были противопоставлены друг другу христологические решения александрийского патриарха Кирилла и константинопольского патриарха Нестория.

Литература и источники

1. Moss, C. B. *The Christian Faith* / C. B. Moss – London, 1944.
2. Burkill, T. A. *The Evolution of Christian Thought* / T. A. Burkill. – Ithaca, N.Y., 1971.
3. Athanasius. *De Incarnatione*, 44.
4. Neander, A. *General History of the Christian Religion and Church* / A. Neander. – Toronto, 2012.
5. Duff, D. *The Early Church: A History of Christianity in the Early Six Centuries* / D. Duff. – Edinburgh, 1891.
6. Sellers, R. V. *The Council of Chalcedon* / R. V. Sellers. – London, 1961.
7. Wiles, M. F. *The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul* / M. F. Wiles // *The Journal of Ecclesiastical History*. – Vol. XVI, 1965.
8. Young, F. M. *A Reconciliation of Alexandrian Christology* / F. M. Young // *The Journal of Ecclesiastical History*. – Vol. XXII, – No. 2, 1971.
9. Neander, A. *Lectures on the History of Christian Dogmas* / A. Neander. – Vol. I. – London, 1882.
10. Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines* / J. N. D. Kelly. – New York, 2006.
11. Harnack, A. *History of Dogma* / A. Harnack. Vol. IV. – New York, 1961.
12. Srawley, J. H. *Antiochene Theology* / J. H. Srawley // *Encyclopedia of Religion and Ethics* (ed. by J. Hastings). – Vol. I. – New York, 1908.
13. Adam, K. *The Christ of Faith* / K. Adam. – New York, 1957.
14. Jay, E. G. *Son of Man. Son of God* / E. G. Jay. – Montreal, 1965.
15. Schaff, P. *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers: 14 vols. Ser. 2. Vol II* / P. A. Schaff. – New York, 1890–1900,

НАЧАЛА БЫТИЯ В РЕЛИГИОЗНО-НАУЧНОЙ РЕТРОСПЕКТИВЕ

А. Н. Спасков

Мы исходим из того, что всё в мире имеет основание и причину, следовательно – должно быть некое начало в основаниях и причинах. Вот эта первооснова и первопричина и есть Бог. Здесь, однако, возникают два возражения, но они легко разрешимы.

Первое возражение: Если мы будем двигаться по цепочке всё более глубоких оснований и от следствия к причине, то ниоткуда не следует, что должны существовать предельно фундаментальные следствие и причина. Мы, таким образом, уйдём в дурную бесконечность. Но в этой бесконечности нет места Богу. Таким образом, идея Бога не может быть следствием логической экстраполяции и введена путём индукции от частного к общему. Это – как раз признак линейного мышления, но Бог, по всей видимости, мыслит иначе. Наоборот – она предполагается в любом разумном объяснении мира как необходимое и достаточное основание всего многообразия частных проявлений.

Второе возражение: Если мы понимаем Бога как первичное начало, то не ограничиваем ли мы тем самым его бесконечность? Я полагаю, что нет, т. к. будучи началом и причиной всего, он сам – безначален, беспричинен и бесконечен. А отсюда, в частности, следует и принцип неисчерпаемости материи, как неисчерпаемое многообразие потенциальных форм, творимых Богом. Таким образом, мы понимаем Бога, как некое субстанциальное начало, которое, будучи простейшим и неделимым, является источником всего многообразия и сложности. В общем-то – это Бог Спинозы, в которого верил Эйнштейн и верят многие естествоиспытатели. Такое понимание Бога, как разумной и активно действующей силы во Вселенной, возникло в древнегреческой натурфилософии и было развито западным рационализмом. Можно сказать, что это – Бог естествоиспытателей, которые верят в необходимое и достаточное основание естественной природы.

Следует признать, что материалисты не возражают против идеи первоначала и первопричины. Но они видят ее в самой материи, наделяя ее, таким образом, субстанциальной активностью и субстратной простотой. Но это лишь подмена понятий и в материи видят, по сути, естественного Бога. Это - пантеистический Бог, разлитый во всей Вселенной и одушевляющий все вещи. В этой концепции материя самодостаточна и в ней содержится источник самодвижения. Между тем, материя, как таковая – это абстрактная идея и ее в чистом виде никто не наблюдал, также как и естественного Бога, а наблюдают лишь ее конкретные многообразные формы в виде материальных тел, воздействующих на наши органы чувств и приборы.

Идея материального первоначала восходит еще к древнегреческим натурфилософам милетской школы, которые видели его в воде (Фалес), воздухе (Анаксимен), земле (Ксенофан), огне (Гераклит). Однако

первопричину они видели в Боге, Нусе (Анаксагор), Логосе (Гераклит) и не наделяли материю самодвижением. Атомисты положили в основании мира движущиеся атомы и пустоту и удалили Бога за пределы материального мира.

Механика Нового времени восприняла эту идею и строила самодостаточную картину мира на материальных началах. Декарт ввел в науку принцип дуализма и разграничил сферы божественного и материальной Вселенной. Однако он считал, что Бог непрерывно поддерживает движение во Вселенной. Ньютон, хотя и понимал, что сохранение механической энергии следует из его законов, но не принимал закон сохранения энергии, т.к. он делает излишним присутствие Бога в мире, а движение Вселенной – самодостаточным.

В общем-то – образ Вселенной, как механических часов, которые созданы Богом и приведены им в движение, стал доминирующим в механистической картине мира. Дальнейшее присутствие Бога в этом мире излишне, т.к. Бог утвердил принцип наименьшего действия и закон сохранения движения. Но механика – это не только законы, но и начальные условия, а какова природа этих начальных условий – неясно. Материалисты же видят решение этих проблем в несотворимости материи и вечности движения. Однако, если в макром мире это справедливо, то в квантовой механике – уже не годится, т.к. здесь происходит нарушение закона сохранения энергии, спонтанное возникновение материи и движения.

Таким образом, и деисты и материалисты сходятся в одном. Материальная Вселенная самодостаточна и движется по естественным законам. С точки зрения наблюдателя, который основывается на своих ощущениях и показаниях физических приборов, между этими концепциями в настоящее время нет разницы, т. к. их предметом является материальная Вселенная, в которой нет места Богу. Различие лишь в начальных условиях.

Деисты полагают, что у Вселенной должна быть безусловная причина и безначальное основание. Это – Бог, который ее сотворил, установил законы движения и сообщил ей начальное движение, которое сохраняется далее без его участия. Следовательно, нет никакой необходимости в присутствии Бога в этом мире, и он никак не проявляется в нем.

Материалисты же считают, что никакого творения мира, верховного установления законов и сообщения начальных условий не было вообще, а значит, и нет никакой необходимости в гипотезе Бога. Необходимым и достаточным условием существования Вселенной является материя, которая несотворима и неуничтожима, пребывает в вечном движении и превращается из одной формы в другую, сохраняя при этом свои основные атрибуты, такие как энергия, импульс и др. Эта идея вечной и несотворенной никем Вселенной принадлежит еще Гераклиту: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся, мерно угасающий» [1, с. 217]. Но Гераклит не мыслил такую Вселенную без правящего ей Логоса или

верховного божества. Материалисты же, однако, не нуждаются и в Логосе.

Нетрудно видеть, что это представление о неуничтожимости и несотворимости материи, ее вечном и самодостаточном движении, было сформировано в XIX веке после открытия закона сохранения энергии. Парадоксально, но и другая фундаментальная материалистическая концепция – теория эволюции Дарвина, также устраняет Бога из научной картины мира, но уже на других основаниях.

Однако в XXI веке, когда достигнуто более глубокое понимание квантового мира и законов развития всей Вселенной, таких представлений о материи недостаточно. В современных космологических концепциях, таких как теория Большого взрыва и инфляционная теория, речь идет не просто о сохранении материи и энергии, а о ее возникновении из первичной сингулярности или из первичного поля инфлатона.

Наверное, все же, в этих теориях закон сохранения материи и энергии соблюдается, но речь идет о более глубоком ее понимании. Особенно остро эта проблема стоит после недавних открытий темной материи и темной энергии, представление о которых не укладывается в стандартную модель.

Мы полагаем, что современная физика не самодостаточна и нуждается в более глубоком метафизическом обосновании и в принципиально новой парадигме. Новую физику нельзя логически вывести из самых фундаментальных современных теорий – теории относительности и квантовой механики, а их дальнейшее развитие ничего, существенно нового, не даст. Бесперспективны попытки их эклектического объединения и на этом пути нельзя построить окончательную теорию, о которой мечтают многие физики. Нужны более глубокие и абстрактные метафизические принципы, из которых можно будет естественно и логически последовательно вывести все физические теории следующего содержательного уровня.

Согласно принципу Оккама, который был руководящим логическим принципом в выборе теорий и демаркационной линией науки от других областей культуры со времен средневековой схоластики, нельзя в науку вводить новые сущности без достаточных на то оснований. Необходимость введения таких сущностей сейчас диктуется потребностью объяснения новых феноменов и недостаточностью для этих целей известных и общепринятых физических понятий.

Согласно нашей основной гипотезе, в основание новой физической парадигмы необходимо ввести, по крайней мере, три новых метафизических понятия:

Субстанция – вечная и активно действующая причина всяких движений и изменений, реализуемых в феноменальном физическом мире;

Хрональный континуум – это потенциальная протяженность, которая изменяется под действием субстанции и может быть в двух квантовых состояниях (*быть пустой*) и (*быть заполненной*);

Информация – это мера многообразия, которое генерируется субстанцией, динамически проявляется в феноменальном мире в виде

активного действия и отображается в хронологическом континууме как статическое состояние (запись).

Эти понятия соответствуют новой религиозно-научной картине мира, согласно которой все точки Универсума, как бы они не были относительно разделены пространственной и временной протяженностью в физической Вселенной, представляют собой единое многообразие по отношению к абсолютной субстанции и нелокально связаны с ней субстанциальным каналом, посредством которого осуществляется синхронизация и мгновенная корреляция субстанциального действия в феноменальном мире. Это означает, что все точки Универсума, находящиеся в разных местах Вселенной, находятся в одинаковом положении по отношению к субстанции, или – в одном месте субстанциального пространства-времени. Вернее было бы сказать, что это субстанциальное пространство-время и есть единое место, в котором реализуется единство всего феноменального многообразия Вселенной. Это место можно было бы назвать *нуль-пространство* и *нуль-время*. Еще одно название, которое можно употребить для обозначения этого места, это – *сингулярность*. Но это не та сингулярность, которая в математике понимается как особая точка, а скорее – сингулярная область, которая непосредственно близка ко всем точкам пространственно-временного континуума, но внутри которой не имеют смысла понятия пространственной протяженности и временной длительности. Это – то место, которое Парменид назвал единым и неделимым *Бытием*. С этой точки зрения – физическая Вселенная, со всеми наблюдаемыми феноменами и процессами – это иллюзия наших чувств, которые воспринимают манифестацию неподвижной и неделимой субстанции. Другими словами – то, что мы наблюдаем и измеряем физическими приборами во Вселенной – это виртуальная реальность, которая генерируется невидимой и недоступной никаким эмпирическим измерениям субстанцией, записывается в пространственно-временном континууме *Голографической Вселенной* и воспринимается нами, благодаря субстанциальной природе нашего сознания.

