

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



ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

Сборник докладов
III международной конференции
студентов, магистрантов и аспирантов,
посвященной 700-летию со дня рождения
Преподобного Сергия Радонежского
(12 декабря 2014 г.)

Минск
«Ковчег»
2015

УДК [27+008] (082)

ББК 86.37

X56

Редакторы-составители М.А. Можейко, Ю.А. Яроцкая.

Рецензенты:

Заведующий кафедрой философии ГУО «Белорусский
государственный экономический университет»,
доктор философских наук А.С. Лаптенюк;
Заведующий кафедрой философии ГУО «Белорусский
государственный университет культуры и искусств»,
кандидат философских наук В.М. Белокурский.

**Христианские ценности в культуре современной
X56 молодежи.** Сборник докладов III международной
конференции студентов, магистрантов и аспирантов,
посвященной 700-летию со дня рождения Преподобного
Сергия Радонежского (12 декабря 2014 г.) / редакторы-
составители М.А. Можейко, Ю.А. Яроцкая. – Минск :
Ковчег, 2015. – 262 с.
ISBN 978-985-7121-66-3.

Издание представляет собой сборник материалов ежегодной международной научной конференции студентов, магистрантов и аспирантов, которая в 2014 году была посвящена 700-летию со дня рождения Преподобного Сергия Радонежского.

Сборник включает в себя два раздела, первый из которых посвящен проблемам аксиосферы культуры современной молодежи, второй – проблеме места и роли духовных ценностей в религиозном сознании и современной молодежной культуры.

Особенностью издания является рассмотрение названных проблем в двух проекциях: богословской, с одной стороны, и философской – с другой.

УДК [27+008] (082)

ББК 86.37

ISBN 978-985-7121-66-3

© ГУО «Институт теологии имени св. Мефодия и Кирилла»
Белорусского государственного университета, 2015

© Оформление. ООО «Ковчег», 2015

ОГЛАВЛЕНИЕ

РАЗДЕЛ 1. АКСИОСФЕРА СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖНОЙ КУЛЬТУРЫ	6
Е.С. Секацкая. Христианские ценности семьи в эпоху глобализации историко-культурного наследия Беларуси	6
П.М. Сапотько. Гражданские инициативы в сфере возрождения православного материального историко- культурного наследия Беларуси	13
О.В. Пилецкая. Социализация молодежи и проблема выбора позитивной модели самосохранительного поведения	19
В.С. Гурин. Анализ культурных ценностей в молодежной среде христиан-баптистов	31
И.С. Парфенов. Проблема прав человека в культуре современной молодежи	41
Д.С. Бурец. Концепция полифонического романа М.М.Бахтина и особенности поэтики Ф.М.Достоевского	45
В.Е. Жидович. Театр кукол как средство формиро- вания ценностных ориентаций молодого поколения ...	52
М.В. Казмирук. У истоков католического харизмати- ческого движения «Обновление в Святом Духе»	60
Е.М. Липай. Воскресная школа как педагогическая реальность: сущность и перспективы	67
А.С. Бузёнок, А.О. Данник, В.А. Колачёв, Ю.А. Стре- тович. Семья в контексте духовно-нравствен- ных перспектив современного общества (на приме-ре ценностных ориентаций белорусского студенчества) ..	72
В.С. Лепешинский. Бойцовские клубы как элемент субкультуры современного города	79

Ю.А. Яроцкая. Влияние западной традиции на культуру Японии на примере философии киотоской школы	83
А.А. Крупский. Проблема веры и разума в философии Л.Шестова	93

РАЗДЕЛ 2. ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ: БОГОСЛОВСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ 98

А.В. Блашко. Пути познания человека через соработничество науки и религии	98
М.Н. Ковалев. Роль религии и религиозных наук в современном гуманитарном образовании	106
В.Д. Михайлов. Морально-религиозный аспект понимания свободы в белорусской гуманистической философии	112
С.С. Кулапина, А.О. Малиновская. Анализ построенных перспективных изображений в евангельских сюжетах художественных произведений	121
И.М. Макаренко. От постмодерна к пост-постмодерну осмысление новейших тенденций развития культуры Беларуси	128
М.Е. Потемкина. Уроки Сергия Радонежского в современном мире	135
Н.Р. Попова. Преподобный Савва Сторожевский и Саввино-Сторожевский монастырь в Звенигороде	143
Е.В. Копотилова. Преподобный Андроник и Спасо-Андроников монастырь в Москве	150
Е.В. Тернов, А.В. Кардис. О наблюдаемых технических аналогиях между священным писанием и базовыми понятиями объектно-ориентированного программирования и теории автоматического управления	156

П.Е. Дробов. Философия в современной культуре: предмет и проблематика	165
А.Н. Станкевич. Идеал знания и проблемы этики в философии Сократа	168
Е.А. Дударенко. Вклад Белорусской Православной Церкви в Великую Победу	176
А.С. Карапетян. Феномен трансгуманизма в этико- антропологической перспективе	182
Н.Ф. Кукс. Священник Владимир Зелинский о феномене С.С. Аверинцева в культуре XX века	189
В.А. Котова. Философия имени А.Ф. Лосева	195
Е.А. Бартошевич. Феномен иконоборчества в византийской истории	203
Н.А. Тарас. Философский путь Н.О. Лосского	209
Л.П. Фролова. Библейские сюжеты в современных атеистических романах как отражение кризиса западной культуры (на примере творчества Жозе де Соза Сарамого)	214
Н.С. Чалей. Пастырский подвиг священника Анатолия Жураковского (1898-1937)	221
О.А. Шевчук. Проблема свободы воли в нравственной философии В.С. Соловьева	227
Ю.А. Яроцкая. И.А. Гошкевич – первый белорусский японист	233
В.А. Микulich. Сотрудничество министерства транспорта и коммуникаций республики Беларусь и белорусской православной церкви в контексте устойчивого развития страны	240
И.С. Горбунов, С.С. Листратенко. У истоков белорусской церковно-исторической науки: вклад протоиерея Иоанна Григоровича	248
А.В. Долбикова, М.М. Шипкова. Хлеб в судьбе белорусского народа	260

РАЗДЕЛ 1. АКСИОСФЕРА СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖНОЙ КУЛЬТУРЫ

Е.С. Секацкая

*студентка III курса Смоленской Православной
Духовной Семинарии*

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ СЕМЬИ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

В России трансформация семейных ценностей произошла с изменением общественного строя в начале XX века. А.М. Коллонтай и ее сторонники провозгласили: дети, муж, дом – пережиток прошлого. Надо свергнуть семью как свергли частную собственность и религию. Почему семья наряду с религией стала помехой в построении «светлого будущего»? Потому что брак – это не только человеческий институт. Он – Божие установление, имеющие свои законы и принципы.

Сегодня мы живём в эпоху активного строительства однополярного глобального мира, в котором количество протекающих процессов и их скорость превышает способность сознания человека не только контролировать их, но зачастую – просто фиксировать и давать им оценку.

Как известно, глобализация – это процесс формирования единого мирового государства, сопровождаемый постепенным и полным стиранием границ любого рода: политических, культурных, религиозных, расовых, национальных и т.п. Процесс, который подразумевает распространение либеральных космополитических ценностей на весь мир с целью формирования единой глобальной империи.

Как справедливо отмечает митрополит Иларион (Волоколамский), «современное секулярное сознание рассматривает религиозные ценности как вторичные по отношению к господствующим либерально-демократическим стандартам, толкование которых все более расходится с традиционной христианской нравственностью. Поэтому диалог о христианских ценностях – это важнейшая форма свидетельства о вере перед лицом современного общества, отказывающегося от своих религиозных корней» [1].

Что характеризует человека эпохи глобализации? На первое место выходят такие черты как **эгоизм** («что мне до тебя, у меня своих проблем хватает»), «мне невыгодно помогать тебе», «не грузи меня своими проблемами», т.о. человека интересует, прежде всего, он сам; **примитивизм** в мышлении, в ценностно-духовных исканиях (если они вообще есть); **потребительство** как философия жизни и болезненная зависимость от комфорта и всех благ цивилизации, паническая боязнь их потерять, **разобщенность** людей даже внутри семьи.

Эти тенденции коснулись и сферы брачно-семейных отношений. Брак потерял привлекательность, о нем говорят как о пережитке прошлого, социально и нравственного устаревшем институте, неком архаизме. Все больше людей, чаще исходя из своего неудачного опыта, приходят к убеждению, что брак и семья не нужны современному человеку. Так ли это?

Зачем человеку нужен брак сегодня, когда дети, собственность, супружеские интимные отношения и прочее – всё может быть и вне брака? Что может дать семья современному человеку? Детей? Но они чаще всего оказываются обузой для родителей. Материальное благосостояние? Женщина в этом всё больше и больше свободна от мужчины. Быт? Сегодня широко представлена

сфера товарно-бытовых услуг. Таким образом, семья оказалась не нужна, в ней не видят особой надобности, а, следовательно, она потеряла свою ценность. Все приобретения, преимущества, которые до поры до времени были весьма значимы для человека и некогда тесно связаны с браком – социальный статус, быт, материальное благополучие, дети, сексуальная жизнь, сегодня к браку могут и не иметь никакого отношения. И как следствие, стали появляться всевозможные вариации на тему сексуально-брачно-семейных отношений.

Но, по сути, «перечисленные внешние атрибуты брака ничего общего с его сутью и не имели. При внимательном рассмотрении они носили утилитарный характер и демонстрировали потребительское отношение к Таинству брака» [3]. Истинное назначение брака лежит в другой плоскости – плоскости религиозного мировоззрения. Если не увидеть главную цель брака, то все бессмысленно и надо брак отменить в приказном порядке. Подлинное предназначение брака указано в Книги Книг, Библии – «Нехорошо быть человеку одному». Это указывает на истинный смысл создания семьи – духовное единение людей, возможность не быть одиноким, не физически, а психологически. Я есть. Ты есть. Мы есть. И это осознание приносит человеку счастье. Счастье – потому что в этом мире есть тот, кто мне дорог, он мой – «плоть от плоти моей».

Чем живет и чем жива христианская семья? Во-первых, это любовь **супругов** (мужчины и женщины) друг к другу, проявляющаяся в супружеской верности и готовности каждого из них жертвовать своими личными интересами ради другого; **дети**, которые воспринимаются, как Дар Божий, данный супругам на сохранение и воспитание, и за которых они несут ответственность перед Богом и обществом; **уважение к родителям и старшим, служение**

ближнему, почитание семейных святынь, мир и согласие в семье.

Христианская семья – это школа любви, где каждый учится преодолевать свой эгоизм, учится уступать друг другу, учится жертвовать своими амбициями, своим временем, своими привычками, желаниями, подчас даже здоровьем ради другого человека. И эта постоянная готовность жертвовать чем-то своим ради другого, делает душу человека благороднее, возвышеннее, чище, глубже, шире и богаче.

Говорят, что семья – это колыбель человечества, воспитательница поколений. И нельзя с этим не согласиться. Именно в семье происходит становление личности, формируется самосознание человека – Кто я? Чем я живу? Для чего живу? Благодаря кому и чему? Что ценю? Во что верю? Вынесенные ребенком из родительского дома семейные ценности становятся в будущем надежным фундаментом, на котором он строит свою семью и обеспечивает генеалогическую устойчивость рода и духовную преемственность поколений.

Перечисленные духовные ценности семьи вступают в прямое и непреодолимое противоборство с тенденциями эпохи глобализации. Личность развитая, образованная, нравственно зрелая и духовно здоровая – неудобный элемент в системе глобального переустройства мира. Церковь, семья и школа – три института, которые сохраняют и передают из поколения в поколение фундаментальные ценности народа – его духовную константу, обеспечивающую народу относительную социальную стабильность, устойчивость и развитие национального самосознания.