Литература и источники

1. Фрагменты ранних греческих философов. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. – М., 1989.

ОНТОЛОГИЯ СИМВОЛА В РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ СИСТЕМЕ М. ЭЛИАДЕ

Н. А. Никонович

Выдающимся представителем современной философии и истории религии, теории мифа, этнологии является румынский мыслитель М. Элиаде. Одним из элементов категориального ряда, используемого М. Элиаде в его

религиозно-мифологической системе, является символ. Что представляет собой символ в мифо-онтологической парадигме М. Элиаде? Прежде всего, основная характеристика символа – его перманентность и субстанциальность в жизни общества и индивида. Важный аспект функционирования символа – «неотъемлемость от природы человеческого существа» [3, с. 129]. Можно выделить следующие уровни существования символа: глубинные слои сознания и бессознательного («коллективного бессознательного» К.-Г. Юнга), а также архетипические основания культуры и исторической памяти. Эти уровни соотносятся между собой. Функционирование образов и символов можно объяснить посредством модели платоновской «эманации» – символы пронизывают бытие культуры и индивида, но при этом чем больше вектор десакрализации, тем все более латентные свойства приобретают символы. Согласно М. Элиаде, утрата образно-символической природы тождественна утрате души [3, с. 135].

Понятие символа предстает в работах М. Элиаде как обладающее темпоральными и внетемпоральными свойствами. Символы принадлежат конкретному историческому времени их возникновения и в то же время универсальны и метаисторичны. Это же относится и к другим феноменам, анализируемым М. Элиаде – мифологическому времени, архетипам, сакральному. Что касается методологических аспектов понимания символа, важным является замечание Элиаде о том, что все бессознательные и предсознательные структуры имеют свою логику. В этом смысле позиция М. Элиаде оказывается ближе к позиции К. Леви-Стросса, чем Л. Леви-Брюля. Также как и для понимания других мифо-религиозных феноменов, для понимания символов Элиаде характерна универсалистская стратегия: «Но, единожды реализованная, историзированная, религиозная форма старается освободиться от условий своего места и времени, стать всеобщей, слиться с архетипами» [3, с. 206]. М. Элиаде в своих работах очень глубоко проанализировал сходство и различие символов в различных верованиях и культурах, при этом он далек от унифицирования всей многоплановой символики, присутствующей в различных культурах, но эксплицирует имеющиеся сходства и параллели. Вывод, который можно сделать на основе анализа взглядов Элиаде – это глубинное сходство значения, семантики символов в разных культурных ареалах. Так, например, метакультурная символика «восхождения» (архетип «Рая») присуща и шаманизму, и христианству [3, с. 240]. Чем объясняется такое сходство? На наш взгляд, его можно объяснить перманентностью религиозного сознания индивида.

Если говорить о типологии символов в работах М. Элиаде, то наиболее значительной является символика времени. При всем различии между христианством и доисторическими религиями их объединяет «онтологизация времени» [3, с. 241]. Время сакрально как в своей одномоментности, так и в цикличности. Такие ключевые символы, как символ Центра, символы, связанные с понятием времени, а также символы, связанные со структуризацией пространства в традиционных космогониях,

одновременно являются и архетипами. Можно говорить о тождественности понятия символа и архетипа в религиозно-философской концепции М. Элиаде.

К исследованию символа у М. Элиаде применим тот же инструментарий, который используется в исследовании архетипов, сакрального, времени. Символ у Элиаде имеет аксиологическую и онтологическую размеренность, это субстанциальная основа мифа и религии, связывающая два уровня – сакральный и профанный. Значимость символа заключается в способности выводить индивида за пределы наличного бытия. На основании этого можно констатировать, что символы и архетипы в мифо-онтологической системе М. Элиаде наделяются трансперсональными свойствами. Они обладают как имманентной, так и трансцендентной природой. Интерпретация символов у Элиаде позволяет сделать вывод о том, что его подход – это более четкое проведение онтологической стратегии в феноменологии религии.

По мнению А. В. Данилова, функция символического кодирования позволяет сделать трансцендентное имманентным, раскрыть символическую природу трансцендентного опыта в историко-культурном контексте, что подчеркивает важность данной проблемы для философии религии. Отсюда можно сделать вывод о том, что функция символа – трансгрессивная. В данном контексте целесообразно отметить, что А. Данилов, анализируя проблему смысла и символа, указывает на нацеленность смысла на трансцендентное [2, с. 79]. Символ предстает рубежом, позволяющим эксплицировать трансцендентное языком культуры. Однако в то же время, как замечает А. А. Горохов, «Символ не только разграничивает два мира, но и связывает их, поскольку запредельное для человеческого сознания выражается символически, так как лишь язык символа способен выразить трансцендентное» [1, с. 99].

Постулируемые М. Элиаде идеи относительно символов фактически означают поиск общих субстанциальных оснований культуры. Благодаря наличию символов типологически непохожие культуры имеют общий семантический базис. Символы варьируются от культуры к культуре, но при этом сохраняют присущий им фундаментализм значений. В заключение анализа философии символа М. Элиаде уместно привести следующее высказывание ученого: «Символическое мышление "взрывает" непосредственную реальность, но не умаляя и не обесценивая ее» [3, с. 247].

Идеи М. Элиаде относительно символической и архетипической природы сознания можно обозначить как онтологический проект культурной рефлексии. Эксплицируя мифологическое начало в сознании и самосознании культуры, он показывает, что оно существует на разных уровнях и латентно детерминирует бытие культуры.

Работа выполнена при поддержке БРФФИ, проект № Г14-068.

Литература и источники

1. Горохов, А. А. Феноменология религии Мирчи Элиаде / А. А. Горохов. – СПб., 2011.
2. Данилов, А. В. Феноменология религиозного символа / А. В. Данилов. – Минск, 2010.
3. Элиаде, М. Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике) / М. Элиаде // Миф о вечном возвращении : избр. соч. – М., 2000.

3.3 Христианская литература и искусство в духовной жизни общества

ПРИОРИТЕТЫ ЭСТЕТИЧЕСКОГО ОТНОШЕНИЯ К ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В ДРЕВНЕСЛАВЯНСКОЙ ДУХОВНОСТИ

Е. В. Хомич

Легенда гласит, что когда настала пора принимать веру, пришли к князю Владимиру послы от болгар, немцев и греков, каждый из которых свой закон хвалил и предлагал принять его. В ответ Владимир отправил посольства разузнать: «у кого какая служба и кто как служит Богу» [1, с. 132]. Вернулись бояре и рассказали, что ходили они к болгарам, но веселия в их службе не увидели: «Не добр закон их. И пришли мы к немцам, и видели в храмах многие их службы, а красоты никакой не видели. И пришли мы в Греческую землю и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как рассказать об этом, знаем только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем в иных странах. Не можем забыть красоты той, ибо каждый, кто вкусит сладкого, не возьмет потом горького. Так и мы не можем уже оставаться прежними» [1, с. 133].

Выбор князя Владимира, при всем, казалось бы, внешнем характере его критериев, был весьма закономерен для древнеславянской духовности. Отсутствие веселья в исламе и наличие красоты в православии однозначно указывали на истинную веру, правильность которой состояла в утверждении жизни и творчества. При этом особая статусность красоты как пути к вере в немалой степени объясняется доминированием эстетического отношения к действительности у восточных славян над рационально-познавательным. Мир здесь не столько постигается в общих формулах единого закона, сколько переживается в конкретности его отдельных процессов и событий, а «мистика сердца» превалирует над формальной логикой рассудка. Красота же – это то, что дарует сердцу вдохновение, раскрывая абсолютное в отдельных явлениях без умаления их индивидуальности и уникальности.

Истоки подобной эстетизации действительности следует искать в

архаическом прошлом древних славян. Будучи аграрными племенами, славяне, тем не менее, демонстрируют достаточно высокую степень мобильности, сумев освоить за незначительный для истории промежуток времени огромные территории от Белого моря до Черного, от Новгорода до Тмутаракани. Освоение новых мест требовало скорее хорошего чувства отдельной ситуации, чем знания отвлеченного общего закона или принципа. Любопытным фактом славянской мифологии является то, что здесь отсутствует образ судьбы. В одном из первых описаний нравов и обычаев славян, относящихся к VI в., византийский автор Прокопий Кесарийский писал: «Судьбы они не знают...» (цит. по: [2, с. 10]). Судьба-рок, фатум, превращающая человека в свою марионетку, приходит к славянам лишь с варягами и их военизированной идеологией. Для исконного же земледельческого населения всегда более приемлемой была вера в судьбу-фортуна, счастливый случай или пресловутое «авось». Последнее же всегда ориентируется не на правило, а на конкретную ситуацию, уникальность и динамизм которой превосходят любое правило. По-своему, следствиями такой «конкретики» можно считать православную интерпретацию Предопределения как Промысла Божьего, продиктованного скорее его милосердием, чем рамками общего правила.

Вместе с тем уважение к частному, в контексте духовных приоритетов древнеславянской духовности, не умаляло ценности общего и абсолютного. Спецификой эстетического отношения является именно возможность в уникальном явлении или случае пережить абсолютные ценности и смыслы. В этом плане эстетика красоты, как некоего гармоничного соединения различных частей, существенно отличается у восточных славян и у греков. Для последних характерна поэтизация, в первую очередь, звездного неба, подавляющего своим совершенством, но, одновременно, и равнодушием вечности. Греческий космос ориентирован на «аполлоновское» отвлечение от действительности во имя поиска идеальной гармонии в метафизике, математике или науке. Как упорядоченная и иерархически организованная структура он возможен лишь при постулировании его изначальной конечности, четкой фиксированности границ, что позволяет разуму подвести природу под единую теоретическую матрицу.

Славянский языческий космос задан как «белый свет», предполагающий где-то наличие своего «края», однако в видимом состоянии завораживающий своей принципиальной незамкнутостью и открытостью пространства. Конкретизируясь в множественности отдельных проявлений, белый свет не приемлет унифицированных теоретических шаблонов, выступая как реальность, ограниченная видимым, но манящим беспредельностью горизонтом. В отличие от «пиратов Эгейского моря» (название работы российского философа М. К. Петрова, посвященной характеристике истоков античной и западноевропейской философии и культуры), славяне – земледельческие племена, поэтому обожествляли небо дневное, солнечное.

Дневное небо не подавляет земной мир, но, напротив, выявляет богатство его форм и красок. Особым почитанием в Древней Руси пользовались солярные божества Дажь-бог (Даждь-бог) и Хорс. Солнце выступало как источник не только света, но и жизни, красоты, блага. Историческая семантика таких слов, как «красивый» (красный), хороший (Хорс) восходит именно к солярной символике, а лексически усиленная конструкция «белого света» в контексте древнеславянской ментальности выступает как устойчивый символ Универсума, объединяющего единым пафосом красоты и жизни разнообразие природных феноменов.

Очищенный крещением «белый свет», помимо эстетических характеристик, приобретает нравственно-этические свойства. Единый Бог выступил в качестве творца и архитектора пространства. Природным духам, настроенным подчас враждебно по отношению к человеку, отказывается в былом могуществе. Земля объемлется новым понятием «мир», освящается божественной благодатью, интерпретируется как искусное творение Господа. Сотворение мира становится началом православного летоисчисления, мир же являет собой точку отсчета для оценки человеческих свойств и характеристик. Мир – это новый космос, пронизанный Божественной Благодатью. Мир – это согласие и любовь, являющиеся следствием этой Благодати.