Автономная от религии мораль допускает как различные формы брачных отношений, так и исчезновение института брака как такового. Замена традиционной семьи

различными нетрадиционными формами брачных отношений приводит к переформатированию самосознания человека, появлению нового типа – «человека мира», «без рода и племени».

Как отмечает В.В. Малиновский, «в настоящий момент индивид подвергается самому жёсткому, всеохватывающему влиянию за последнюю тысячу лет. Меняется стиль мышления и модель восприятия окружающего мира и живущих в нём людей, появляется новый тип человека, с одной стороны оставивший внутри себя часть члена традиционной общины, а с другой порвавший с ней и включенный в мировой процесс постепенного перехода к информационному обществу «публичного одиночества» [2].

Место национальных духовных ценностей народа занимают новые, так называемые «общечеловеческие» ценности. А если ты не имеешь Родины, семьи, истории, родного языка, национальных устоев – значит, у тебя нет ничего, за что ты должен бороться. Поэтому утрата духовных ориентиров, национальных ценностей представляет угрозу целостности общества, государства. Стирание индивидуальных особенностей, стремление обезличить народ, нивелирование национальных ценностей неизбежно приводит к его исчезновению. А когда вымирает одна цивилизация, ее место тут же занимает другая.

Не могло быть и речи о кризисе семьи, если бы «не оскудела» в людях любовь, которая обладает удивительным парадоксальным свойством. Чем больше человек отдает любви другим, тем больше он ее получает. И наоборот, дефицит любви у человека, «неспособность любить», который достаточно ярко выражен сегодня, приводит к психологическому одиночеству людей, в том числе и живущих в браке. Нежелание терпеть, прощать,

преодолевать свой эгоизм, настраиваться на другого человека и спровоцировали трансформацию брачно-семейных отношений в обществе.

Все больше людей, чаще исходя из своего неудачного опыта, приходят к убеждению, что брак и семья не нужны современному человеку, это что-то вроде архаизма, пережитка прошлого. Но такое мнение глубоко ошибочно, не брак утратил свое значение, а некоторые его внешние атрибуты, которые до поры до времени были весьма значимы для человека, сегодня же – менее существенны. Когда «ветхие одежды» оказались сброшены, а взамен ничего не предложено, вот и стали появляться всевозможные вариации на тему брака. Но по сути ничего общего они с браком не имеют. При внимательном рассмотрении их характеризует потребительское отношение, но не к хозяйственно-бытовой сфере брачно-семейных отношений, которое некогда имело место, а к природе человеческого пола, что непосредственно связано с целостностью личности. Таким образом, личность человека стала сегодня своеобразным «товаром потребительских услуг».

Невозможно воссоздать ту форму брачно-семейных отношений, которой веками жил русский народ, однако необходимо в современных условиях формировать у молодого поколения новое мировоззрение – «быть в семье». «Быть» – это внутренняя ориентация, установка человека на семью как ценность, предполагающая проявление интереса, заботы, ответственности, изъявление чувств. И наполнить «быть» необходимо христианским пониманием смысла и назначения брака, в котором дети рассматриваются не как приложение к браку необходимое ради защиты государственных, родовых интересов и прочие, а как ценность сама по себе, плод любви супругов, как дар и благословение Бога.

Мировоззрение – тот компас, который определяет общую линию поведения человека. Тот или иной взгляд на суть семейных отношений, так или иначе, выражается в нашем морально-практическом отношении к ним, что, в конце концов, отражается на благополучии или неблагополучии всего общества.

Следовательно, одним из путей преодоления кризиса в брачно-семейных отношениях есть, по нашему мнению, воспитание молодежи с ориентацией на духовные христианские ценности семьи и брака. И это является приоритетной задачей Православной Церкви и всех социальных и образовательных институтов.

Литература.

1. Иларион, митрополит Волоколамский. Доклад на симпозиуме «Традиционные ценности в эпоху глобализации» [Электронный ресурс]. – [Режим доступа]: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3576196.html> . – Дата обращения: 01.11.2014.

2. Малиновский, В.В. «Сужение мира» и появление нового типа человека в условиях глобализации. Россия в эпоху глобализации: опыт, проблемы, перспективы / В.В. Малиновский // Материалы II Всероссийской научно-практической конференции. Барнаул, 17 мая 2013 г. – Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2013. – С.76-78.

3. Урбанович, Л.Н. Нравственные основы Семьи и брака: Учебно-методическое пособие / Л.Н. Урбанович. – Смоленск, 2007.

П.М. Сапотько

Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск

ГРАЖДАНСКИЕ ИНИЦИАТИВЫ В СФЕРЕ ВОЗРОЖДЕНИЯ ПРАВОСЛАВНОГО МАТЕРИАЛЬНОГО ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНОГО НАСЛЕДИЯ БЕЛАРУСИ

В современном белорусском социально-культурном контексте существенную роль играют инициативы субъектов гражданского общества и отдельных граждан, имеющих конструктивные идеи и обладающие мощным внутренним ресурсом для их реализации. «Наличие способности к самостоятельным действиям и желания благоустроить существующую реальность» [1, с. 13] представляется большим потенциалом, зреющим внутри социума и направленным на материальную и духовную сферу. В качестве одного из приоритетов является возрождение православного материального историко-культурного наследия Беларуси – национального богатства и народного достояния государства. Белорусская культура имеет внушительное число культовых сооружений православной культуры – выдающихся памятников зодчества нашей страны.

Бережное отношение к своему историко-культурному наследию призывает белорусов заниматься благими и важными делами, направленными на реставрацию, консервацию, строительство, благоустройство белорусских святынь.

В данном контексте следует говорить как о проектах общественных организаций, благотворительных акциях, волонтерских программах, так и меценатской помощи, частных пожертвованиях граждан и прочее.

Отметим, что многие знаковые исторические памятники православной культуры восстанавливались при активной помощи частных инвесторов и меценатов, например, реставрация Воскресенского собора в Борисове Минской области – памятника зодчества псевдорусского стиля конца XIX века, часовни начала XX века в деревне Лесная Славгородского района Могилевской области, восстановление фресок XII столетия в Спасо-Евфросиниевской церкви Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря и многие другие материальные ценности нашей страны.

Любой белорус может вступить в различного рода общественные структуры и заниматься социально полезной деятельностью в них, или же просто совершить акт доброй воли, перечислив желаемую сумму пожертвования в отделении банка или иным путем посредством мобильной связи, купить какой-либо товар, определенная сумма от продажи которого пойдет на восстановление существующего или строительство нового храма.

Остановимся в данной статье на отечественных практиках реализации гражданских инициатив, заслуживающих внимания и уважения.

Один из таких примеров – восстановление Храма святого Архангела Михаила в деревне Зембин Борисовского района, каменное строение которого было возведено архитектором Виктором Струевым в 1908 году. Переживший военные катаклизмы (в годы Великой Отечественной войны здание церкви было приспособлено под оборонительный пункт) и «религиозные метаморфозы» послевоенных лет (использовался колхозом «Заря коммунизма» под склад для сельхозпродукции и молотилку), уникальный храм подвергся уничтожению во время съемок художественного фильма «Перекличка».

Согласно режиссерскому замыслу, танк Т-34 должен был проломать алтарную стену и выбить засевших фашистов из храма. Однако старинный кирпич полуметровых стен не поддавался и танк от них отскакивал, поэтому алтарную стену взорвали и заложили бутафорским кирпичом, сняв при этом желаемые кадры.

И лишь в 2010 году, после нескольких попыток, начались строительно-реставрационные работы при финансовой поддержке белорусских и российских меценатов из России и Белоруссии, которых привлёк настоятель храма, иерей отец Андрей Капутьевич. За относительно недолгий период были восстановлены колокольня и трапезная часть. В храме начались богослужения.

Существенный вклад в возрождение православной святыни внесли управляющая компания холдинга «Автокомпоненты», ОАО «БелАЗ», ОАО «Борисовский завод медпрепаратов», футбольный клуб «БАТЭ» и другие организации. Значительные денежные суммы были перечислены на восстановление храма местными жителями. А белорусский скульптор Константин Козел изготовил гранитный крест и мраморный престол.

В церковь были возвращены уникальные артефакты, спасённые и спрятанные много лет назад жителями деревни в своих домах: медная риза старинной чеканки, икона Иосафа Белгородского, старинных литографиях и др.

Большая роль отводится благотворительным акциям. Например, благотворительная акция «Построим храм в Лошице», направленная на возведение церкви в честь Богоявления в Ленинском районе города Минска.

Примечательно, что в акции принял участие известный российский путешественник, священник и живописец Федор Конюхов, который продал с аукциона несколько

своих полотен и вырученные деньги отдал на строительство храма.

В 2013 году стартовала республиканская благотворительная акция «Восстановление святынь Беларуси», инициированная Белорусским республиканским союзом молодежи, Белорусской республиканской пионерской организацией, Белорусской православной церковью и Белорусским культурным центром духовного Возрождения.

Посредством широкого вовлечения молодых людей в процесс восстановления православных объектов удалось возродить и благоустроить множество знаковых для Беларуси святынь, сформировать фундаментальные информационные базы, разработать интересные экскурсионные маршруты.

Помощь в восстановлении православных храмов, разрушенных на территории Республики Беларусь, оказывают многие общественные организации. К таким организациям можно отнести Белорусский фонд культуры, Белорусское добровольное общество охраны памятников истории и культуры, Белорусский комитет по памятникам и памятным местам ИКОМОС и другие. Молодежное благотворительное общественное объединение «Возрождение и Развитие» одним из первых обратило свое внимание на православный храм в деревне Игрушка Крупского района (Минская область), требующий принятия соответствующих мер по реставрации.

Свою лепту в возрождение православного наследия вносят белорусские бизнес-ассоциации. К примеру, Республиканская конфедерация предпринимательства, поддержав инициативу пресс-секретаря Прихода храма праведной Софии Слуцкой Минской епархии Белорусской православной Церкви Тамары Левишко, оказывает помощь в строительстве сень-памятника (часовни) в честь

св. Косьмы и Дамиана в городе Рогачеве. Часовня будет возведена на участке, объединяющем два древних храма в честь святых Косьмы и Дамиана. Автор проекта – архитектор Минской епархии Н.И. Лукьянчик (также по его проекту возводится собор в честь Александра Невского в Рогачеве). На сегодняшний день уже подготовлен проект строительства часовни, разработаны сметы, а также найдены организации, которые окажут необходимую финансовую и иную материальную помощь. В доказательство своей исторической и культурной значимости приведем тот факт, что святая заступница белорусских земель Ефросинья Полоцкая была похоронена в церкви св. Косьмы и Дамиана (только через двадцать лет после ее смерти мощи были перевезены в Феодосьевскую церковь Киево-Печерской лавры, с 1910 года – в город Полоцк). Осуществление проекта имеет большое значение для религиозных чувств православных верующих, несет в себе большой духовный и просветительский потенциал, способствует развитию туризма в регионе и т.д.

И все же основным источником строительства, восстановления и функционирования храмов являются пожертвования граждан. Исключительно на пожертвования в 2007 году в Барановичах была построена Церковь Святых Жен-Мироносец (архитектор – Лауреат Государственной премии Республики Беларусь Л.В. Макаревич), в которой в настоящее время ведется активная катехизаторская, богослужебная и миссионерская деятельность, при храме постоянно работает Воскресная школа для взрослых и детей, организовываются паломнические поездки по святым местам, проводятся православные лагеря.

Также за деньги жертвователей реставрируются древние фрески Церкви Святого Михаила в деревне Сынковичи Зельвенского района Гродненской области – одной из

первых церквей-крепостей в Великом княжестве Литовском, памятника культово-оборонительной позднеготической ренессансной архитектуры. Руководит работами знаменитый белорусский художник Алесь Пушкин.