Впоследствии эта внутренняя соразмерность тварного и божественного, эстетического и этического в русской религиозной философии будет связана с идеей софийности как субстанциального принципа действительности. Тема Софии еще не типична для духовных исканий древних славян, однако следует помнить, что именно ее храмы были здесь самыми первыми и популярными. При этом, смысл Софии изначально был сопряжен не с понятием человеческой мудрости, а с проявлением божественного начала в реальном тварном бытии. Уловить ее тайну силами ограниченного человеческого разума невозможно, но это подвластно особой мистике сердца, отраженной в иконописных ликах, древнерусском «умозрении в красках», свидетельствующем о проекциях нелогического опыта видения действительности.

Благодаря выбору князя Владимира, эстетика красоты стала гарантом перехода к религиозно-нравственным ценностям православия. Однако нравственное начало здесь также по-своему «эстетизируется», поскольку строится не на доминировании формально заданного морального закона, а на конкретности чувства и сопереживания. Эстетическая напряженность нравственности прослеживается и в эпоху «великого молчания» средневековой восточнославянской культуры, и в классической русской литературе, ставшей своеобразной метафизикой русской души для Запада. Под эстетическим здесь понимается способность через конкретное сопереживание восходить от уникальной ситуации к общечеловеческим ценностям и смыслам. В этом плане для древнеславянской культуры эстетическое и этическое во многом являются проекциями одного и того же

чувства.

Своеобразной иллюстрацией восточнославянской этики (эстетики) может стать идея соборности, предполагающая соединение разнородных элементов в единое целое без умаления их индивидуальности. Соборная служба в далеком десятом веке вдохновила киевских послов на принятие христианства, ее красота стала свидетельством истины и веры. В ситуации современных коллизий, когда разные государства или конфессии пытаются диктовать друг другу свои законы и условия, возможно, следует вернуться к соборному соединению разных голосов и судеб в рамках единой литургии. И возможно, тогда сбудется пожелание Ф.М. Достоевского о том, что «красота спасет мир», «потому что она добра».

Литература и источники

1. Повесть временных лет по Лаврентьевскому списку. – М., 2014.
2. Кузьмин, А.Г. «Мудрость бо велика есть...» / А. Г. Кузьмин // Златоуструй. Древняя Русь X–XIII веков. – М., 1990.

ПРЕТВОРЕНИЕ ЛИТУРГИЧЕСКИХ ТРАДИЦИЙ В МУЗЫКЕ БЕЛОРУССКИХ КОМПОЗИТОРОВ: АСПЕКТЫ ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Т. Г. Мдивани

Белорусское музыкальное искусство второй половины XX – начала XXI века апеллирует к множеству стилей и образов, вносящих свою лепту в формирование представлений об эпохе и человечестве. Важнейшей духовной основой композиторского творчества современности выступили вера, человек, мир. Разработка религиозной темы в музыке академической традиции шла по пути раскрытия как потенциальных, так и новых возможностей религиозности, нашедших многообразное преломление в различных музыкальных жанрах – симфониях, операх, балетах, хоровых композициях. В основе новой художественной парадигмы соединились западноевропейский рационалистический стиль музыкального мышления и традиция восточно-христианского богослужебного пения, определяющая сущность православной певческой культуры. Такой синтез содержал возможность для развития новых инициатив, инспирированных идеями целостной полноты. И хотя советский атеизм закамouflировал завоевания прошлого, однако с течением времени религиозная тема в музыкальном искусстве Беларуси приобрела значение «большой» темы, в рамках которой церковная традиция и канон, их взаимосвязь с творческим поиском получили разнообразную художественную интерпретацию.

Новая художественная традиция сформировалась (а точнее, восстановилась после семидесятилетнего аутодафе) как самобытная

культурная целостность, семантогенным ядром которой выступили религиозность – качественное своеобразие определенного круга явлений, обобщающих религиозный опыт и церковные традиции. Ее главным материалом стала православная певческая культура – своего рода, культурный архетип, или геном академической музыки, и православный этос – «совокупность нравственных императивов, имплицитно присущих интересубъективному пространству» [3]. В процессе реанимации литургических традиций выделяются три глобальных направления: 1) возрождение религиозного сознания; 2) возрождение интереса к православной певческой культуре; 3) актуализация православного этоса.

Процесс возрождения интереса к православному этосу в академической музыкальной традиции прежде всего связан с реставрацией церковного пения в новых условиях и в новом языке. Здесь следует выделить несколько направлений: реанимация идеала целостности, сформировавшегося еще в древности (в Византии, на землях восточных славян), которая связана с созданием аналога звукового образа храмового пения с его соборностью, строгостью и величием (А. Мдивани). Другое направление обращено к религиозной образности и монодическому распеву с характерным для него неторопливым спокойным длением (А. Мдивани, С. Бельтюков). Третье направление апеллирует к религиозной теме, образу и каноническому тексту, приближаясь тем самым к литургическим жанрам (А. Бондаренко, Л. Шлег). Общей чертой музыкальных воплощений православного этоса является просветленный взгляд на мир, обостренность духовного начала и подлинная художественная сублимация.

Особняком стоят произведения, свидетельствующие о возрождении религиозного сознания. В основном, это музыкальные жанры, входящие в состав православной службы: тропари, кондаки, прокимны, каноны и другие. Таковы «Тропарь в воспоминание явления на небе Креста Господня в Иерусалиме (в 351 году)», молитва С. Саровского иеромонаху Самисону «Всемиловитая», Кондак № 13 из Акафиста преп. Евфросинии Полоцкой, Тропарь всем Белорусским святым, Кондак преп. Андрею Критскому, Псалом № 129, «Блажен муж» Андрея Бондаренко, «Помилуй мя», Псалом № 5», «Свят, свят, свят», «Аллилуйя», «Яко свещавозженная», «Благословлю Господа», «Спас нерукотворный», «Молитвослов», «Псалтырь Пророка Давида», «Песнопения о Евфросинии Полоцкой» Л. Шлег.

В русской классической музыке идеалы православия определили шедевры П. Чайковского («Литургия»), С. Рахманинова («Всенощная»), в советской музыке – Г. Свиридова, В. Калистратова, А. Мдивани. Сочинения демонстрируют непрерывность и преемственность церковных традиций, связь современности с православной верой.

Неизменной чертой композиторского творчества, обращенного к ценностям православной культуры, является «устремленность к чистому пению, как выражению ничем не замутненной божественной духовности»,

[1, с. 185]. С точки зрения композиторской работы, определяющим методом выступает интерпретация. Творческому переосмыслению подвергаются интонационная структура, форма, жанр и даже бытие в социуме, где в положение архетипа обычно ставится жанр. Здесь наблюдаются две тенденции: с одной стороны, жанры Всенощной, Литургии, стихиры Пасхи, знаменного распева и другие трактуются как концертная музыка, с другой, – сугубо светские жанры – инструментальные сюиты и концерты, симфонии – вмещают духовное содержание. Таковы вокально-инструментальная композиция «Иконостас», написанная на тексты из Евангелия и знаменных распевов, симфоническая поэма «Оркестровая фреска по иконе Андрея Рублева «Троица» в честь Сергея Радонежского» Людмилы Шлег, хоровые композиции «Литургия св. Иоанна Златоуста» Олега Залётнева, «Литургия св. Иоанна Златоуста» Олега Ходоски, «Усяночная» Андрея Мдивани. Произведения демонстрируют системно-структурную целостность, где литургический текст и светское музыкальное содержание дополняют друг друга. Отсюда эффект индивидуального прочтения канона, где своеобразной детерминантой художественной интерпретации выступает композиторская воля.

Между тем, соотношение веры и музыки в Восточной христианской церкви иное, нежели в Западной христианской: в православии музыки как вида искусства нет, но есть музыкальное олицетворение Слова. Истоки такого соотношения сложились еще в Византии, где сформировалась оппозиция богослужебного пения, как выразителя сакрального начала, и музыки – художественного начала. С тех пор репрезентантом этоса восточно-христианской церкви является православное песнопение, или омузыкаленное чтение Слова.

Оппозиция была задана в книге пророка Даниила, где было отчетливо показано противостояние песнопений отроков звучанию инструментов (сопровождаящих поклонение золотому истукану и тем самым мешавших пониманию смысла Слова Божия). Противопоставление богослужебного пения, которое, согласно Уставу, способствуют пониманию богослужебного текста, музыке как виду искусства, в дальнейшем выразилась в сопоставлении нотации (крюковой и линейной), манеры пения (а капелла в православии и с сопровождением – в западном христианстве), песнопений службы (мессы – литургии) и прочее. Вместе с тем, в основе певческого канона православия лежит закон красоты и гармонии, направленный на достижение «верховного эффекта кафарсиса» (П. Флоренский), в основе музыки – тот же закон красоты, который наделяет характеризующий ее синтез чувства и интеллекта качеством духовной силы и нравственного закона. То есть, и музыка и православное песнопение хотя и вращаются в разных «мировых пространствах», но как культурные феномены они имеют общим «знаменателем» духовность – высшее в шкале ценностей. Отсюда, на наш взгляд, неизбежность определенной корреляции существующей и поныне в православии оппозиции «богослужебное пение – музыка»,

поскольку эстетику невозможно строить целиком априорно. Таким образом, в современный период православие выступило важнейшим культурообразующим фактором, определившим стиль жизни, менталитет и творческую деятельность многих белорусских музыкантов.

Многие композиторские опусы на религиозную тему и богослужебные тексты относятся к разряду концертно-филармонической музыки, исполняются вне храма и не включаются в богослужебную практику. Однако обращение к православной образности, темам и жанрам литургии восточной христианской церкви способствовало восстановлению православной певческой культуры и православного мышления. Закономерное продолжение православных певческих традиций в композиторском творчестве обеспечило преемственность и связь времен, единство Истории и Бытия.

Литература и источники

1. Флоренский, П. Столп и утверждение истины / П. Флоренский. – М., 2005.
2. Холопова, В. Формы музыкальных произведений / В. Холопова. – СПб., 1999.
3. Словopedia: новейший философский словарь [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.slovopedia.com/6/221/771450.html>. – Дата доступа: 21.05.2014.

ПЕСНОПЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ТРУДАХ ОТЕЧЕСТВЕННЫХ ДИДАСКАЛОВ: ПРАКТИЧЕСКИЙ РАКУРС ИЗУЧЕНИЯ ПО МАТЕРИАЛАМ НОТОЛИНЕЙНОГО РУКОПИСНОГО ИРМОЛОЯ

Г. И. Сорока-Скиба

Древнее песнопение – это феномен, который есть в нашей жизни. Но какова наша потребность в нем и способность растворяться в его звуках? Всевышний всех наделил духом, который так и рвется в небо, стремясь соединиться в единой гармонии с началом всех начал. Однако древнее песнопение – еще и грандиозная система знаний и мироощущений. Богатейшая церковно-певческая культура, сформированная многими поколениями на протяжении не одной сотни лет, всегда требовала научного осмысления. Многие в исторической перспективе осуществлено выдающимися учеными, медиевистами, священнослужителями. В их числе – высокообразованный князь В. Ф. Одоевский, прот. Д. В. Разумовский, прот. И. Вознесенский, прот. В. Ундольский, прот. В. Металлов, свящ. С. Смоленский, прот. Б. Николаев и многие другие. Взгляды на становление многоголосного пения и гармонизации церковных напевов – всегда представлялся сложным. Каждый «ратовал» и претендовал на собственную правоту. Какими могут быть переложения напевов: двухголосными, трехголосными либо многоголосными (до 24 голосов)?