Заслуживает большого уважения и признания деятельность белорусского художника Бориса Титовича, который за создание мемориального комплекса I мировой войны близ деревни Забродье в Вилейском районе стал лауреатом премии «За духовное возрождение» и все средства направил на возведение часовни в честь русских святых Бориса и Глеба. Часовню освятил бывший Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси. С его благословения со временем рядом появилась и звонница. В часовне развернута богатая музейная экспозиция.

Таким образом, посредством подвижнической деятельности белорусских граждан, благотворительных акций, социальных программ общественных организаций и меценатской деятельности удастся воссоздать облик христианской Беларуси, на территории которой сосредоточены великолепные святыни – те ценности, которые необходимо передать последующим поколениям как духовное богатство белорусского народа.

Литература.

1. Смирнов, В.Э. Гражданственность и гражданское общество: самоорганизация и социальный порядок / В.Э. Смирнов; Ин-т социологии Нац. акад. наук Беларуси. – Минск : Беларус. навука, 2013. – 241 с.

О.В. Пилецкая

*студентка Института предпринимательской
деятельности, г. Минск*

СОЦИАЛИЗАЦИЯ МОЛОДЕЖИ И ПРОБЛЕМА ВЫБОРА ПОЗИТИВНОЙ МОДЕЛИ САМОСОХРА- НИТЕЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ

В последнее десятилетие в социологии особое внимание уделяется проблеме самосохранительного поведения молодежи, здоровому образу жизни. Самосохранительное поведение трактуется как форма социального поведения, включающая в себя сознательные действия индивида по сохранению своего здоровья в биологическом, психологическом и социальном отношениях [6, с. 16]. Самосохранительное поведение человека представляет собой род социальной потребности, оно зависит как от самого человека, так и от общества в целом.

Отправной точкой исследования вопросов, связанных с самосохранительным поведением, обозначилась, когда проблемы, связанные со здоровьем населения, начали анализироваться в соотношении с факторами, влияющими на него, и с выделениями с факторами риска. Примерные расчеты последних лет в роли влияния групп факторов риска на здоровье показали, что 50-52% приходится на образ жизни; 18-20% – опосредуются наследственностью; 20% – результат влияния внешней среды. И лишь 10-12% – факторы, зависящие от здравоохранения.

При изучении закономерностей возникновения и формирования индивидуальных моделей самосохранительного поведения, помимо здорового образа жизни, необходимо рассматривать и остальные составляющие его компоненты, к которым мы относим –

желаемую продолжительность жизни, отношение к самоубийству, качество жизни [6, с. 141].

В связи с тем, что хотя в г. Минске регулярно реализуются многочисленные мероприятия, направленные на активизацию здорового образа жизни всего населения и особенно молодежи, вместе с тем, медико-демографические показатели, характеризующие состояние здоровья населения, продолжают вызывать опасения. Самыми значимыми в социальном плане заболеваниями выступают болезни системы кровообращения, находящиеся на первом месте (55,9%), новообразования (13,1%) – на втором месте, и на третьем – травматизм (11,9%) . Последний вид заболеваний занимает второе место в структуре первичной заболеваемости, и с 1994 по 2005 гг. возрос на 6,6%, являя собой не только медицинскую, но и важную социальную проблему. Следует признать, что большая доля заболеваний приходится на те виды, которые определяются образом жизни людей и поведением в отношении к своему здоровью [см. 1; 6, с. 50].

В 2006 г. белорусским социологом Т. Н. Шушуновой было проведено исследование по теме: «Самосохранительное поведение студенческой молодежи г. Минска» [см. 6]. Объектом данного исследования выступила студенческая молодежь. Для отбора респондентов использовалась квотная выборка, при построении которой соблюдались две квоты: образовательная ориентация и половая принадлежность. Это было обусловлено предположением, что самосохранительное поведение парней и девушек, а также студентов «техников» (представителей естественнонаучной ориентации) и «гуманитариев» может отличаться. Всего было опрошено 1200 студентов четырех минских вузов: Белорусский государственный

университет, Белорусский государственный педагогический университет имени М.Танка, Белорусский национальный технический университет, Белорусский государственный технологический университет. Условно «техниками» в исследовании были названы студенты БНТУ и БГТУ, а «гуманитариями» – БГУ и БГПУ. В качестве метода сбора информации был выбран анкетный опрос [6, с. 51-52]. Анализ полученных результатов позволил Т.Н. Шушуновой сделать следующие выводы.

Такие характеристики, как половая принадлежность и специфика профиля образования, не являются социальными детерминантами на пути формирования самосохранительного поведения, поскольку студенчество, как специфическая социально-демографическая группа, выражает себя как единое целое. Как указывает в своем социологическом исследовании Т.Н. Шушунова, главной отличительной чертой поведения студенческой молодежи г. Минска является его существование в режиме ожидания, или поиска актуальных моделей поведения, зачастую отнюдь не самосохранительных. Стоит обратить внимание на то, что формирующийся позитивный тип отложенного самосохранительного поведения выстроен как идеальная модель, которая ждет своей реализации [6, с. 142].

Более того, реальное отношение студенческой молодежи к своему здоровью имеет противоречивый характер. Абсолютизация какого-нибудь компонента позитивного самосохранительного поведения влечет за собой игнорирование остальных. Например, регулярные физические упражнения сосуществуют с употреблением алкогольных напитков, или стремление питаться правильно с не соблюдением рекомендаций врачей. Это говорит о том, что этот компонент выбираются не для того, чтобы сохранить себя, свое здоровье, а для других целей, направленных на «успешную» социализацию в

молодежной среде. Стремление к подобным целям приводит к тому, что выбранный компонент здорового образа жизни может быть интровертирован в направлении к негативному самосохранительному поведению. Для того чтобы вывести формирующийся тип самосохранительного поведения из режима ожидания, минуя неизбежные трудности процесса молодежной социализации, нужна выработка сильной мотивационной установки, на сознательный выбор позитивного самосохранительного поведения [6, с. 144].

Для современного общества актуальной задачей является сохранение и укрепление здоровья населения. Низкая продолжительность жизни, невысокие показатели рождаемости, увеличение сердечно-сосудистых, онкологических заболеваний, распространение ВИЧ-инфекции, гепатита и т.д., показывают необходимость вмешательства государства не только в процесс профилактики и лечения заболеваний, но и в механизм гигиенического воспитания и информированности о правилах ведения здорового образа жизни, о вреде для здоровья некоторых привычек, о методах оказания медицинской помощи и т.д. Без пропаганды здорового образа жизни, формирования ценностного отношения к здоровью, создания единого информационного поля, освещающего проблематику здоровья невозможно повысить уровень здоровья индивида.

Многие журналы, газеты, телепрограммы, посвященные вопросам профилактики и лечению заболеваний, не выдерживают конкуренции на рынке информационных услуг. Для индивида более востребована информация, ориентированная не на ведение здорового образа жизни, а пассивное времяпрепровождение. Из-за низких рейтингов программ и статей о здоровье снижается интерес рекламодателей к участию в данных проектах. Это

приводит к закрытию медицинских изданий и уменьшению числа телепрограмм о здоровом образе жизни. В связи с этим видится необходимость принятия участия государства в финансировании и курировании специализированных средств массовой информации, деятельность которых будет направлена на формирование ценностного отношения к здоровью. Общество нуждается в информации, знаниях о здоровье, поэтому необходимо разрабатывать и внедрять комплексные программы пропаганды здорового образа жизни посредством СМИ.

В связи с разработкой темы самосохранительного поведения человека возникает проблема смертности от суицидов. Суицид занимает 5-е место среди всех причин смертности, опережая смертность в результате дорожно-транспортных происшествий. Стремительно растут самоубийства среди молодежи, а смертность в результате самоубийства в возрасте от 15 до 34 лет занимает первое место. Во многих странах Европы, даже с низким уровнем самоубийств, существуют государственные программы по профилактике суицидов, и на это выделяются значительные средства. В Белоруссии на протяжении ряда лет действуют комплексные программы и планы по профилактике суицидального поведения. Следует сказать, что профилактика самоубийств должна осуществляться комплексно, включая и медицинский аспект, и разрешение ряда социальных проблем, и с учетом духовных факторов.

Каждые 40 секунд в мире один человек добровольно расстаётся с жизнью. Ежедневно в мире добровольно уходят из жизни около 3 тыс. человек. В год эта цифра превышает 1 млн. человек. Более того, попытки самоубийства случаются в 20 раз чаще, чем собственно суицид. В настоящее время лидерами по количеству самоубийц являются Литва, Латвия, Россия и Беларусь.

В исследовании белорусского социолога Т.Н. Шушуновой обосновывается актуальность исследований по проблеме профилактики суицида. Хотя самоубийство большинство минской студенческой молодежи признало крайним проявлением неудовлетворенности своей жизнью и категорическим отказом от самосохранительной модели поведения, все же больше трети всех опрошенных свидетельствовали о том, что наблюдали единичные случаи суицида или в их ближайшем окружении неоднократно присутствовали суицидальные мысли [6, с. 54-55].

Причина суицидального поведения – понятие глубокое и сложное. Выделяют три основные группы факторов, которые считаются наиболее частыми причинами суицидов: дезадаптация, связанная с нарушением социализации, когда место в социальной структуре не соответствует уровню притязаний человека; конфликты в семье; алкоголизация и наркотизация. Также к наиболее частым причинам суицидов можно отнести: потерю любимого человека; состояние физического и психического переутомления; уязвленное чувство собственного достоинства; разрушение психологических защитных механизмов личности в результате употребления алкоголя, гипногенных психотропных средств и наркотиков; отождествление себя с человеком, совершившим самоубийство; различные формы страха, гнева и печали по разным поводам.

Антисуицидальные факторы личности – это сформированные жизненные установки, препятствующие осуществлению суицидальных намерений. К ним, прежде всего, относятся позитивные модели поведения, связанные с достижением определенных целей: эмоциональная привязанность к значимым родным и близким; чувство долга по отношению к ним, родительские обязанности;

наличие разнообразных жизненных, творческих, деловых, семейных, служебных и других планов, замыслов; психологическая гибкость и адаптированность, умение компенсировать негативные личные переживания, использовать методы саморегуляции и снятия психической напряженности и др.

В психологии и медицине суицид стал исследоваться, начиная с XIX в., когда появляются труды Эмиля Дюркгейма и Зигмунда Фрейда, ставшие фундаментальными исследованиями по этой теме. Социологическая теория самоубийства, предложенная Дюркгеймом, рассматривает самоубийство в основном как результат разрыва интерперсональных связей личности, отчуждения индивидуума от той социальной группы, к которой он принадлежит. Знакомство русской аудитории с работой Э. Дюркгейма "Самоубийство" состоялось вскоре после ее опубликования во Франции в 1912 г. Его идеи широко пропагандировались известным русским социологом Питиримом Сорокиным в самый разгар очередной эпидемии самоубийств в стране (1910-1914).

Дюркгейм отвергал объяснение самоубийства индивидуальными, психологическими мотивами и провозглашал, что только социальные факты являются его причиной. Самоубийство – очевидный пример нарушения социальных связей. Изучение социальной среды как главной причины, влияющей на изменение уровня самоубийств, характеризует социологизм его подхода. Уровень самоубийств в обществе – это функция нескольких социальных переменных – взаимоотношений в религиозных, семейных, политических, национальных и других группах. Дюркгейм применял технику доказательств методом исключения – он систематически проверял и отбрасывал такие несоциальные факторы, как "психологическая предрасположенность" индивидов,

психические заболевания, склонность к подражанию, культурные традиции, а также климат, температура воздуха и т.д. После этого он проверил влияние социальных причин и как именно они воздействуют, а также отношение между социальными и несоциальными факторами. Несоциальные факторы воздействуют на уровень самоубийств лишь опосредованно. Таким образом, по мнению Дюркгейма, самоубийство – это намеренный, сознательный акт индивида, зависящий от социальной дисциплины [см. 2].