Ныне по творениям наших дидаскалов – создателей письменных

источников – защищаются диссертации, делаются доклады на международных симпозиумах и конференциях, феномен древних гимнографических песнопений анализируется, исследуется, сопоставляется с другими образцами и другими видами искусств. Особенная ценность и исключительность белорусских ирмолов подчеркивалась многими исследователями. Так, прот. И. Вознесенский отмечал, что «юго-западные ирмологи составлены, главным образом, в приложение к праздничному богослужению и к наиболее торжественным при богослужении песнопениям» [1, с. 9]. Украинский ученый Ю. Ясиновский, характеризуя манускрипт под шифром 11Рк922к, отнес его к группе «гласовых» типов [4, с. 236]. Певческий сборник из коллекции редких печатных книг и рукописей Национальной библиотеки Беларуси (11Рк922к) – не только повседневный, но и торжественный. Самый объёмный из всех рукописных знаменных и нотолинейных Ирмолов (1+ 636 + IV лл.), ценный экземпляр, до сих пор не введенный в научный обиход. Как верно заметила белорусская исследовательница – медиевист Л. Ф. Костюковец, «он таит в себе массу загадок для музыковедов-медиевистов» [2, с. 52].

Очень интересны белорусские ирмосы. При их исполнении неожиданно возникает тишина и появляется такое ощущение, будто создается духовный канал с небом. Говорить об этом искусстве очень трудно, потому что, с одной стороны, это глубоко духовная музыка, которую сложно объяснить, это тайна, которую не выразить словами, ибо она обладает большой силой воздействия, окрыляя и унося человека. Причем «дальность» этого полета зависит как от нашего возраста, развития и способности проникновения в него, так и от исполнителя.

Лариса Филипповна Костюковец на протяжении многих лет своей жизни исследовала, изучала, постигала премудрости медиевистики, открывая неизвестные страницы белорусской культуры. Она научно обосновала основы гимнографической культуры, «выводя» в «свет» ее «детище» (яркие песнопения) – на страницы научных журналов и монографических исследований. Одно из исследований катавасии на восемь гласов из нашего сборника подчеркивает необычность, яркость белорусских песнопений [3, с. 75].

Изучая древние рукописные песнопения белорусской православной церкви в их нотолинейном варианте, мы обнаруживаем, что они почти забыты и не исполняются на клиросе. В некоторых звучащих ныне мелодиях обнаруживаются признаки забытых песнопений, просвечивающих «подобно искоркам». Прихожане воспринимают такое музыкальное «сопровождение», которое звучит во время различных чинопоследований на службах, как образцовое. И потому наша задача сегодня – приложить мыслимые и немыслимые усилия, чтобы прихожане смогли услышать древние белорусские столповые песнопения (в частности, ирмосы), так как только в храме возможно полноценное освоение «единого на потребу» – молитвы и мелодии. Наши песнопения своим внутренним покаянием, собранностью,

добродетельностью заставляют остановиться и задуматься над главным. Именно поэтому в качестве практического изучения рукописных напевов («напелов») мной были предложены некоторые образцы – певческие варианты с руководством по их исполнению – клиросному хору собора святых Петра и Павла г. Волковыска, которые были талантливо исполнены хором певчих. Также священнослужители церкви святителя Николая г. Волковыска отец Павел и отец Сергей прослушали ирмосы столпового распева и предложили исполнять их на клиросе во время утреннего воскресного богослужения.

Звучащий контекст современности вызывает стремление кое-что усовершенствовать, изменить не для личного удовлетворения, но «единому на потребу». Изучение монодийной традиции белорусских песнопений подтолкнуло к собственному включению в этот процесс. Обладая теоретическими знаниями и композиторскими задатками (основы композиции преподавал А. В. Бондаренко – член Белорусского союза композиторов, протоиерей), рискнула приложить свои духовные силы к гармонизации древнебелорусских ирмосов, описанных и расшифрованных из певческого нотолинейного сборника «Ирмолой» (рукописи конца XVII – начала XVIII вв.), хранящегося в Отделе редкой печатной и рукописной книги НББ.

Следствием гармонизации церковных напевов, по нашему глубокому убеждению, должны быть погружение в музыкально-молитвенный мир, полное приятие звукового контекста, смысловая «открытость», окрашенность звучания определенными красками. Многие особенности белорусского столпового распева, касающиеся интонационного, ритмического, композиционного содержания, применены мной при создании хоровых партитур а'capella. Так, одно из сочинений «Беларусь – мая песня», предложенное к исполнению народному вокальному ансамблю «Пяшчота», тепло воспринято слушателями на концерте.

Донести понимание, раскрыть красоты гимнографических жанров – нелегкая, но необходимая задача. Пока наши манускрипты спокойно лежат в архивах, библиотеках, хранилищах – они представляют собой археологический материал, интересный лишь для исследователя. Этого мало для будущего. Остается верить, что «время и кровь ... возьмут свое» [4, с. 43].

И в заключение вспомним слова, сказанные Господом: «Да не мните, яко приидох разорити закон, или пророки: не приидох разорити, но исполнити» (Мф. 5:17).

Литература и источники

1. Вознесенский, И. Церковное пение православной Юго-Западной Руси по нотолинейным ирмологам XVII и XVIII веков / И. Вознесенский. – Киев, 1890.
2. Костюковец, Л. Ф. Стихира на пострижение монахов «Да познаем, братие» из белорусского рукописного ирмолая квадратно-линейной нотации 11Rk922k / Л. Ф. Костюковец // Весці БДАМ. – 2009. № 14. – С. 50–67.

3. Костюковец, Л. Катавасия на осем гласов из белорусского рукописного ирмоля квадратно-линейной нотации 11Рк922к / Л. Костюковец // Весці Беларускай дзяржаўнай акадэміі музыкі. – 2012. – №21. – С. 70–88.
4. Металлов, В. Очерк истории православного церковного пения в России / В. Металлов. – М., 1915.
5. Ясіновські, Ю. Українські та білоруські нотолінійны Ирмолюі XVI–XVIII століть / Ю. Ясіновські. – Львів, 1996.

«КРЕСТНАЯ ПЕСНЬ» О. ХРИСАНФА САКОВИЧА – ОСОБО ЧТИМЫЙ ПАРАЛИТУРГИЧЕСКИЙ ЦИКЛ В ПРАВОСЛАВНОЙ НАРОДНОЙ СРЕДЕ XIX–XXI вв.

Л. Л. Щавинская

В процессе многочисленных экспедиционных исследований в Беларуси, Украине, России, Польше и Литве среди рукописных и старых печатных материалов, имевшихся в домах сельских и городских жителей, а также в различного рода церковных библиотеках, нам очень часто встречались и встречаются стихотворные тексты цикла «Крестная песнь» [1, с. 697–705]. На основе анализа имеющегося в нашем распоряжении значительного информационного массива сведений о рецепции этого паралитургического произведения начиная с 1880-х гг. можно утверждать, что цикл этот приобрел необычайную популярность среди православного населения Российской империи уже в конце XIX в. Судя по сохранившимся его спискам, известным нам во множестве, самый активные период переписывания «Крестной песни» и ее фрагментов наступил уже в советское время. При этом имя ее автора большинство переписчиков не знало.

Впервые «Крестная песнь» была напечатана Санкт-Петербургской Синодальной типографией в 1884 г. [2]. В самом конце отпечатанной книги был помещен своеобразный, претендующий и на некоторую древнюю традиционность колофон от лица ее автора: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу, помогшему мне недостойному изобразить, по силе, Великий Крест Христов!!! С Божиею помощью, сочинил сию Крестную Песнь Священник Хрисанф Сакович. 1884 года. Марта 16-го дня. Пятница. Село Брыков. Переписал ученик Брыковской школы, крестьянин Василий Подгородецкий».

Учитывая, что цензурное разрешение на печатание этой книги было дано от Санкт-Петербургского комитета духовной цензуры уже 8 августа 1884 г., приходится признать наличие каких-то влиятельных лиц, ускоривших весь процесс. Ими были высшее православное духовенство Волынской епархии во главе с архиепископом Тихоном (Александром Павловичем Покровским) и, прежде всего, владелица села Брыкова знаменитая славянофилка графиня А. Д. Блудова, многие годы покровительствовавшая местному уроженцу о. Хрисанфу Саковичу,

который, по сути, по ее настоянию принял священнический сан. Заслуги о. Хрисанфа как любимого пастыря и автора сразу же ставшей известной «Крестной песни» тогда же были отмечены Св. Синодом награждением золотым наперстным крестом.

Печатное первоиздание «Крестной песни» сохранило многие особенности рукописного оригинала, исчезнувшие в последующих печатных переизданиях, продолжающихся в разных странах и в XXI в., в том числе в России. Во многих из таких печатных переизданий как и в случае с огромным числом разнообразных рукописных списков «Крестной песни» также исчезло имя ее автора, часто вместе с оригинальным авторским названием цикла [3]. Текстология всех этих печатных переизданий цикла достаточно сложна, особенно если учитывать то, что оригиналами для некоторых из них послужили самые обычные массовые народные списки «Крестной песни», порой заметно отличные от авторского текста, пожалуй, и по сей день существующего в явном количественном меньшинстве по отношению к общему массиву так или иначе воспроизведенных за более чем вековой период его разнообразных печатных и тем более рукописных экземпляров. В известной мере проблема эта коснулась уже и электронно-сетевого информационного пространства, особенно всевозможных социальных сетей. Впрочем, именно здесь все чаще на авторитетных православных сайтах публикуется тот или иной вариант собственно авторского текста всей «Крестной песни» или же ее фрагментов, причем с непременно указанием имени о. Хрисанфа Саковича [4].

Анализируя наши весьма масштабные по объему данные о судьбе «Крестной песни» и широте ее распространения среди православных, собиравшиеся в течение многих лет, можно сказать, что этот цикл стал по существу общенародной книгой для сотен тысяч и даже миллионов людей, живших и живущих ныне на просторах Беларуси, России, Украины, Польши и других стран. Книгой, которая явилась для многих не только духовным наставлением, но и откровением, передающимся и с их помощью от поколения к поколению.

А вот как через два года после написания «Крестной песни» сам о. Хрисанф, прощаясь со своими прихожанами перед уходом на монашеский постриг в Почаевскую лавру, расскажет им о ее создании. Приводим его слова по рукописному списку середины XX в., бытующему на Брестчине:

«Мои возлюбленные чада,
Примите на прощание
На век духовное святое
Мое вам завещание.

...

О крестной жизни Бога Сына
Я вас усердно поучал,
И чтоб вы Спасов крест poznали,
“Песнь Крестную” вам написал.

...

Учил я чтобы все крестились
Христовым правильным крестом,
И чтобы люди не божились
При всяком случае пустом

...

Учил я в Пятницу молчанью
В день страшных, крестных мук Христа,
И пенью о Его Страданиях
И о величии Креста.
Я написал вам много песней
На Праздники Священных дней,
Чтоб вы учили их и пели
Всю жизнь в кругу своих детей.