В постдюркгеймовский период проводились психологические, медицинские и другие исследования самоубийства в области здравоохранения. Психология традиционно фокусировалась на индивидуальных эмоциональных переживаниях и внутренних конфликтах, связанных с поиском смысла жизни. Именно эти темы лежат в основе психоаналитической мысли. З. Фрейд трактовал явление самоубийства как следствие нарушения психосексуального развития личности. Заслуживает внимания статья З. Фрейда “Печаль и меланхолия” (1910). Ее появление по времени совпадает со знаменитым заседанием Венского психоаналитического общества, на котором впервые обсуждалась проблема суицидального поведения. Карл Густав Юнг, касаясь проблемы самоубийства, указывал на бессознательное стремление человека к духовному перерождению, которое может стать важной причиной смерти от собственных рук. Наиболее интересной представляется логотерапия Виктора Франкла, который рассматривал самоубийство в ряду таких понятий, как смысл жизни и свобода человека, а также в связи с психологией смерти и умирания. Человек, которому свойственна осмысленность существования, свободен в отношении способа собственного бытия. Однако при этом в жизни он сталкивается с экзистенциальной

ограниченностью на трех уровнях: он терпит поражения, страдает и должен умереть. Поэтому задача человека состоит в том, чтобы, осознав ее, перенести неудачи и страдания. В. Франкл относился к самоубийству с сожалением и настаивал, что ему нет законного, в том числе нравственного оправдания. В конечном счете, считал В. Франкл, самоубийца не боится смерти – он боится жизни [см. 5].

Сегодня общепризнано, что самоубийство – проблема междисциплинарная и должна изучаться специалистами самого различного профиля. Врачи, философы, юристы, социологи, психологи, педагоги изучают эту проблему специфическими методами своих наук, расширяя наши знания по отдельным ее аспектам. Многие современные авторы подчеркивают, что суицидология – наука молодая, развивающаяся. Во всем мире интерес к этой проблеме не угасает, хотя и отмечается снижение количества социологических исследований в последней четверти XX века (согласно статистике публикаций по самоубийствам, только чуть более 1% могут быть названы социологическими). Ежегодно выпускаются специальные суицидологические журналы, проходят международные симпозиумы, создана международная ассоциация по предупреждению самоубийств.

Несомненно, что синтез научных результатов, их комплексное осмысление позволит со временем выйти каждой из наук на новый виток своего развития, а всем вместе продвинуться вперед в изучении человека и его самосохранительного поведения. Однако очевидны и проблемы в исследовании профилактики суицидов. Они связаны, по мнению многих современных исследователей с тем, что не учитываются в полной мере воздействия социальных и экологических факторов [3, с. 90]. Известно, что до середины XX в. в американской социологии

доминировала экологическая модель самоубийства, которая появилась в рамках городской социологии Чикагской школы. Проводились наблюдения за городскими сообществами с целью отследить влияние городской среды на индивидов и группы в плане роста самоубийств [см. 3, с. 93]. В последние годы признано, что социально-экологические факторы оказывают большое влияние на биологические системы человеческого организма в случае намерения или нежелания совершить самоубийство [3, с. 96].

Препятствием в развитии научных исследований стал индивидуалистический подход к самоубийству. Такое же мнение, как правило, встречается и у обычного респондента: например, в ответах белорусских респондентов в социологическом исследовании Т.Н. Шушуновой. В частности, на открытый вопрос анкеты: «Каково ваше отношение к самоубийству?» подавляющее большинство опрошенных студентов минских вузов (43,2%) назвали самоубийство недопустимым поступком. Причем были и другие ответы, также выражающие отрицательное отношение к данному феномену: например, 9,8% респондентов назвали самоубийство уделом слабых людей, 6,8% – примитивным способом борьбы с трудностями, а 6,4% – просто глупостью. Вторая по численному превосходству группа опрошенных (23,2%) указала, что «самоубийство – это личный выбор каждого». Таким образом, именно на индивидуальном уровне воспринимается феномен самоубийства: каждый четвертый респондент оставляет за собой право не вмешиваться в выбор других [6, с. 56].

В новейших работах критикуется доминирование количественного подхода к изучению самоубийств, игнорирование социокультурных и религиозных воздействий. К примеру, социологи Эллисон, Бурр,

Маккол обратили на взаимосвязь религиозного неравенства и количества самоубийств, выяснив, что на число самоубийств, скорее, влияет региональная локализация религиозных групп. Таким образом, выявлена необходимость в сочетании работ разного уровня, комплексном подходе к изучению тех или иных аспектов данной проблемы, гармонизации дюркгеймовского и веберовского подходов к анализу человеческих действий [3, с. 97, 99-100].

В заключение следует подчеркнуть, что удовлетворенность своим внутренним миром и гармоничные отношения с окружающим миром есть стимул к возникновению желания сохранить свой мир и жить в нем как можно дольше. Можно согласиться с мнением Т.Н. Шушуновой о том, что о потребностях в самосохранении можно говорить только тогда, когда есть осознаваемая интернализированная норма, о собственном самосохранительном поведении – когда у индивида есть возможность выбора. Нельзя забывать и о том, что всего этого недостаточно, если отсутствует духовно-нравственный компонент, если нет постоянной «работы души» над стратегиями «правильной» жизни. Патриарший Экзарх всея Беларуси, митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев) неоднократно предупреждал молодое поколение о том, что жить по принципу «все дозволено» небезопасно для личности и для общества. «Неудовлетворенная жажда чего-то «для души» - от общения до домашнего уюта – приводят во всемирном масштабе к информационным стрессам, синдрому всеобщей усталости, к расстройствам психики и резкому росту внешне никак не мотивированных самоубийств» [4, с. 148].

На наш взгляд, проблемы и трудности процесса социализации молодежи преодолимы в том случае, когда

осуществляется сознательный выбор высших духовных ценностей, нравственного закона как подлинного фундамента для выбора позитивной модели самосохранительного поведения.

Литература.

1. Бабосов, Е.М. Социологические очерки устойчивого развития современной Беларуси / Е.М. Бабосов. – Минск, 2011.

2. Дюркгейм, Э. Самоубийство: социологический этюд / Э. Дюркгейм. – М., 1994.

3. Симонова, О.А., Врублевская, П.В. Рэй М., Колен С., Пескосолито Б. Социология самоубийства / О.А. Симонова, П.В. Врублевская // Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература. Сер. 11. Социология: РЖ/ Рос. акад. наук, ИНИОН. Центр социал. научн.-информ. исслед. отд. социологии. – М., 2013. – № 2. – С. 89-101.

4. Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. «Все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор 6, 12) / Митрополит Минский и Слуцкий Филарет, Патриарший Экзарх всея Беларуси // Богословие добрососедства. – Киев, 2002.

5. Франкл, В.Э. Страдания от бессмысленности жизни. Актуальная психотерапия / В.Э. Франкл. – Новосибирск, 2009.

6. Шушунова, Т.Н. Самосохранительное поведение студенческой молодежи: социологический анализ (на примере минских вузов) / Т.Н. Шушунова. – Минск, 2010.

В.С. Гурин

магистрант Минской Духовной Академии

АНАЛИЗ КУЛЬТУРНЫХ ЦЕННОСТЕЙ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ ХРИСТИАН-БАПТИСТОВ

«Уровень культуры любого народа тем выше, чем больше он знаком с Евангелием. Толкуйте народу Евангелие неустанно» [4].

Христианство в своем развитии разделилось на множество конфессий, но каждая из них опирается на наследство, полученное от античного христианства. Республика Беларусь является поликонфессиональным государством, в котором на данный момент насчитывается 25 официально зарегистрированных религиозных организаций. Они ведут активную проповедническую деятельность по обращению населения в свою веру и стремятся оказать свое влияние на окружающее общество [5, с. 17]. В начале 90-х годов, после предоставления религиозным общинам больших свобод и возможностей баптистами в городах начинает проводиться активная евангелизация [6, с. 13].

В данном докладе вашему вниманию хотелось бы представить такую социальную возрастную группу, как молодёжь. Молодёжь (в некоторых случаях до 30 лет) с одной стороны несёт в себе результаты влияние различных факторов, представляя собой сформированные личности, с другой – их ценности остаются гибкими, подверженными разным влияниям. Говорить о жизненном опыте этой группы, наверное, и не стоит, представление о морально-этических ценностях окончательно не определены. По физиологическому развитию в наше время молодой

человек рано перестает быть ребенком, но по социальному статусу еще долго не входит в мир взрослых [9].

Чувственное восприятие культуры, стремление к однозначному противопоставлению добра и зла, приводят у молодежи к преобладанию нравственных оценок над художественными. Молодой человек часто даже неосознанно, открывая книгу или отправляясь в кинотеатр, хочет очиститься нравственно, стать лучше, благороднее, свободнее.

С одной стороны, поиски эмоционально-нравственного, с другой, развлекательного содержания, сопровождаются у молодежи в культурной сфере явлением группового стереотипа и группового поведения в границах своего поколения. Стремление к материальному благополучию и сексуальному удовлетворению доминируют в системе ценностей молодежи. По итогам анонимного опроса студентов 1 курса МГУ: каждый восьмой студент (13%) готов вступить в брак по расчету без любви, каждый десятый (10%) готов вступить в половую связь за вознаграждение, лишь четверть считает необходимыми такие ценности, как уважение к закону и правопорядку. Традиционные ценности (доброта, великодушие, милосердие, терпение, уважение старших) занимают лишь нижнюю ступень ценностного рейтинга в системе оценки опрошенных подростков [2].

Что же касается религиозности, рассматриваемой социальной группы, то итоги студенческого соцопроса показали, что 4,3% студентов неверующих, 50% - верующих, 45,7% - колеблющихся между верой и неверием [1].

Большинство из неверующих групп относят себя к последователям православия, но среди них много и последователей других религиозных течений, например, баптистов. По поводу чтения Библии - читали лишь

фрагментарно, либо же не читали вообще. Церковь посещали случайно. Эта группа считает, что с помощью науки нельзя ни доказать, ни опровергнуть бытие Бога; что религия человека делает нравственное, добрее; указывает на положительную и отрицательную роль православия в истории нашей страны.

Можно сказать, что в целом религиозность студентов резко возросла, если учитывать такие показатели, как посещаемость церковных богослужений для удовлетворения личных потребностей (42,6%), осведомленность о Библии, убежденность в полезности религии в нравственной жизни (65,2%), позитивной роли религии в истории нашей страны (19.5%) и т.п.

Границы между группами верующими и колеблющимися между верой и неверием недостаточно четко выражены. Мнение о том, что наука опровергает бытие Бога разделяют 7,6% верующих и 2,5% колеблющихся (среди опрошенных к православным себя отнесли 89,3% из верующих и 73,4% из числа колеблющихся.) В этих двух группах относительно высокий уровень не определивших своего отношения к религии [3, с. 119-120].

Рассматривая верующую молодёжную среду и выделяя из неё отдельный пласт - евангельских христиан баптистов, мы видим, что они исповедуют основные догматы своей религиозной организации, коими являются:

1. Единственным источником христианского учения признаются только канонические книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Толковать же Священное Писание может каждый христианин согласно своему личному пониманию.

2. Особенностью вероучения является так же догмат об оправдании верой. Чтобы получить спасение, надо только верить, что Христом уже совершено спасение

всех людей. Собственные дела человека уже никакого участие в спасении не имеют.

3. Средствами для усвоения спасения служат слово Божие, крещение и хлебопреломление.

4. Стремятся мыслить и выстраивать свои отношения в обществе, основываясь на открытости и толерантности. Приветствуют все, что ведет к открытому диалогу и терпимости в отношениях между людьми, а в конечном итоге служит достоинству человеческой личности. (Это выражается в: свободе совести, полноправии всех членов общины, независимости каждой поместной общины, но при этом и отделение церкви от государства) [12].