...

Учил я вас, драгия чада,
Двенадцать трудных тяжких лет.
И содержанием поучений
Одних был от меня предмет:
Чтоб Бога вы познали
И весь великий Крест Христов,
И чтоб имели к Богу
И к ближней братии любовь».

*Настоящий текст подготовлен при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-04-00238/15
«Всеми православному миру: поэтическое наследие Хрисанфа Саковича
(исследование и публикации)».*

Литература и источники

1. Щавинская, Л. Л. Иеромонах (Сакович) и его произведения как часть народной православной литературы / Л. Л. Щавинская // Наследие преподобного Серафима Саровского и будущее России: материалы Шестой ежегодной Всероссийской научно-богословской конференции, Санкт-Петербург – Саров-Дивеево, 25–28 июня 2009 года. – Нижний Новгород, 2012. – С. 697–705.
2. Крестная песнь. – СПб., 1884.
3. Евангелие страстей Христовых в стихах. – М., 2007.
4. Страстная Пятница: стихи // Православный сайт «Семья и вера для всей семьи» [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://semyaivera.ru/2012/04/13/strastnaya-ryatnitsa-stihi/> – Дата доступа: 15.04.2015.

ЧЕЛОВЕК НА ПУТИ ВЕРЫ (ПО Ф. М. ДОСТОЕВСКОМУ И В. В. РОЗАНОВУ)

Л. А. Цибизова

«Диалектика христианства» у В. В. Розанова состоит из двух частей: ветхозаветной и евангельской, суть которой заключена в «Легенде о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского. В этом произведении, включенном в роман «Братья Карамазовы», писатель показал «единственный в истории синтез самой пламенной жажды религиозного с совершенною неспособностью к нему». Такое сочетание несочетаемого при отсутствии связующего ядра создает все условия для оболыщения совести. Не выдержав искушения чудом, человек часто отвергает мистический опыт христианства и избирает путь веры в «идолов» (в качестве которых могут выступать и обожествляемый разум вместе со своими продуктами – системой позитивных утилитарных наук). Подобное оболыщение уводит человека от Бога.

В. В. Розанов в примечаниях к тексту Ф. М. Достоевского пишет, что в такое время «люди прислушиваются ко всему странному, исключительному, в чем бы нарушился закон природы. Можно сказать, что в подобные времена ничто не ищется людьми с такою жадностью, как именно чудесное, – но лишь с неперемным условием, чтобы оно не было также и божественным» [1, с. 142–143]. Такое неотъемлемое свойство человеческого сознания как вера практически невозможно определить чисто рациональными методами. Достаточно полная классификация видов веры содержится в работе А. И. Введенского «О видах веры в ее отношениях к знанию» [2, с. 149–212]. Но в данном случае нас интересует лишь оппозиция: вера – суеверие. В основе веры лежит совокупность уже сформированных и формирующихся идеалов личности, её ценностно-мировоззренческие предпочтения. Вера направлена не только внутренне, но и «во-вне», как эмоциональное переживание состояния мира и себя в нем.

Путь к вере представляет собой некоторую постепенность. К своей вере человек может прийти через борьбу с самим собой, через самоотрицание. По словам Г. В. Ф. Гегеля, вера становится истиной только через духовное развитие [3, с. 75]. Неспособность к вере свидетельствует об ограниченности личности на пути самосозидания. В противном случае вера замещается суеверием, отличительным признаком которого служит то, что оно видит таинственную связь между разнородными явлениями и, без всяких на то оснований, приписывает им чудесные, подчас сверхъестественные свойства. В. В. Розанов оказывается единомышлен с Ф. М. Достоевским в разграничении понятий «вера» и «суеверие». В то время, как вера возвышает человека, суеверие отбрасывает его в первобытное существование страха перед окружающим.

Инквизитор Ф. М. Достоевского ярко и убедительно рисует картины

восстания против христианства, против религиозного сознания в целом – «они ниспровергнут храмы и зальют кровью землю. Но догадаются, наконец, глупые дети, что хоть они и бунтовщики слабосильные, собственного бунта своего не выдерживающие» [4, с. 288]. В. В. Розанов, комментируя эту панораму бедствий человеческих, отмечает, что время, описанное Инквизитором, отнюдь не далекое прошлое, а, скорее будущее для философа, когда соединятся в единое целое и субъект, и объект истории, когда человек станет «и спасаемым и спасающим».

Инквизитор продолжает рисовать мрачную картину: «Свобода, свободный ум и наука заведут вас в такие дебри и поставят пред такими чудами и неразрешимыми тайнами, что одни из них, непокорные и свирепые, истребят себя самих, другие, непокорные, но малосильные, истребят друг друга, а третьи, оставшиеся, слабосильные и несчастные, приползут к ногам нашим и возопиют нам: «Да, вы были правы, вы одни владели тайной его, и мы возвращаемся к вам, спасите нас от себя самих» [4, с. 291]. Это спасение, составляющее основную задачу истории, имеет возможность осуществления, как считает В. В. Розанов, лишь при разделении субъекта и объекта, что имеет место в религии, где спасаемый есть человек и спасающий его есть Бог.

В противовес западному христианству, В. В. Розанов отмечает, что только православие способно внести ту гармонию, которой так не хватает католицизму и протестантизму. Дух сострадания и терпимости, издревле свойственный славянам, помогает созданию согласованности всех людей, не подавляя их индивидуальности. Любая сторона действительности, вплоть до самой основы, оценивается с точки зрения нравственности. Таким образом рождается соборность, «венчающая все собою любовь, слиянность с ближним». Покой сердца гармонично сочетается с твердостью жизни, избегая при этом всяческой экзальтации.

Литература и источники

1. Розанов, В. В. Мысли о литературе / В. В. Розанов. – М., 1989.
2. Введенский, А. И. Философские очерки / А. И. Введенский. – СПб., 1901.
3. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук / Г. В. Ф. Гегель. – М., 1974.
4. Достоевский, Ф. М. Собр. соч.: в 15 т. Т.9 / Ф. М. Достоевский – Л., 1991.

ПИСАТЕЛЬ-НАРОДНИК И. Н. ХАРЛАМОВ О СВЕТСКОМ И РЕЛИГИОЗНОМ ЭЛЕМЕНТАХ В НАРОДНОМ СОЗНАНИИ

Е. М. Петровичева, С. С. Харитонов

В современном мире остро ощущается потребность в диалоге светской и духовной культур, государства, общества и церкви, необходимом для определения совместных путей дальнейшего развития общества. Актуальность обозначенной проблематики обосновывалась писателями и

публицистами народнического направления еще полтора века назад [1, с. 234]. Одним из таких исследователей является забытый ныне писатель-народник Иван Николаевич Харламов (1854-1887).

Не ограниваясь изучением экономической жизни крестьянства, И. Н. Харламов стремился обратить внимание общественности на такие сферы, как обычное право, религиозные верования, народный юмор, иными словами, феномены нематериальной культуры, представлявшие собой, по мнению писателя, «народную суть». Важность всестороннего изучения социальных феноменов, стремление проникнуть в идеологию и психологию крестьянства, в его быт и культуру было свойственно народническому движению в целом [2, с. 154].

И. Н. Харламов, в качестве базовой общественной ценности, выдвигал идею демократических свобод, основываясь на народных представлениях о социальном равенстве. Моделью справедливого социального устройства, по его мнению, выступала сельская община. В своих работах исследователь подчеркивал комплексный, многогранный характер данного явления, прочно укоренившегося в крестьянском сознании. Основной социально-экономической особенностью общины являлся принцип равенства ее членов независимо от пола и возраста, чувство принадлежности к коллективу, взаимовыручка, а также наличие рычагов регулирования социальных и имущественных отношений. «Община, – писал он, – слагаясь на началах равенства, проводит их во всем; она крепка именно по стольку, поскольку дает свободы личности» [3, с. 84].

Идею церковного демократизма, по мнению народника, олицетворял принцип соборности, выборности ее членов, неразрывной связи с народной средой. Корни идеи церковной соборности и свободы, борьбы с деспотизмом И. Н. Харламов видел в «пробуждении областной свободы и самостоятельности при изгнании из родного края разорителей чужеземцев» в начале XVII века [4, с. 80]. Выразителями этой идеи, по мнению И. Н. Харламова, являлись деятели церковного раскола XVII века – Аввакум, И. Неронов. Во взглядах на процесс усиления государственной централизации, И. Н. Харламов придерживался точки зрения, высказанной демократическим историком А. П. Щаповым. Централизация, считал историк, охватывала различные стороны экономической, политической, социальной и духовной жизни общества и тем самым противоречила естественному развитию народной жизни на основе земско-областных начал.

Нетрудно заметить, что процессы, происходившие в народном религиозном сознании, исследователь представлял в качестве отражения глобальных социально-политических процессов, свойственных обществу в ту или иную эпоху. С наибольшей четкостью они проявлялись в ключевые моменты российской истории – в период Отечественной войны 1812 года, отмены крепостного права и пр. Идеи общинности, соборности, народного представительства, укрепления авторитета церкви в обществе не утратили своей актуальности, по мнению народника, и во второй половине XIX века.

Форму государственного устройства в будущем И. Н. Харламов предполагал в виде ограниченной монархии с широким народным представительством, определяющим основные направления политики.

Разрушение общинного начала в деревне под напором индивидуалистического принципа капитализма грозило не только разорением сельскохозяйственных и кустарных производителей, но и гибелью традиционной сельской культуры, отступлением от исторически закономерного вектора развития российского общества.

Необходимой мерой, направленной на укрепление авторитета церковного института в обществе народник полагал «ослабление правительственного нагнетания на низшее духовенство»: только общая реформа «на началах выборно-соборных», по мнению И. Н. Харламова, позволила бы сельскому духовенству с течением времени «сбросить с себя рабские привычки». Таким образом, можно говорить не просто об отделении церкви от государства, но и о необходимости с ее стороны сделать шаг в сторону народа. Очевидно, что при этом открытым оставался вопрос самостоятельности церковного института.

Не отрицая внешних, социальных факторов, влияющих на общественное сознание, И. Н. Харламов стремился обратить внимание читателя на внутренние, субъективные элементы, и роль религиозной мысли в народе среди них занимает доминирующее положение. Закономерное развитие общественно-религиозной мысли, по мнению народника, достигло к XVII веку понимания «высших обобщений христианства» – признания единого Бога. Всегда и везде, утверждал И. Н. Харламов, данный процесс первым делом сказывался в реформе старых и образовании новых религиозных представлений [4, с. 62]. Формирующиеся в народных массах религиозные идеи народник связывал с крестьянским мировоззрением, поясняя на примере секты духоборцев, что религиозная идея, «прежде чем найдет такого выразителя, который сделает ее понятной целой толпе, довольно долго предварительно перерабатывается коллективным умом народа, в котором она зародилась» [5, с. 152]. На важность этого вывода указывает современный исследователь Л. Н. Дегтеренко [6, с. 5].