Ценностные ориентации баптистов:

□ Каждый человек несет ответственность за свой образ жизни не только перед Богом и близкими, но и перед всем обществом, являясь его частью. Открыто аморальный образ жизни оказывает отрицательное влияние на окружающих, особенно на детей и подростков, у которых собственная система ценностей еще только формируется.

□ Баптисты призывают своих верующих жить согласно нравственным принципам Божьих заповедей и содействовать совершенствованию мира и возрождению в нем христианской морали.

□ Баптисты, уважая свободный выбор человека, стремятся помочь каждому человеку открыть для себя Бога.

□ Баптисты проводят различные программы духовно–нравственного содержания.

□ Баптисты делают все возможное со своей стороны, чтобы уберечь общество, и особенно подрастающее поколение, от растлевающего влияния вседозволенности, порнографии, проституции, сексуальной распущенности и извращений, от пагубного пристрастия к алкоголю и наркотикам.

□ Церкви обеспокоены все увеличивающимся количеством разводов и детей, воспитывающихся в неполных семьях. Это связано с общим падением моральных норм и значения института брака.

□ Дети (о сиротах) остаются без попечения родителей по разным причинам, и в наше время таких причин становится все больше.

□ Баптисты признают важность здоровья личности и народа, и спорт играет существенную роль в поддержании этого.

□ Баптисты негативно относятся к табакокурению, алкоголизму и наркомании [11].

По мнению баптистов, супруги несут ответственность перед Богом за полноценное воспитание детей.

Всё вышеперечисленное являлось взглядом взрослых баптистов на культурные и нравственные ценности, которыми должен руководствоваться каждый член баптистской церкви, не исключая молодёжи. Но хотелось бы для сравнения привести список культурных ценностей подрастающего поколения данной деноминации.

Ценностные ориентации баптистской молодёжи:

- Интересная работа.
- Высокий заработок, материальное благополучие.
- Верные друзья.
- Хорошие отношения в семье, удовлетворенность в интимной жизни, любви. (В основном среди девушек) [7].

Молодёжь становится более практичнее. Но заметим, что сохраняется ориентация на творческий, интересный труд, возрастает значимость и нематериальных ценностей (Дружба, Любовь, Семья).

Но идеалы, проповедуемые христианами баптистами, остаются лишь идеалами. Анализируя проповеднические призывы баптистских пасторов, мы наблюдаем совершенно иную картину.

На баптистских конференциях молодёжных руководителей присутствующие делегаты обсуждают вопросы, связанные с работой среди нового поколения молодежи и лидеров, а особенно как прививать и пропагандировать христианские ценности. Так как это на сегодняшний день является основными проблемами и в среде баптистов. Известнейшие проповедники по этому поводу делятся своими мыслями.

Игорь Бандура (заместитель президента ВСО ЕХБ) напоминает молодёжным лидерам о важности привития именно христианских ценностей нашему поколению: «Наш мир переживает кризис и даже многие христиане испытывают от этого страх, глядя на возможность переоценить в кризисный период свои ценности. Евангелие актуально всегда, поэтому я советую всем лидерам молодежи читать Библию и держать руку на пульсе времени».

Валерий Гилецкий (глава Европейской федерации баптистов) говорит, что акцент в служении молодым лидерам нужно делать на двух вещах: на Евангелии и на видении, которое будет помогать постоянно двигаться вперед.

Григорий Комендант (президент Библейского общества Украины) говорит о важности молитвы в жизни христианина и о том насколько важна была молитва в служении Иисуса Христа.

Виктор Гамм (проповедник с мировым именем) замечает: «Большую часть своего времени люди живут в прошлом или будущем. Они вспоминают либо мечтают, и приносят оттуда сувениры. Будьте осторожны с этими сувенирами, живите в настоящем. Я призываю к благовестию новому поколению».

Михаил Черенков: «Молодое поколение требует открытости и искренности в вопросах веры. Общество

востребует открытый образ христианства. Проповедовать не конфессию, а Христа! Евангелие может быть выражено в любой форме и культуре». Он уверен, что если христиане сами будут серьезно относиться к словам Христа, мир заинтересуется их верой Евангелие [13].

Для побуждения молодёжи к приятию и жизни по проповедуемым нравственным и культурным ценностям молодёжные лидеры призывают заинтересовывать молодое поколение к социальному служению и организации на местах различных конференций, мероприятий и проектов.

В Великобритании существует детское интернет кафе, которое помогает «вечно» занятым родителям контролировать их подростков и детей. Благодаря доступу к интернету, дети могут использовать сайты для исполнения домашних заданий и для других познавательных целей. Конечно, работа с интернет ресурсом жестко контролируется, но в любом случае интернет дает возможность познакомиться с детьми и постепенно прививать многие важные христианские ценности. [Боб Моррис].

В Германии ведется работа с иммигрантами, проводятся языковые курсы и предоставляется помощь в адаптации. Немцы помогают мусульманским эмигрантам устроиться на работу и на учебу, показывая свою веру делами. И это приносит свои результаты. 80% их церкви состоят из этих людей [Волькмар Гамп].

В России молодёжные лидеры с байкерами покоряют горы, и были занесены в Книгу рекордов России [8].

В Беларуси есть специальные отряды, которые украшают людям жизнь, строят, красят подъезды (разрисовывают цветами, бабочками). Устраивают в городах мыльные аттракционы на центральных стадионах. Устраивают вечера, посвященные баптистам военного

времени, пережившим гонения, конференции для инвалидов-колясочников. Проводят Рождественские акции и спектакли для сирот в детских домах [10].

И в заключении хотелось бы сказать, что сегодня возрастает интерес общества к религиозным вопросам. Для простого обывателя, не желающего тратить время на выяснение истины, существенные различия в вероучениях церковей не имеют значения. Духовность среди современного общества чаще всего воспринимается лишь как модное явление. Такое отношение к вере в действительности иллюзия, фикция и является псевдодуховным. На современном историческом этапе множество сект распространяют своё учение. Различные формы сектантства, предлагающие «путь к Богу» через изучение на собраниях Библии, – это не гарант следования за Христом. Одной из таких сект являются евангельские христиане-баптисты.

Литература.

1. Анисимова, Е.А. Культура молодежи // Литературный сервис [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: http://knowledge.allbest.ru/sociology/3c0a65635b2ad68b4c43a89421306c27_0.html. Дата доступа: 02.11.2014.

2. Астахов. Деньги и секс доминируют в системе ценностей молодежи // Объединение Церквей Евангельских Христиан Баптистов Ростовской области и Республики Калмыкия [Электронный ресурс]. – 2013. – Режим доступа: <http://baptist-don.ru/wnews/545/>. Дата доступа: 01.11.2014.

3. Васильев, В.Г., Мазеин, В.О., Мартыненко Н.И. Отношение студенческой молодежи к религии // Социологические исследования. – 2000. – № 1. – С. 119-120.

4. Достоевский, Ф.М. Братья Карамазовы / Ф.М. Достоевский // Издательство Народная асвета. – М., 1989. – 320 с.
5. Канатуш, В. История евангельского движения в Беларуси // Журнал Союза ЕХБ Беларуси. Крыніца жыцця. – 1998. – № 3. – С. 17.
6. Канатуш, В. Я. К 90-летию Минской Церкви ЕХБ // Журнал Союза ЕХБ Беларуси. Крыніца жыцця. – 1995. – № 5. – С. 13.
7. Крапивко, Е.Н. Переоценка ценностей в студенческой среде современной России // [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: http://www.superinf.ru/view_helpstud.php?id=2038. Дата доступа: 02.11.2014.
8. Первая конференция руководителей молодежи Европы, Азии и Америки // Слово для тебя [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://www.word4you.ru/news/9923/>. Дата доступа: 04.11.2014.
9. Социологический аспект молодежной культуры // Информационный сервис [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://www.kazedu.kz/referat/161602>. Дата доступа: 02.11.2014.
10. Тимофеев, Я.А. Миссионерство // Церковь «Вифлеем» [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://www.iisus.by/News-263.aspx>. Дата доступа: 02.11.2014.
11. Христианская этика // Рема. Церковь Барнаула [Электронный ресурс]. – 2014. – Режим доступа: <http://chl-barnaul.org/hristianskaya-etika>. Дата доступа: 03.11.2014.
12. Чернышёв, В.М. Евангельские Христиане-Баптисты // Православие и современность. Информационно-аналитический портал Саратовской епархии Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – 2013. –

Режим доступа: <http://lib.eparhia-saratov.ru/books/23ch/chernishev/sword/9.html>. Дата доступа: 02.11.2014.

13. Шайдрова, М., Старжевская, А., Черенков, М. Конференция молодежи руководителей // Всеукраинский Союз Церквей Евангельских Христиан-Баптистов. Пресс-центр Конференции [Электронный ресурс]. – 2002. – Режим доступа: http://ecbua.info/index.php?option=com_content&view=article&id=1682:konferenciya-molodezhnyh-rukovoditelej-sobrala-uchastnikov-s-boleem-chem-30-stran&catid=36:s-s&Itemid=60&lang=ru. Дата доступа: 02.11.2014.

И.С. Парфенов

магистрант Минской Духовной Академии

ПРОБЛЕМА ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

Производство, потребление и распределение информации приобретает большое значение в современном обществе. Вхождение человека в индустриальный век охарактеризовалось выделением молодежи в особую социальную группу. На сегодняшний день молодежная культура развивается в постмодернизме и постиндустриальном обществе. И если культура классической эпохи признавала себя частью сотворенного мира, а эпоха модернизма разглядела в вечности лишь образ собственного «Я», то для культуры поставангарда (постмодерна) ни то ни другое не важно. Постмодернизм легко может позволить себе смеяться там, где модернизм был вполне серьезен. Постмодернист позволяет своему мышлению включить в него любую норму - от классической до абсурдной. Культура эпохи постмодерна представляет ровную смысловую плоскость, в которой ни вещи, ни слова не обладают собственной духовно-нравственной значимостью, а только отражаются друг в друге, из-за этого трагизм приравнивается к комедии, страх - к смеху, уродство - к красоте, сон - к реальности.

В классическую эпоху Закон всегда опирался на нравственность; если же законы принимались безнравственные, то общество их отвергало. «А почему безнравственный закон всегда отторгался людьми? Да потому, что существует такое понятие, как нравственная природа человека, некий нравственный консенсус. Люди веры отвечают на этот феномен следующим образом: Бог возжелал, чтобы у человека была нравственная природа.

Люди неверующие пытаются объяснить это эволюцией, еще чем-то, и всегда спотыкаются, здесь всегда разрушается логика» [1]. Этот нравственный консенсус всегда присутствовал в обществе. Достаточно посмотреть на то, что сказано во Всеобщей декларации прав человека: права человека могут быть ограничены в том случае, если они вступают в противоречие с моральными установками общества. Все это предполагает наличие нравственного консенсуса. Но сегодня культура молодых людей развивается в новом ключе, который называется постмодерном, – с религиозной точки зрения это нечто такое, что приближает нас к трагическому концу, когда впервые за всю историю потеряны нравственный консенсус. Сегодня навязывается понятие абсолютной автономии человеческой личности, которая и определяет сама для себя систему нравственных ценностей, и никто не вправе сказать, что одна система нравственных ценностей хуже, чем другая.

Культура современной молодежи еще придерживаются нравственного консенсуса, но делается все для того, чтобы этот нравственный консенсус был разрушен. «А если будет разрушен нравственный консенсус, то какие останутся законы? Нравственность – это единственный фундамент, который сегодня способен объединить наше общество, более того, все человеческий... Если есть нравственный консенсус, то из него вырастает общая законодательная система, включая защиту прав человека... однако, нравственный фактор, как объединяющий и консолидирующий людей, формирующий законодательство, исчезает» [1]. И если мы разрушим эту связь между духовностью, нравственностью и законом, то, как следствие забудется честность, и вообще жизнеспособность человеческого общества. Поэтому

главной задачей молодежной культуры является сохранение нравственного консенсуса.

Говоря о правах и свободах, о нравственной ответственности человека, современные люди любят использовать слово "достоинство". «Согласно православной традиции, сохранение человеком богоданного достоинства и возрастание в нем обусловлено жизнью в соответствии с нравственными нормами, ибо эти нормы выражают первоначальную, а значит истинную природу человека, не омраченную грехом. Поэтому между достоинством человека и нравственностью существует прямая связь. Более того, признание достоинства личности означает утверждение ее нравственной ответственности» [2]. «А может ли быть достоинство, оторванное от образа жизни человека? Достоинство – это цена, цена человека. И нельзя сказать, что у всех людей одинаковое достоинство. Люди, созданные Богом, имеют одинаковую природу. В них вложено достоинство. Божий образ и определяет достоинство человеческой природы, но этот образ можно поддерживать и развивать или, же разрушить, и вместе с ним разрушается человеческое достоинство. Поэтому сохранение достоинства, свободы, сохранение и защита прав человека должны непременно связываться с таким понятием, как нравственная ответственность личности... во Всеобщей декларации прав человека присутствовал этот важный элемент, и мораль была названа одним из факторов, который может ограничивать человеческую свободу. На этом основывался некий пафос принятия Всеобщей декларации прав человека. Но это была другая эпоха – эпоха модерна, а постмодерн игнорирует моральное измерение, в том числе и прав человека» [1]. Поэтому молодежная культура должна настаивать на внутренней органической связи между свободой и ответственностью.

Литература.

1. Кирилл, Святейший Патриарх Московский и всея Руси. Выступление на круглом столе «Духовность. Нравственность. Закон». // Patriarchia.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/2111750.html> - Дата доступа: 24.11.2014.

2. Основы учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека». Официальный информационный ресурс Русской Православной Церкви // Патриархия.ru [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/428616.html>. – Дата доступа: 25.11.2014.

Д.С. Бурец

студент ГУО «Институт теологии имени Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета

КОНЦЕПЦИЯ ПОЛИФОНИЧЕСКОГО РОМАНА М.М.БАХТИНА И ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Великий русский мыслитель Михаил Михайлович Бахтин (1895-1973) в работе «Проблемы творчества Достоевского» ввел термин «полифония» и разработал концепцию «полифонического романа», которая получила отчетливое выражение в романах Ф.М.Достоевского. Полифония – это теория особого художественного мышления. По своим параметрам полифония противостоит монологическому (или гомофоническому) мышлению. Полифония – это «многоголосье», по аналогии с музыкальной полифонией.

М.М. Бахтину удалось убедительно доказать, что Достоевский – один из величайших новаторов в области художественной формы. Он создал совершенно новый тип художественного мышления, который условно назвали полифоническим. Этот тип художественного мышления нашел свое выражение в романах Достоевского, но его значение выходит за пределы только романного творчества и касается некоторых основных принципов европейской эстетики. Можно даже сказать, что Достоевский создал как бы новую художественную модель мира, в которой многие из основных моментов старой художественной формы подверглись коренному преобразованию. Как представляется, в обширной литературе о Достоевском основные особенности его поэтики не могли, конечно, остаться незамеченными, но их принципиальная новизна и их органическое единство в целом художественного мира

Достоевского раскрыты и освещены еще далеко недостаточно. Литературная и философская критика, посвященная творчеству Достоевского, была по преимуществу посвящена идеологической проблематике его творчества. Преходящая острота этой проблематики заслоняла более глубинные и устойчивые структурные моменты его художественного видения. Часто почти вовсе забывали, что Достоевский, прежде всего художник (правда, особого типа), а не философ и не публицист.

Специальное изучение поэтики Достоевского, как показали последние исследования, остается актуальной задачей литературоведения, философии, культурологии, герменевтики, гуманитарных наук в целом [1, 4]. Продолжая «диалогическую линию» в развитии европейской художественной прозы, Достоевский создал новую жанровую разновидность романа – полифонический роман. Создание полифонического романа считается огромным шагом вперед не только в развитии романной художественной прозы, но и вообще в развитии художественного мышления человечества. Полифоническому художественному мышлению доступны особые стороны человека, и прежде всего мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера его бытия, которые не поддаются художественному освоению с монологических позиций. В настоящее время романы Достоевского являются, может быть, самыми влиятельными образцами на Западе. Но значит ли это, что полифонический роман, однажды открытый, отменяет как устаревшие и уже ненужные монологические формы романа? Конечно, нет. Никогда новый жанр, рождаясь на свет, не отменяет и не заменяет никаких ранее уже существовавших жанров. Всякий новый жанр только дополняет старые жанры, а также расширяет круг уже существующих жанров. Ведь каждый жанр имеет свою

преимущественную сферу бытия, по отношению к которой он незаменим. Поэтому появление полифонического романа не упраздняет и нисколько не ограничивает развития таких монологических форм романа как биографического, исторического, бытового, романа - эпопеи и других, ибо всегда останутся и будут расширяться такие сферы бытия человека и природы, которые требуют именно объектных и завершающих, то есть монологических, форм художественного познания. Однако мыслящее человеческое сознание и диалогическая сфера бытия этого сознания во всей своей глубине и специфичности недоступны монологическому художественному подходу.

До сих пор еще сильна тенденция монологизировать романы Достоевского, она выражается в стремлении давать при анализе завершающие определения героям, непременно находить определенную монологическую авторскую идею, повсюду искать поверхностное жизненное правдоподобие и этот список можно продолжать дальше. При этом совершенно игнорируют или отрицают принципиальную незавершенность и диалогическую открытость художественного мира Достоевского, то есть самую сущность его. Необходимо отказаться от привычных монологических навыков, чтобы освоиться в той новой художественной сфере, которую открыл Достоевский, и ориентироваться в той несравненно более сложной художественной модели мира, которую он создал. Как справедливо указывал М.М. Бахтин, подлинная полифония полноценных голосов, т.е. множественность самостоятельных и неслиянных голосов и сознаний, является основной особенностью романов Достоевского. Не множество характеров и судеб в едином объективном мире в свете единого авторского сознания раскрывается в его произведениях, но именно множественность

равноправных сознаний с их мирами сочетается здесь, сохраняя свою неслиянность, в единство некоторого события [2].

Главные герои Достоевского не только объекты авторского слова, но и субъекты собственного, непосредственно значащего слова. Слово героя, поэтому вовсе не служит выражением собственной идеологической позиции автора. Сознание героя дано как другое, чужое сознание, но, в то же время, оно не закрывается, не становится простым объектом авторского сознания. В его произведениях появляется герой, голос которого построен так, как строится голос самого автора в романе обычного типа. Слово героя о себе самом и о мире так же полномерно, как обычное авторское слово, ему принадлежит исключительная самостоятельность в структуре произведения, оно звучит как бы рядом с авторским словом и особым образом сочетается с ним и с полноценными же голосами других героев. Своеобразие Достоевского не в том, что он монологически провозглашал ценность личности (это делали до него и другие), а в том, что он умел ее объективно и художественно увидеть и показать как другую, чужую личность, не делая ее лирической, не сливая с ней своего голоса и в то же время, не низводя ее до опредмеченной психической действительности. Высокая оценка личности не впервые появилась в мировоззрении Достоевского, но художественный образ чужой личности и многих других неслиянных личностей, объединенных в единстве некоего духовного события, впервые в полной мере осуществлен в его романах. Поразительная внутренняя самостоятельность героев Достоевского достигнута определенными художественными средствами. Прежде всего, свобода и самостоятельность героев в самой структуре романа по отношению к автору, точнее, по отношению к обычным

завершающим авторским определением. Это не значит, конечно, что герой выпадает из авторского замысла. Эта самостоятельность и свобода героя как раз входят в авторский замысел. Ведется ли повествование у Достоевского от первого лица, в форме исповеди, или от лица рассказчика - автора – все равно мы видим, что писатель исходит из предпосылки равноправия одновременно существующих переживающих людей. Его мир – это мир множества объективно существующих и взаимодействующих друг с другом психологий.

Современный исследователь К.А.Баршт, объясняя феномен двойничества в произведениях Ф.М.Достоевского, считал, что писатель пытался описать сознание человека, пытающегося сделать правильный шаг в направлении утверждения своего личного бытия во Вселенной. Раздвоенность, считает К.А.Баршт, жила внутри сознания Достоевского и одновременно стала инструментом его творческой работы [1, с. 116].

В основе композиции каждого романа Достоевского лежит «принцип двух или нескольких встречающихся повестей», которые связаны по музыкальному принципу полифонии. И Вячеслав Иванов, и Гроссман, и вслед за ними другие исследователи, подчеркивают музыкальный характер композиции Достоевского. Для Достоевского все в жизни диалог, то есть диалогическая противоположность. Принцип двухстороннего освещения главной темы остается у Достоевского господствующим. Гроссман, в отличие от других исследователей, подходит к полифонии Достоевского со стороны композиции, применения контрапункта, связывающего разные повести, включенные в роман.

То, что в европейском и русском романе до Достоевского было последним целым, – монологический

единый мир авторского сознания, – в романе Достоевского становится частью, элементом целого; то, что было всей действительностью, становится здесь одним из аспектов действительности. Кажется, что каждый входящий в лабиринт полифонического романа не может найти в нем дороги и за отдельными голосами не слышит целого. Часто не схватываются даже смутные очертания целого; художественные же принципы сочетания голосов вовсе не улавливаются ухом. Каждый по-своему толкует последнее слово Достоевского, но все одинаково толкуют его как одно слово, один голос, один акцент, а в этом как раз коренная ошибка. Надсловесное, надголосое, надакцентное единство полифонического романа остается нераскрытым [2].

Выдающийся российский философ В.С. Библер указал на «три открытия», которые М.М.Бахтин обнаружил в художественном видении Достоевского. Чужое сознание не вставляется в оправу авторского сознания, оно раскрывается изнутри и вступает в диалогические отношения с автором. Автор создает живые существа, с которыми оказывается на равных правах. Как подчеркивает В.С.Библер, автор не может завершить их, так как он открыл то, что отличает личность от всего, что не есть личность. Таково первое открытие художника [3, с.167]. Второе открытие – изображение саморазвивающейся идеи, которая становится предметом художественного изображения и раскрывается в плане человеческого события, а не философского или научного. Третье открытие художника – диалогичность как особая форма взаимодействия между равноправными и равнозначными сознаниями [3, с. 167-168].

В заключение следует отметить идею В.С.Библера о соавторстве открытий Бахтина – Достоевского. «... открытия эти, – писал российский философ, –

действительно проникают в самую сердцевину ... мышления и, далее, - в сердцевину человеческого бытия» [3, с. 167]. И с этим нельзя не согласиться.

Литература.

1. Баршт, К.А. Двойной повествователь и двойной персонаж в «незкрытом» диалоге Ф.М.Достоевского (от «Бедных людей» к «Двойнику») / К.А. Баршт // Вопросы философии. – М., 2014. – № 2. – С. 107 – 118.
2. Бахтин, М.М. Проблемы поэтики Достоевского / М.М. Бахтин. – Москва : Советская Россия, 1979. – 160 с.
3. Библер, В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или Поэтика культуры / В.С. Библер. – М : Издательство Прогресс, Гнозис, 1991. – 176 с.
4. Бонецкая, Н.К. У истоков русской герменевтики / Н.К. Бонецкая // Вопросы философии. – М., 2014. . - № 1. – С. 83–91.