И. Н. Харламов определял особую склонность ума рассуждать на «достаточном основании», объяснять явления «естественными причинами, а не сверхъестественным вмешательством». В религиозной сфере рационализм, по его мнению, выражался в преобладании морали перед догматикой [7, с. 139]. Исходя из контекста рассуждений народника можно заключить, что под рационализмом И. Н. Харламов подразумевал, по сути, материалистическое мировоззрение, отличающееся осознанностью, критичностью, способностью к обобщениям, системностью, этической направленностью. Некоторые рационалистические элементы, по мнению народника, присутствовали в учениях духоборцев, штундистов, молокан и других. Вопрос заключался в определении степени их влияния этих элементов религиозные учения в целом. На основе учения секты штундистов

писатель пришел к выводу о том, что разум (т. е. критическое мышление) применяется «столь спорадически и столь редко», что «мудрено за всем учением безоговорочно признать название рационалистического» [5, с. 12]. Признание низкого уровня рационализма свидетельствовало об отсутствии «социального элемента» (по всей видимости, общественно-политической составляющей социалистического типа), то есть, во-первых, о преобладании веры над разумом, а, во-вторых, об отсутствии политических идеалов и сознательного политического протеста среди старообрядцев и сектантов.

Таким образом, значимыми элементами народного сознания, исходя из системы взглядов И. Н. Харламова, выступали приверженность демократическим ценностям, соборности, формировавшихся в ходе постепенного развития народно-религиозной мысли. Создававшиеся при этом народные религиозные доктрины не могли быть отнесены к категории общественно-политических учений. Тем самым исследователь акцентировал внимание читающей публики на активном исследовании содержания народного сознания с целью формирования конструктивного общественного диалога.

Литература и источники

1. Зеленин, Ю. А. Базовые компоненты идеологии классического народничества в России / Ю. А. Зеленин // Известия Алтайского государственного университета. Серия: История / Политология. – 2007. – № 4/3. – С. 234–238.
2. Чеботарева, Е. Г. Проза писателей-народников как художественное явление / Е. Г. Чеботарева // Гуманитарные исследования. – 2008. – № 4. – С. 152–157.
3. Харламов, И. Н. Женщина в русской семье / И. Н. Харламов // Русское богатство. – 1880. – №3. – С. 59–107.
4. Харламов, И. Н. Протопоп Иван Неронов / И. Н. Харламов // Древняя и новая Россия. – 1881. – №1. – С. 55–97.
5. Харламов, И. Н. Штундисты / И. Н. Харламов // Русская мысль. – 1885. – № 10. – С. 143–158.
6. Дегтеренко Л. Н. Формирование и эволюция религиозного течения духоборцев в России во второй половине XVIII – начале XX вв.: традиционализм и модернизационные аспекты: автореферат дисс... / Л. Н. Дегтеренко. – М., 2010.

ТВОРЧАСЦЬ ЗАХОДНЕБЕЛАРУСКІХ ПАЭТАЎ-СВЯТАРОЎ ЯК ІДЭЙНА-МАСТАЦКАЯ СІСТЭМА

М. У. Мікуліч

Значнае месца ў заходнебеларускай літаратуры 1920–1930-х гадоў належыць творчасці паэтаў-святароў Янкі Быліны, Казіміра Сваяка і Вінцука Адважнага. Будучы актыўнымі сябрамі партыі “Беларуская хрысціянская дэмакратыя”, яны займаліся рэлігійна-каталіцкай і грамадска-культурнай дзейнасцю, сцвярджалі ідэі разгортвання шырокага народна-патрыятычнага

руху ў краі. Я. Быліна, К. Сваяк і В. Адважны выступалі супраць «дыктатуры матэрыялістычнага камунізму» (А. Станкевіч), тых радыкальных сацыяльна-палітычных пераўтварэнняў, якія яна несла, адстойвалі прынцыпы незалежнасці Беларусі, прыватнай уласнасці, развіцця беларускай нацыянальнай эканомікі і культуры. Пераадольваючы шматлікія забароны і пераслед польскіх касцельных улад, яны паэтызавалі (кожны – па-свойму) ідэі грамадска-сацыяльнай справядлівасці, свабоды і дэмакратыі, беларускія этнакультурныя каштоўнасці, раскрывалі духоўна-псіхалагічныя асаблівасці народа, сцвярджалі самабытнасць яго гістарычнага шляху.

Аснову творчасці Янкі Быліны (сапр. – Іван Семашкевіч, 1883–1955) складалі асаблівасці традыцыйнай народнай свядомасці, адлюстраванне знешняга свету падзей і фактаў. Яго вершы са зборнікаў «На прызбе» (1918, 1924) і «На покуці» (1934) мелі пераважна сюжэтна-навелістычны характар, звярталі на сябе ўвагу дакладнасцю і яснасцю думкі і пачуцця, спакойнай апавядальнай танальнасцю, ураўнаважанасцю гучання. Паэт рабіў стаўку на паказ падзеі ці працэсу праз апісанне іх матэрыяльна-прадметнага выяўлення, на традыцыйную для беларускай літаратуры аб'ектывізуваную вобразнасць, стрыманы па сваім каларыце і фарбах рэалістычны малюнак. Гэта засведчыў, напрыклад, верш «Вясна», напоўнены добрым адчуваннем прыроднага свету як крыніцы жыццядзейнасці чалавека, яго адвечных змен і зрухаў, гісторыка-этнаграфічных асаблівасцей народнага асяроддзя.

Характар лірычнага перажывання Я. Быліны вызначаўся імкненнем да раскрыцця аб'ектыўнай сутнасці падзей і працэсаў, якія адбыліся ці адбываліся ў грамадскім жыцці краю. У яго творчасці пераважала агульнае, тое, што абумоўлівалася асаблівасцямі народнага светабачання, ішло ад настрояў і мыслення шырокіх працоўных мас насельніцтва, сацыяльных і нацыянальных праблем і супярэчнасцей рэчаіснасці. Да прыкладу, паэт асэнсоўваў крывавае падзеі Першай сусветнай вайны, якія непасрэдна закранулі беларускую зямлю і яе жыхароў («Ось, чацьвёрты ўжо гадочак, Як няма спакою»), хацеў, каб лёдам сціснула яго сэрца, каб яно застыла, «як вада цяпер у рэчцы», замерла і не чула: «Хто далёка на чужыне Плачэць і гаруець... Чы як хто цяпер сьмяецца, Калі плакаць трэба...» [1, с. 42]. Духоўна-мастацкія абагульненні паэта вызначаліся шчырасцю і вынашанасцю перажыванняў, драматызмам адчування грамадскіх працэсаў. У творчасці Я. Быліны мы не назіраем характэрнай засяроджанасці на выяўленні той сферы духоўнай свядомасці чалавека, якая звязвае яго з Вышэйшай Воляй, Провідам Божым. Яго паэзія развівалася ў рэчышчы лірыка-апавядальнай стылявой плыні літаратуры Заходняй Беларусі.

Казімір Сваяк (сапр. – Кастусь Стаповіч, 1890–1926) быў адным з пачынальнікаў духоўна-ірацыянальнай плыні ў заходнебеларускай паэзіі. Яго творчасць вызначалі асаблівасці містычнага, інтуітыўна-экстатычнага ўспрыняцця свету. Грамадска-эстэтычны ідэал паэта вырастаў і фарміраваўся на аснове рэлігійных поглядаў, глыбокага ўсведамлення хрысціянскіх маральна-філасофскіх каштоўнасцей. З'яўляючыся каталіцкім

святаром, К. Сваяк сцвярджаў духоўную сутнасць быцця як аснову дабра, ісціны і красы ў сусвеце, гэтак званае «станоўчае ўсёадзінства», якое ўтвараецца арганічнай паяднанасцю і ўзаемапранікненнем прыватнага і агульнага, матэрыяльнага і ідэальнага, прасторавага і часовага. Яго мастацкае мысленне абумоўлівалася імкненнем да пераадолення зямнога і прыроднага пачаткаў, таго, што прынята разумець пад паняццем «фізічнага эгаізму», жывілася дабратворнай энергіяй любові, верай у сілу і несмяротнасць духу, маральнае ўдасканаленне чалавека і гармонію сусвету. Шырокай грамадскай няпраўдзе, сацыяльнай несправядлівасці і нацыянальнаму ўціску, бедам і няшчасцям народнага асяроддзя паэт супрацьпастаўляў станоўчы рэлігійна-хрысціянскі ідэал, перастварэнне жыцця ў любові і веры ў Царства Божае, высокую Божую праўду і свабодную згоду і адзінства. Герой яго адзінага зборніка «Мая ліра» (1924) дарэшты прасякнуты памкненнем да Бога, пазнаннем Яго высокай змestaўтваральнай сутнасці, прагне Яго, «як дожджу травіца». Ён сумуе па Богу, шукае Яго ў «дарозе блуднай», «ў сухой зямельцы бязводнай і труднай, Залітай жагай палудняга сонца», багаславіць Яго «дзівы ў формах праявы і ў зьменах часу» («Песня на псалм 62»). На думку К. Сваяка, усе зямныя і нябесныя з'явы і прадметы знаходзяцца ў працэсе свабоднага руху, узаемадзеяння і ўзаемапранікнення, падпарадкаваны пэўнаму і выразнаму касмічнаму ўсёадзінству, універсальнаму сусветнаму сэнсу, увасабляюць існаванне непадзельнай сусветнай ідэі. Якраз пазнанне вялікай і вечнай таямніцы, сусветнай ідэі, як духоўнага адзінства і ўзаемазвязанасці ўсяго з усім, гэтак званай цэласнасці прыватнага, калі адно адлюстроўваецца, рэалізуе свой патэнцыял у другім, атрымлівае ў ім свой працяг і развіццё, з'яўляецца галоўным прадметам чалавечага жыцця. Лірычны герой паэта імкнуўся да асэнсавання аб'ектыўна-матэрыяльных і суб'ектыўна-ідэальных частак і элементаў сусветнага цэлага, да ўзаемапранікнення і свабоднага існавання з імі. Натуральна, ён адчуваў на сабе ўздзеянне гэтага сусветнага цэлага («Ппульс жывога ўсесьвету, творчы шопат чую...») і ў той жа час, рэалізуючы яго, сам уплываў на шматлікія навакольныя з'явы і працэсы.

Паэтызацыя хрысціянска-каталіцкіх духоўна-маральных каштоўнасцей спалучалася ў творчасці К. Сваяка з выяўленнем актуальных грамадска-сацыяльных праблем і супярэчнасцей, сцвярджаннем нацыянальна-патрыятычнай ідэі, адраджэння Беларусі. Ён славіў Бога і адначасова ўсхваляў «родную старонку», яе чары, цудадзейныя сілы і магчымасці. «Ты цярпеньне душы гоіш і знямогу цела, – чытаем, напрыклад, у вершы «Чары Айчыны». – Жыцьцё твoryш, песьні роіш, Вучыш жыць умела» [2, с. 45].