В.Е. Жидович

*аспирант ГУО «Белорусский государственный
университет культуры и искусств»*

ТЕАТР КУКОЛ КАК СРЕДСТВО ФОРМИРОВА- НИЯ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ МОЛОДОГО ПОКОЛЕНИЯ

Театр кукол рассматривается современными философами, социологами культурологами и искусствоведами (Е.Я. Романовский, Б.П. Голдовский и др.) как социокультурный институт, к деятельности которого общество предъявляет определенные требования. Это средство воспитания подрастающего поколения, средство формирования ценностных ориентаций потенциальной театральной аудитории в будущем, средство самопознания общества через уникальное общение – живой диалог театра и зрителя, осмысление и переживание человеческой жизни, через катарсис. Это также средство художественного отражения каждой эпохи.

Театр кукол может не только представить информацию в предельно ясной и доступной для человека форме, но способен, и даже призван обеспечить необходимый уровень культуры в обществе. Потому что как детский и как семейный театр он может транслировать ценности сразу на несколько поколений зрителей: например, в России 26 млн. детей – это потенциальная аудитория театра кукол, если спектакль вместе с ребенком посетит один из родителей, то зрительская аудитория возрастет вдвое, а если два родителя – в три раза.

Сегодня в Республике Беларусь насчитывается 28 профессиональных театров, 7 из которых являются кукольными. Количество потенциальных зрителей кукольных театров в стране насчитывает около 1,5 млн.

чел. К 2020 году (по данным Национального статистического комитета) прогнозируется увеличение численности детей в возрасте до 15 лет до 1 млн. 700 тыс., следовательно, существенно возрастет востребованность услуг кукольного театра детской и семейной аудитории.

Многочисленные научные труды белорусских и зарубежных авторов свидетельствуют о том, что искусство играющих (театральных) кукол с давних времен прочно вошло в мировую культуру и исследовательскую практику.

Куклы (образы человека, животных) всегда были задействованы в семантике белорусских окказиальных (ситуативных) обрядов – архаичный пласт славянской культуры, который представляет собой действия, ритуалы магические и символические образы, занимавшие в жизни человека ведущее место в момент возникновения особых ситуаций (засухи, грозы, болезни, пожара и др.). Впоследствии куклы становятся основным выразительным средством народного театра кукол и, продолжая им оставаться, широко используются как средство театрализации массовых праздников, карнавальных шествий, а позже политических акций, революционных демонстраций и послереволюционных шествий.

В советский период механизированные гигантские куклы – неотъемлемый атрибут режиссуры и сценографии профессиональных кукольных театров и культурно-массовых мероприятий. Белорусский режиссер массовых праздников П.А. Гуд применял куклы как символ и композиционный центр сценографии праздника и считал, что куклы и маски – это как традиционное, так и инновационное средство формообразования праздничной культуры многих народов мира. Куклы Мары, Масленицы, которые предавалась огню, символизируя приход весны, были популярны у русских, украинцев и других славян, а маски Медведя, Козы, Черта присутствуют до сих пор в

обрядовой и карнавальной культуре разных народов. В СССР восьмиметровый надувной Мишка был символом Олимпиады-80 в Москве, а на церемонии закрытия последней Олимпиады-2014 в Сочи выход Мишки (в новом облике) стал кульминацией спортивного праздника [3, с. 98].

Истоками формирования христианских ценностей на Беларуси на Беларуси являются представления школьного театра, который был основан в 1585 г. в Полоцке при иезуитском коллегииуме. Впоследствии эти виды кукольного театра оказали заметное влияние на развитие всей театрально-музыкальной культуры Беларуси и Западной Европы.

Наиболее популярная на территории Беларуси (особенно западной) вертепная (батлеечная) система кукол возникла позднее других кукольных систем в конце XVIII века. Формирование вертепного кукольного театра и его драматургии было связано с историей раскола христианской церкви: процесс этот особенно явственно проявился во второй половине XVI в., когда в противовес католическим школам «Ордена Иисуса» открывались «братские православные школы». Не случайно первые упоминания о кукольном вертепе зафиксированы именно в этот период (1533, 1591, 1639, 1666 гг.). Спектакли батлеечного театра отличались религиозным характером, не профессиональными актерами-исполнителями и строгой периодичностью в показе представлений (проводились только во время рождественских (колядных) праздников). Батлейка XIV–XX вв. пользовалась большой популярностью как вид театрального творчества: научно зафиксировано, что в XIX в. спектакли батлейки были представлены в больших и малых городах: Минске, Могилеве, Витебске, Смоленске, Бобруйске, Гомеле, Барановичах, Березино, Пропойске, Ельне, Мстиславле,

Ошмянах, Кричеве, Орше, Капаткевичах, Быче, Речице, Мозыре и др. Представления батлейщиков с успехом заменяли спектакли профессионального театра, констатировал П. Бессонов и писал, что «до последнего польского восстания (сельское восстание 1863 г.) не было на Белой Руси довольно большой околицы, на которую бы не приходилось бы хотя бы по одному такому передвижному балагану или коробке, полученной издавна в наследство...» [1, с. 9]. Постепенно при храмах возникли и механизированные яселки и батлейки. В XX веке (особенно в дореволюционный период) батлеечные представления начинают приобретать характер петрушечных и исполняются в любой день. Со временем, такое театрално-эстетическое явление как «Батлейка» стало настоящим источником национальных театралных традиций, культуры и духовности белорусов.

Первые театралные организации появились на Беларуси в конце XVIII в. (22 школьных и 26 музыкально-драматических театра): в крупных городах существовали магнатские (частновладельческие) и домашние театры (Несвиж, Гродно, Слоним, Шклов и др.). Крепостные театры, существовавшие в городах, являлись самыми популярными местами для посещения у местной аристократии и создавали славу их владельцам [4, с. 323]. Одним из лучших был светский театр в Несвиже (1740-1809), где также регулярно показывались представления портативных кукольных театров по пьесам Франтишки Уршули Радзивил. Именно в нем зародились оригинальные постановочные решения портативного кукольного театра, еще до сих пор малоисследованные искусствоведами.

С середины 1980-х гг. в Беларуси началась тенденция возрождения батлейки на базе любительских театров. В 1990 г. уже на профессиональной основе был создан



Рис. 1. «Батлейка» Института теологии и Воскресной школы при Институте

областной кукольный театр «Батлейка» в г. Молодечно. Своей миссией театр считает возрождение и укрепление национальных театральных традиций. Коллектив работает не только в жанре батлеичного театра. В репертуаре (в основном рассчитанном на детей) 22 спектакля, и почти все на белорусском языке.

Театр «Батлейка» гордится своими артистами (Т. Чапаева, В. Владыко, М. Асанович,

Т. Павлючук, И. Бибик, П. Субач и др.), благодаря которым коллективу удалось добиться значительных успехов. На его сцене выступают куклы разных систем, ставятся пьесы разных жанров, но визитной карточкой театра остается батлеичный спектакль «Меч ангела» (реж. И. Сидорук). За 20 лет своего существования театр часто гастролировал по Украине, России, Сербии и Хорватии, стал призером и лауреатом многочисленных международных фестивалей в Минске, Бресте, Эслингене (Германия), Вероне (Италия), Калеже (Польша), Кишиневе (Молдова).

Традиция кукольных батлеичных представлений сегодня возрождается в музеях, центрах ремесел, домах культуры агрогородков и сел, в рамках туристических маршрутов, в школах, а также там, где она возникла изначально – при храмах. В 2001 г. в Институте теологии (Минск) возникла идея о создании детского кукольного театра – «Батлейка» (рис. 1). Инициатором явилась выпускница Института культуры (ныне БГУКИ)

Н. Лаврентьева, глубоко изучившая исторические материалы по истории батлеечного искусства. Идея воссоздания (реконструкции) реальной Батлейки была поддержана руководством Института теологии и Воскресной школы, действующей при Институте, а также при поддержке «Христианского образовательного центра им. свв. Мефодия и Кирилла». Данный тип батлейки был особо распространен на белорусском Полесье (Мозырь, Бобруйск, Копаткевичи). Батлейка была восстановлена в соответствии с многовековыми традициями и с воспитательно-образовательной целью: участники театра регулярно дают представления в храмах, на ярмарках и выставках, в детских домах и хосписах. В ее представлениях нашли применение и современные технологии: они сопровождаются фонограммой на разных языках, что позволяет театру гастролировать в разных странах. Таким образом, художественно-постановочные традиции батлеечного театра сегодня активно не только реконструируются, но и модернизируются, и занимают важное место в развитии искусства театра кукол, особенно, любительского театра.

Работа любительских кукольных театров удовлетворяет культурные и эстетические потребности населения на местах и обеспечивает организацию детского досуга. Сеть учреждений культуры и искусства, обеспечивающих функционирование любительского театрального творчества (в том числе кружков, студий и театров кукол), представлена разнообразными культурно-просветительскими, театрально-зрелищными, внешкольными учебными (школы искусств) и другими учреждениями (дом ремесел, музей и др.). В Беларуси существует 2871 любительский коллектив театрального творчества. Среди них 1815 – детских, примерно половина, которых связана с искусством кукол. Всего в подобных

театрах участвует 28727 человек, более 18 тысяч – дети. Любительские коллективы театрального творчества имеют звание «народный» или «образцовый», сегодня в Беларуси их 176 [2, с. 8-9]. Например, только в Брестской области – 22 кукольных театра, 6 из них удостоены звания «заслуженный». Очередной областной смотр-конкурс прошел в Гомельской области с 6–20 апреля 2013 г. и объединил 11 образцовых любительских театральных и кукольных коллективов. Сначала спектакли показывались на базе Центра культуры и ремесел агрогородка «Холмеч» Речицкого района, затем эстафету принял Жлобинский район, а завершился смотр-конкурс в школе искусств № 5 г. Гомеля. Кукольные театры были представлены Ровенскослабодским центром культуры и свободного времени Речицкого района, Мозырьским ДК «Строитель», Житковичским городским центром культуры. Особого внимания заслуживает кукольный театр «Чараўнік» (Житковичский ГЦК), который работает с 1986 г. и имеет театральную труппу из 30 учеников четырех школ и городской гимназии Житковичей.

В истории Сморгони на протяжении двух веков существовала школа скоморохов, и были широко распространены выступления батлейщиков. В начале 90-х годов XX века энтузиасты начали возрождать батлейку в регионе. Яркий пример - Народный кукольный театр «Батлейка» Залесского ЦДК Сморгонского района (АГ «Залесье»), который существует с 1983 года. (Художественный руководитель – Т. Нестюрина). Коллектив является активным участником областных фестивалей и республиканских, областных, районных культурно-массовых мероприятий. Сегодня выступления «Батлейки» включены в туристический маршрут, который проходит через Залесье.

Учредители местного благотворительного фонда «Северные Афины» (Сморгонский историко-краеведческий музей, Молодечненское музыкальное училище имени М.К. Огинского, ОО «Минский столичный союз предпринимателей и работодателей») поставили перед собой цель - возродить усадьбу Михаила Огинского и вернуть былое значение культурного центра деревне Залесье. Поэтому именно в Залесье фондом был организован круглый стол с представителями местной власти и работники учреждений культуры, где обсуждались возможности сохранения и развития уникальной белорусской традиции театров-батлеек. Было принято решение о проведении в 2015 г. в восстановленной усадьбе Михаила Клеофаса Огинского Международного фестиваля театров-батлеек (Залесье, Сморгонский район), приуроченного к 250-летию композитора и Международному дню кукольных театров (21 марта). Участниками планируют стать театральные коллективы из Беларуси, Польши, Литвы. Инициаторы мероприятия считают, что «это событие позволит привлечь внимание к сохранению и развитию батлеечных театров, стимулирует создание условий для их деятельности и творческой самореализации жителей разного возраста. Фестиваль станет кульминационным мероприятием проекта «Самобытные традиции для повышения качества жизни на селе», который реализуется благотворительным фондом «Северные Афины» в партнерстве со Сморгонским райисполкомом» [5].