Вінцук Адважны (сапр. – Язэп Германовіч, 1890 – 1978) працягваў традыцыі К. Сваяка. Ён сцвярджаў духоўна-маральную напоўненасць чалавечага жыцця, выступаў за тое, каб сацыяльныя і нацыянальныя праблемы і супярэчнасці заходнебеларускай рэчаіснасці вырашаліся сілаю дабра і праўды, пераканання і справядлівасці. Грамадскаму ліху, граху і

насіллю, канкрэтным людскім бедам і няшчасцям, на яго погляд, могуць і павінны супрацьстаяць душэўная цеплыня, усёдараванне і ўсёпрымірэнне. Паэт услаўляў цяжкую духоўна-маральную працу чалавека па ўвасабленню вобраза Богага, распаўсюджанню і ўмацаванню ў матэрыяльна-прыродным свеце пакоры і цярпення, любові і веры. Супрацьстаючы волі інстыктаў і выпадковых здарэнняў, яны ўплываюць на законы фізічнага жыцця людзей, адухаўляюць іх прыродную сутнасць, рэгулююць паводзіны і ўчынкі, а ў цэлым прасвятляюць грамадскае асяроддзе, насычаюць яго маральным зместам, прыдаюць яму ўнутраную цэласнасць. Любоў і вера не проста прадугледжваюць наяўнасць выразнага душэўна-пачуццёвага стану чалавека, яго эмацыянальна-псіхалагічную зараджанасць, а сведчаць пэўную перадыслагацыю ўнутранага «я» асобы на аб'ект ці аб'екты знешняга свету, выяўляюць адчуванне і бачанне іх асаблівых рыс і ўласцівасцей. Усё гэта знайшло сваё ўвасабленне ў такіх вершах В. Адважнага, як «Прарок», «Сірата», «Мудрасць Саламона» і іншых, прасякнутых рэлігійна-паэтычным сімвалізмам.

У адрозненне ад творчасці К. Сваяка, у якой дамінаваў філасофска-медытатыўны, рэфлексіўны пачатак, якая была цалкам скіравана да выяўлення драматычнага свету асобы, ідэйна-мастацкія пошукі В. Адважнага вызначаліся большай ступенню сацыяльнай заангажаванасці, звернутасцю да канкрэтных праблем і супярэчнасцей рэчаіснасці. Паэт ішоў шмат у чым ад факта, падзеі, з'явы, аддаваў перавагу непасрэднаму руху думкі і перажывання, яго вобразныя абагульненні нярэдка мелі лірыка-апавадальны, публіцыстычны, сатырычна-выкрывальны характар.

Ідэйна-эстэтычныя пошукі Я. Быліны, К. Сваяка і В. Адважнага былі звернуты да выяўлення асаблівасцей маральна-псіхалагічнага свету, духоўна-сацыяльнай свядомасці беларускага народа ва ўмовах інкарпарацыі ў Польшчу. Яны раскрывалі праблемы і супярэчнасці заходнебеларускай рэчаіснасці, садзейнічалі развіццю грамадска-патрыятычнага, нацыянальна-вызваленчага руху ў краі.

Літаратура і крыніцы

1. Быліна, Я. На покуці / Я. Быліна. – Вільня, 1934.
2. Сваяк, К. Мая ліра / К. Сваяк. – Вільня, 1924.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ СВЕТА В ЖИВОПИСИ

А. В. Кононова

Во все времена люди были поражены чудом живописи, которая «почему-то» светится. Свечение – никак по-другому нельзя назвать проявление в картине касания светлого гения художника. Великими мастерами в передаче свечения в живописи, «гениями светоносности» были,

в первую очередь, византийские и древнерусские иконописцы (Феофан Грек, Андрей Рублев, Дионисий и др.), а также художники Джотто ди Бондоне, Вечеллио Тициан, Микеланджело Меризи да Караваджо, Рембрандт Харменс ван Рейн, Хусепе де Рибера, Эль Греко, Амедео Модильяни, Эдуар Вьюар, Морис Дени, Архип Куинджи, Валентин Серов, Николай Ге, Станислав Жуковский и другие.

О светоносности художественных произведений невозможно говорить, полностью отказавшись от осмысления личности художника. Нужно также выделить, что интенциональная светоносность картин напрямую зависит от качества субъективности художника: светлого или злого его гения. Понятие художественной интенции сегодня связывают с особой направленностью сознания, которое выражает себя в «особой чувствительности автора к одним сторонам мира и нечувствительности к другим» [1, с. 22]. Таким образом, функция света в живописи – физическая по своей природе переходит в состояние света не физического, а «интенционального». Загадка цветосветовых связей состоит в том, что светлый тон, белая, желтая или золотая краска при создании образного пятна, еще не есть светоносность, не действует как таковая, не повергает в шок. В шок повергает совокупность зримых приемов и незримого содержания. Для определения последнего мы используем уже прозвучавшие в науке категории «надсодержания», «сверхсодержания» (напр.: [1]).

Картина, художественное произведение как «слепок перехода» от невидимого к видимому, содержащий в себе сочетание визуального, интенционального и имплицитного смыслов, ауры, духа – в таком качестве только недавно стали объектом научных исследований. И в числе не спорадических, одиночных исканий, но и – в коллективном исследовании «Художественная аура: истоки, восприятие, мифология», осуществленном Институтом теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств. Об актуальности исследования художественной ауры руководитель этого проекта Олег Кривцун говорит следующее: «Какое-то время назад казалось немыслимым сделать феномен ауры предметом научного исследования, ведь природа этого явления вербально невыразима. Однако, надо признать, в значительной степени столь же рационально непостижимы и иные эстетические свойства искусства – мера, гармония, вкус, экспрессия, прекрасное, возвышенное, – получившие, тем не менее, обширное многовековое освещение и толкование в искусствоведческой и философской литературе» [1, с. 8]. Одухотворенность произведений искусства выражает себя через частные измерения: гипнотизм цвета и света, символики, архитектоники, композиции, содержания, личности художника (и др.). Как мера и гармония, так и цвет и символика, техника сегодня изучены достаточно подробно. Исследование света как самостоятельного художественного выразительного средства, основных функций света в станковой живописи, незримого воздействия художественных произведений, приемов воспроизведения невидимого через зримое сегодня

становится особенно актуальным.

Осмысление света имеет тысячелетнюю историю: начиная от философии древнего Востока, «метафизики света» Гомера, Парменида, Платона, Аристотеля, Плотина, Оригена и до наших дней (П. Боймкер, Д. Савченко, А. Шишков) (напр.: [2] [3]). В учении Платона об открытии истины освещенность занимает главенствующее место: свет являет себя как первофеномен мира и всего сущего, свет Солнца предстает аналогом умопостигаемого света: «чем будет благо в умопостигаемой области по отношению к уму и умопостигаемому, тем в области зримого будет Солнце по отношению к зрению и зрительно постигаемым вещам... глаза отчетливо видят предметы, освещенные солнцем... так бывает и с душой: всякий раз, когда она устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познает... Когда же она уклоняется в область смешения с мраком... она тупеет... и кажется, что она лишилась ума» [2, с. 353]. Линии учений о «столпе света» [2, с. 465] и «колеснице души» Платона в последующей философской практике обрели преобразование в евангельское отношение к свету как к духовному началу – нетварному «свету истины».

Согласно ветхозаветному библейскому тексту, свет есть творение первого дня: «Первое божие слово создало природу света, разогнало тьму...» (святитель Василий Великий) (цит. по: [4, с. 192]). В эпоху Средневековья свет приобрел особое сакральное значение, как один из немногих путей, с помощью которого человек может узреть Бога. О свете как об основном объекте и способе изображения атмосферы для нахождения святых образов находим в толкованиях Иоанна Богослова, Григория Богослова, Симеона Нового Богослова, Григория Паламы, Иоанна Дамаскина, Симеона Солунского, Дионисия Ареопагита, Августина Блаженного, а позже – в некоторых положениях Вселенских и Поместных Соборов (напр.: [5]).

Учения «отцов церкви» касаются в основном церковно-культурной христианской религиозной живописи (мозаика, витраж, фрески, иконы). Отдельной ветхой, посвященной светоизображению, назовем светскую форму религиозной живописи (станковые произведения художников на библейские темы), к которой также обращено ряд научных работ (Р. Шатобриан, В. Вейдле, С. Даниэль, И. Арсентьева) (напр.: [6]). Исследователи рассматривают свет, принцип светотени в религиозной живописи Тициана, Боттичелли, Рембрандта и др. Богатое наследие станковой живописи в связи с этой темой оставили русские мастера XIX–XX веков А. Иванов, Н. Ге, М. Нестеров, Г. Коржев; белорусские – Н. Ткачев, М. Басов, В. Кривоблоцкий и другие. Н. Третьяков называет характерной особенностью полотен М. Нестерова «эффект сдержанного внутреннего свечения» [4, с. 209]. Г. Горева говорит об использовании «самосветящегося» колорита «русской иконы», который можно увидеть в картинах определенных белорусских художников XX века [7, с. 22]. Анализируя свет в русской живописи XIX и вообще в искусстве XX веков, Н. Третьяков касается ещё одной важной истины света в светской живописи в целом (не только религиозной), когда

свет олицетворяет Дар жизни: «Для русского искусства свет всегда был явлением истины, источником жизни... свет солнца, имеющий обычную физическую природу, приобретал в искусстве онтологический характер» [4, с. 213]. Изображение света становится не столько подсознательной, а осознанной целью и для многих белорусских художников рубежа XX–XXI веков (Л. Щемелёв, А. Барановский, Е. Батальёнок, А. Кузнецов, В. Товстик, А. Ксендзов, Г. Кононова, А. Задорин, А. Гришкевич, А. Суша, С. Римашевский, И. Кособуко, Е. Сумарева и др.).

Исследования христианской традиции понимания света и иконографии представляют богатую систематизированную научную базу, на которую следует опираться при исследовании светоизображения в живописи (в особенности искусства стран Восточной Европы и христианского Запада, чей менталитет впитал данную традицию мирозерцания). Следует упомянуть и о вненаучном опыте обращения к образу света в эзотерических системах (кабала, оккультизм, теософия). Этот вектор интересен тем, что некоторые художники, такие, например, как П. Мондриан, Н. Рерих в своем творчестве актуализировали потустороннее отношение к свету. Это прямо отразилось в их живописи рядом характерных примет в приемах светоизображения (флуоресцентные цветовые сочетания, частое использование холодных оттенков и др.): они духовно отличаются от художественной выразительности света у живописцев с христианским или светским мироощущением. Данные различия представляют интерес для анализа технической и содержательной полярности светоизображения в живописи на основе интенциональной природы. Интенция светоизображения в творчестве художников, прямо или косвенно исповедующих такого рода убеждения, часто порождает «замораживающее» сияние в их живописи. Достаточно вспомнить примеры XIX века – «образы» бельгийского художника-символиста, оккультиста Ж. Дельвиля, австрийского экспрессиониста Э. Мунка. В этом ряду поклонников мистического у Х. Зедльмайра стоят имена К. Д. Фридриха, О. Домье и др. Некоторые белорусские живописцы, в область профессиональных интересов которых входит технологическая и концептуальная работа со светом, также балансируют между эзотерическим и восточно-философским пространствами (А. Кузнецов, А. Родин). Эзотерическое мировоззрение отчасти заложено в концепции белорусского светизма – художественного направления, основанного в 2011-м году Г. Ивановым (Г. Нестеров, В. Васюкевич, Л. Гришук и другие). Первостепенным материалом творчества в концепции светизма является Дух, который материализуется на полотне [8].

Принципиальное и непринципиальное отношение художника к уровням и направлениям мистического дает в итоге разные свойства свечения в живописи. Одно свечение одухотворяет, преображает; другое – является лишь иллюзией, ложью, голограммой света, оно отталкивает, развращает, запутывает. При этом важную роль имеет уровень профессионализма автора: высокое мастерство светопередачи способно

восхитить зрителя в обоих случаях. Во втором случае снимается истинное значение сакральной функции света в искусстве, о котором И. Дамаскин говорит так: «Цвет живописи влечет меня к созерцанию и, как луг услаждая зрение, незаметно вливает в душу славу Божию» [9, с. 70]. Таким образом, в зависимости от авторской интенции и экзистенции изображения света, внешняя форма произведения получает определённые аурагические свойства, дающие в результате разные качества свечения в живописи: «замораживающее сияние» или «свет истины».

Литература и источники

1. Художественная аура: истоки, восприятие, мифология. – М., 2011.
2. Платон. Государство / Платон. – СПб., 2005.
3. Шишков, А. М. Метафизика света / А. М. Шишков. – СПб., 2012.
4. Третьяков, Н. Н. Образ в искусстве: основы композиции / Н. Н. Третьяков. – Козельск, 2001.
5. Дионисий, А. О небесной иерархии / А. Дионисий. – СПб., 1997.
6. Даниэль, С. М. Библейские сюжеты / С. М. Даниэль. – СПб., 1994.
7. Горева, Г. В. Эволюция цветовой выразительности в станковой живописи Беларуси XX века: дис... канд. искусствоведения / Г. В. Горева. – Минск, 2008.
8. Суходолов, А. Григорий Иванов и его «Манифест светизма» / А. Суходолов // Инсайт: блог Алеся Суходолова [Электронный ресурс]. – 2011. – Режим доступа: http://ales-insight.blogspot.com/2011/03/blog-post_28.html. – Дата доступа: 05.06.2014.
9. Бычков, В. Феномен иконы / В. Бычков. – М., 2009.

С. НОАКОВСКИЙ И ПРОБЛЕМА СОХРАНЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО АРХИТЕКТУРНОГО НАСЛЕДИЯ ВАРШАВЫ В 1920 г.

С. М. Слоистов

Для понимания трагической судьбы православного архитектурного наследия в межвоенной Польше необходимо детальное исследование разных аспектов данной проблемы. При этом, важно стремиться к целостному, дающему полное представление о событиях тех лет, взгляду, при котором причины и мотивации принятых решений рассматриваются во взаимосвязи. Среди таких тем особое значение имеют:

– теория охраны и реставрации памятников в Польше (эволюция отношения к восстановлению первоначального образа и формы объекта, ценности его аутентичности, необходимости сохранения следов разных исторических эпох в жизни памятника и др.);

– практика работ по сохранению, реставрации и реконструкции памятников архитектуры в Польше (сравнение положения православных храмов с другими архитектурными не православными объектами, которые также подверглись реконструкции или разрушению в то время);

– споры вокруг православного наследия, с учетом его восприятия тогда разными группами польского общества (поскольку то, что сейчас для нас является памятником, тогда, то есть в момент строительства и первое время после этого, большинством воспринималось как элемент изменяющейся повседневности: для одних весьма ценный сакральный объект и (или) художественное произведение, для других лишь имеющее определенные функции здание);

– опыт и индивидуальные особенности польских специалистов в области охраны памятников архитектуры (так как большинство из них получило образование и признание в условиях отсутствия польской государственности).

Характерным примером может служить история восстановления первоначального облика Дворца Сташица в Варшаве (в 1890-е гг. перестроенного в православную церковь). Под влиянием ранее сформировавшегося творческого стиля автора проекта реконструкции М. Лялевича здание приобрело черты более свойственные для классицизма имперского Петербурга, чем для Варшавы 20-х гг. XIX в. [1, с. 226–234]. Подобным образом необходимо интерпретировать и позицию по отношению к православным храмам Варшавы С. Ноаковского (представленные далее рассуждения являются частью более полной работы, посвященной его жизни и творчеству, подробнее см.: [2]).

Станислав Ноаковский (26.03.1867–01.10.1928) родился в уездном городе Нешаве Варшавской губернии, в 1886 г. после завершения среднего образования в Царстве Польском поступил в Императорскую академию художеств в Петербурге. По окончании основного курса обучения он продолжил свое образование в качестве пансионера Академии во Франции и Италии. В 1899 г. молодой архитектор переехал на постоянное место жительства в Москву, где работал преподавателем и хранителем музея в Строгановском училище, а затем также преподавателем в Московском училище живописи, ваяния и зодчества. Широкую известность С. Ноаковский приобрел как знаток истории архитектуры и мастер архитектурного рисунка (в 1915 г. – действительный член Академии художеств). По возвращении в 1918 г. на родину С. Ноаковский принимал активное участие в возрождении художественного образования в Польше, будучи с 1919 года профессором факультета архитектуры Политехнического института в Варшаве.

Для нас особенно интересно участие С. Ноаковского в работах, связанных с судьбой соборов св. Александра Невского и св. Троицы (до перестройки в XIX в. римско-католический храм) в Варшаве. Если не рассматривать эмоциональную сторону дискуссии о наследии царских времен в облике Варшавы, а анализировать только ее профессиональную составляющую, то в среде специалистов по культурному достоянию можно выделить несколько различных позиций. Большинство членов Общества охраны памятников высказалось за полную ликвидацию собора св.

Александра Невского, что соответствовало мнению других организаций, представляющих польское профессиональное сообщество [3] [1, s. 260] [4, s. 52]. Одним из немногих, кто выступил против разрушения собора, был профессор С. Держговский, предлагавший сохранить его как памятник [5] [1, s. 260] [4, s. 53]. Обе стороны пытались обосновать свое мнение, исходя из научных представлений в области охраны памятников. Исходный тезис был общим — отношение к памятнику в первую очередь как к объекту, формирующему историческую память народа. Различные выводы базировались, как это показано Е. Маниковской [4, s. 53–54], на разном понимании памятника архитектуры: памятник как обособленный объект (С. Держговский) и памятник – градостроительная среда (Общество охраны памятников). Для нас здесь важно, что отправной точкой для обоих мнений послужила национальная и историческая (событийная) трактовка культурного наследия. В этом смысле позиция С. Держговского сходна с получившей широкую известность позицией писателя С. Жеромского, предлагавшего сделать из собора Музей мартирологии польского народа.

Позиция С. Ноаковского кардинально отличалась от подходов Общества и С. Держговского. Его проект перестройки собора в польском стиле [6, s. 200] [7, s. 263–265] было бы сильным упрощением воспринимать как некий компромисс между двумя полярными подходами: разрушением (с предварительным демонтажем ценных в художественном отношении элементов) и практически полным сохранением объекта (за исключением отдельно стоящей высокой колокольни). На наш взгляд, предложения С. Ноаковского базировались на универсальной художественной ценности памятника. Тонкое эстетическое восприятие им как самого объекта, так и градостроительной среды позволило предложить наиболее гармоничное решение проблемы. При этом национальное нисколько не отвергалось, а просто вписывалось в более универсальный контекст художественной ценности. Такая позиция была органичным продолжением всего жизненного и творческого опыта С. Ноаковского. Его проект, не противореча научной аргументации сторонников иных подходов, имел явное преимущество перед ними.

Конечно, вполне уместно говорить о вероятном личностном отношении С. Ноаковского к собору как к делу своего учителя Л. Н. Бенуа [7, s. 265]. Однако о доминировании мотивации универсального характера свидетельствует также решение рабочей комиссии Общества охраны памятников по перестройке собора св. Троицы в Варшаве, в работе которой С. Ноаковский принимал деятельное участие [1, s. 236–238]. Комиссия, констатируя, что «оставление вида церкви в нынешнем состоянии недопустимо» [8], не предполагала полной реконструкции объекта в целях придания ему прежнего вида. Речь шла о гармонизации со средой посредством «только мелких перемен декоративной природы» [8].

В своих подходах к охране как польских, так и русских памятников культуры С. Ноаковский опирался на универсальные ценности. Прежде

всего, он являлся сторонником сохранения аутентичности объекта. Допускавшаяся им реконструкция вполне согласуется с теорией реставрации памятников архитектуры, которая окончательно сформировалась в XX в. и до сих пор не утратила своей актуальности. С одной стороны, он отходит от присущей XIX веку установки на возвращение объекту первоначального вида в рамках концепции чистого стиля. С другой стороны, С. Ноаковский, насколько это позволяло сохранение аутентичности объекта, допускал реконструкцию с целью сбережения градостроительной среды, трактуемой также как культурная ценность. Предлагаемые им варианты реконструкции сводились к обозначению «своего» национального, но без обязательного разрушения «чужого». В этом смысле весьма показательным его отношением в 1920 г. к русскому архитектурному наследию в облике Варшавы.

Литература и источники

1. Dettloff, P. Odbudowa i restauracja zabytków architektury w Polsce w latach 1918–1938. Teoria i praktyka / P. Dettloff. – Kraków, 2006.
2. Слоистов, С. М. Опыт дореволюционной России в жизни и творчестве архитектора С. Ноаковского / С. М. Слоистов // Вестник ПСТГУ. Серия V. Вопросы истории и теории христианского искусства. – 2015. – № 1(17). – С. 129–144.
3. Uchwała Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości z dnia 2 marca 1920 r. // IS PAN. – Zbiory fotografii i rysunków pomiarowych. – Teczka 58. – K. nlb.
4. Manikowska, E. Wielka wojna i zabytki / E. Manikowska // Polskie dziedzictwo kulturowe u progu niepodległości: wokół Towarzystwa Opieki nad Zabytkami Przeszłości. – Warszawa, 2010. – S. 21–91.
5. Votum separatum S. Dzierzgowskiego, b. d. // IS PAN. – Zbiory fotografii i rysunków pomiarowych. – Teczka 58. – K. nlb.
6. Paszkiewicz, P. Pod berłem Romanowów: sztuka rosyjska w Warszawie 1815–1915 / P. Paszkiewicz. – Warszawa, 1991.
7. Wallis, M. Lata nauki i mistrzostwa Stanisława Noakowskiego / M. Wallis. – Warszawa, 1971.
8. Protokół komisji do rozpatrzenia sprawy przebudowy kościoła garnizonowego z dnia 12 listopada 1920 r. // IS PAN. – Zbiory fotografii i rysunków pomiarowych. – Teczka 75. – K. nlb.

Научное издание

**СВЯТОЙ КНЯЗЬ ВЛАДИМИР
И КРЕЩЕНИЕ РУСИ: ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ВЫБОР
ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОГО МИРА**

**Материалы
международной научной конференции,
Республика Беларусь,
Минская духовная академия
при Свято-Успенском Жировичском монастыре,
14–15 мая 2015 года**

Редактор *В.Г. Гавриленко*

Подписано в печать 20.05.2015 Формат 60x84_{1/8} Бумага офсетная
Гарнитура Roman Печать цифровая Усл.печ.л. 27,8 Уч.изд.л. 28,7
Тираж 100 экз. Заказ № 2103

ИООО «Право и экономика» 220072 Минск Сурганова 1, корп. 2
Тел. 284 18 66, 8 029 684 18 66

E-mail: pravo-v@tut.by; pravo642@gmail.com Отпечатано на издательской системе

KONICA MINOLTA в ИООО «Право и экономика»

Свидетельство о государственной регистрации издателя,
изготовителя, распространителя печатных изданий, выданное
Министерством информации Республики Беларусь 17 февраля 2014 г.
в качестве издателя печатных изданий за № 1/185