Из сказанного выше следует, что в настоящее время в Беларуси наблюдается тенденция возрождение любительского театрального творчества. Творчества, с давних времен помогающего сохранять и умножать в белорусской культуре христианские ценности добра, любви и красоты.

Литература.

1. Барышаў, Г.Л. Беларускі народны тэатр «Батлейка» і яго узаемасувязі з рускім «вяртэпам» і польскай «шопкай» / Г.Л. Барышаў, А.К. Саннікаў. – Мінск, 1963. – 42 с.
2. Белорусская культура сегодня: годовой обзор 2011 / И.В. Антипенко [и др.]; под общ. ред. Т.И. Стружецкого. – Минск: БГУКИ, 2012 – 144 с.
3. Гуд, П.А. Тэхналогія стварэння свята: вучэб. дапам. / П.А. Гуд. – 2 -е выд., стэрэатып. – Мінск: Бел. дзярж. ун-т культуры і мастацтва, 2008. – С. 98.
4. Капилов, А.Л. Скрипка белорусская / А.Л. Капилов. – Минск: Беларусь. – 1982, С 323.
5. Стасюкевич, Е.В. усадьбе Огинских Залесье в 2015 году проведут международный фестиваль театров-батлеек / Е. Стасюкевич // «БЕЛТА» [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://www.belta.by/ru/all_news/culture/V-usadbe-Oginskih-685914.html. – Дата доступа : 13.11.2014.

М.В. Казмирук

аспірантка ГУО «Белорусский государственный университет культуры и искусств»

У ИСТОКОВ КАТОЛИЧЕСКОГО ХАРИЗМАТИЧЕСКОГО ДВИЖЕНИЯ «ОБНОВЛЕНИЕ В СВЯТОМ ДУХЕ»

Католическое харизматическое движение «возрождение»/ «обновление», или католическое «пятидесятническое» движение, началось с событий в Соединенных Штатах в начале 1967 года в Дуквеснском университете в Питсбурге, Пенсильвания. Сообщается, что

группа из молодых людей, учащихся в данном учебном заведении, искала новые возможности углубления своей веры и духовной жизни. Впоследствии они пережили то, что может быть идентифицировано как «излияние Святого Духа», при возложении на них рук во время посещения молитвенной встречи «неопротестанской» группы в Питсбурге. После этого в католические молитвенные группы начинают проникать пятидесятнические практики (глоссолалии, пророчества, экстатичная молитва, и т.д.) [8].

С весны 1966 года между студентами было «заключен договор», что они не оставят исканий пока не обретут свой неповторимый религиозный опыт. Данное «соглашение» было в силе вплоть до января 1967 года, когда вышеупомянутые молодые люди «наполнились Святым Духом» и «получили дар говорения на языках» и другие «харизмы». К февралю 1967 студенты уже двадцати факультетов университета сформировали молитвенную группу, важной частью которой были именно харизматические практики [6]. Движение очень быстро распространилось по всем штатам и Канаде. Спустя пять лет в США было зарегистрировано более 500 католических харизматических молитвенных групп. В них присутствовали священники и члены монашеских орденов – иезуиты и францисканцы. Адепты находились в постоянном общении друг с другом, продолжали совместную молитву и привлекали в свои ряды новых участников. К лету 1970 они смогли организовать еженедельную молитву, проходившую в университетском городке университета в Сан-Франциско [10].

Движение очень быстро перешагнуло за университетские рамки и распространилось по всем штатам и Канаде. Спустя пять лет в США было зарегистрировано более 500 католических

харизматических молитвенных групп. В них присутствовали священники и члены монашеских орденов – иезуиты и францисканцы. Участники движения постоянно поддерживали связь друг с другом, продолжали совместную молитву и привлекали в свои ряды новых adeptов. К лету 1970 они смогли установить еженедельную молитвенную встречу, которая проходила в университетском городке университета Сан-Франциско [95].

Организационный рост движения начинается с 70-х годов. В 1970 году был сформирован национальный комитет под названием «Служебный комитет Католического Харизматического Возрождения», состоящий преимущественно из участников двух наиболее влиятельных групп «возрождения»: «Божье Слово» – Энн Арбон, и «Люди хваления» – Нотр-Дам. Данное учреждение ежегодно занималось организацией конференций в Нотр-Дам, конференций местных лидеров движения, региональных конференций и издавало газету «Новый Завет» [7, С. 153-168].

Прирост новых членов стимулировала также и официальная поддержка папы Павла VI: в 1975 году он приглашает на «Первый Конгресс Обновления в Святом Духе» в Рим, и говорит об этом как о возможности данной Святым Духом для Церкви и мира: «Ничто так не важно для этого все более и более секуляризованного мира, чем свидетельство «духовного обновления», которое мы видим, что Святой Дух пробуждает в самых разных местах и средах ...» [9]. Папа Иоанн Павел II внес значительный вклад в развитие богословия Святого Духа, в частности можно отметить энциклику *Dominum et vivificantem* [10]. Он положительно отзывался о харизматическом движении в своей проповеди от 15 мая 1987 года: «В этом году движению харизматического обновления в католической

церкви исполняется 20 лет. Силу и плодотворность движения обновления, несомненно, подтверждает присутствие в нем Святого Духа, действующего в Церкви на протяжении всех этих лет после Второго Ватиканского собора» [6, с. 60]. Впоследствии движение распространилось в таких регионах, как Бразилия, Колумбия, Франция, Литва, Италия. Восточная Европа оказалась особенно восприимчивой [7].

Для поддержания коммуникации, сотрудничества и координации, в 1978 году был создан Совет и Международное Бюро под покровительством кардинала Лео Йозеф Сьененс (1904-1996гг.), одного из четырех модераторов II Ватиканского Собора. В 1976 году папа Павел VI назначил его ответственным за движение и вверил ему в попечение Международное Информационное Бюро, основанное в Бельгии, с 1993 года находящееся при Ватикане [10]. «Это международная организация, которая с одной стороны обеспечивает связь и сотрудничество между национальными структурами обновления, а с другой стороны – обновления со Святым Престолом [8]». Совет и Бюро на данном этапе называются ICCRS – Международная Служба Католического Харизматического Обновления (The International Catholic Charismatic Renewal Services) [8].

Благодаря усилиям кардинала Сьененса, с 21 по 26 мая 1974 г. в Малине (Бельгия) прошла конференция лидеров движения обновления Католической Церкви как мирян так и церковной иерархии. Участники постарались дать богословскую и пастырскую оценку харизматического движения и связанных с ним проблем, а также попытаться ответить на различные вопросы о движении.

Результатом этой встречи стал ряд так называемых «Малинских документов», содержащих базовое учение об обновлении в Святом Духе в Католической Церкви [6].

Последний, шестой, документ, возникший благодаря этой встрече, появился в 1986 г. [7].

«ICCRS это организация, задачей которой является распространение харизматического обновления в Римско-католической Церкви на глобальном уровне. Она состоит из международного Совета, который определяет и предлагает основные проекты, и Бюро в Риме, которое отвечает за выполнение решений Совета. Имеет полномочия службы, некоторую моральную власть. ICCRS, однако, не пытается навязать свой авторитет, а предложить свое служение» [8].

Рост харизматического обновления совпал с энтузиазмом, вызванным Вторым Ватиканским Собором. В постановлении *Lumen gentium* говорится о единстве в Святом Духе, присущем Церкви со дня ее зарождения в Иерусалиме. Движение возрождения сделало этот постулат отправной точкой для развития категории «вселенского» измерения, которую они утверждают по отношению к своей деятельности [10]. Плод развития этого положения наглядно проиллюстрирован в статье 1991 года «Христианская инициация и крещение в Святом Духе: доказательства первых восьми веков» Килиэн Макдоннелл и Джоржа Монтегю. В данной статье излагается, что крещение в Святом Духе, которое является первоосновой причиной роста пятидесятнического и католического харизматического движений, была неотъемлемой частью инициации христиан первых веков. В подтверждения этой теории приводятся высказывания Кирилла Иерусалимского, Иоанна Дамаскина, Григория Назианзина и т.д. [7]. В связи с этим, крещение в Святом Духе не является результатом индивидуального благочестия, а принадлежит официальной литургии церкви. Крещение в Святом Духе не относится к какому-то определенному движению и не привязано к определенной ситуации или

методу восторженной общей молитвы. Наконец, можно выбрать крещение в Святом Духе и не быть участником харизматическое обновление: они отделимы [7]. Таким образом, диалог, который осуществляется на протяжении уже больше, чем 25 лет, Папским советом по содействию христианскому единству с Пятидесятническими церквями, в связи с освещенными аспектами, считается вполне обоснованным, т.к. является новой оценкой общего духовного опыта [10].

В связи с тем, что харизматическое движение в католицизме в первую очередь переняло практики пятидесятнического движения во время своего возникновения, а также, сами адепты движения ссылаются на проповедь Сеймура, как на первоисточник, то вполне обосновано движение обновления можно определить как католическое «пятидесятническое» движение. Однако, харизматическое «обновление» с ее типичными духовными практиками живет в иерархическом устройстве Римско-католической церкви, в отличие от пятидесятнического движения под которым понимается отдельное, самостоятельное движение со своими институтами [10].

В истории Римско-Католической Церкви харизматическое движение можно считать транс-конфессиональным [10]. В мировом масштабе оно не является однородным, а представляет собой достаточно разнообразные собрания людей, отдельных групп и многообразия их действий, которые в значительной степени отличаются на различных стадиях своего развития и акцентируют внимания на своих индивидуальных аспектах, которые их характеризуют. Сами адепты движения рассматривают свое движение как ответ Бога на серьезную ситуацию в церкви и мире, сложившуюся в последнее время, ответ на кризис в Церкви.

Примерами групп католического харизматического обновления в Римско-католической церкви в Беларуси могут служить: Неокатекуменат, «Свет-Жизнь», «Царица Мира», «Школа христианской жизни и евангелизации» [10].

Литература.

1. Бюне, В. Игра с огнём / В. Бюне. – Билефельд, 1992. – 183 с.

2. Дьяченко, О.В. Политизация пятидесятничества в Беларуси: причины, генезис, следствие. // Религия и общество – 3: актуальные проблемы современного религиоведения: сб. науч. трудов / под общ. ред. В.В. Старостенко, О.В. Дьяченко. – Могилев : УО “МГУ им. А.А. Кулешова”, 2008. – С.15-19.

3. Как случилось, что движение Обновления в Святом Духе стало частью Вашей жизни? [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://xviktor.blogspot.com/2012/10/blog-post_25.html. – Дата доступа: 05.05.2012.

4. Папа Павел VI о Харизматическом Обновлении в Католической Церкви. [Электронный ресурс] – Режим доступа http://www.obnovlenie.vrn.ru/Pavel_VI_ob_obnovlenii.html. – Дата доступа: 10.04.2013

5. Штелин, о. Карл. Харизматическое движение, неокатекуменат, обновление во Святом Духе / о. Карл Штелин. – Москва : Stella aeterna, 1998. – 45 с.

6. Lane, R. Catholic charismatic renewal / R. Lane // The New Religious Consciousness. – University of California Press, 1976. – P. 162-179.

7. Mcdonnell, K. Charismatic renewal, catholic / K. Mcdonnell // New Catholic encyclopedia: 15 vol. – 2nd ed. – Washington : Catholic University of America, 2002. – vol. 3. – P. 392-393.

8. McGuire, B. Meredith. Toward a Sociological Interpretation of the «Catholic Pentecostal» Movement / Meredith B. McGuire // Review of Religious Research. - Winter, 1975. - Vol. 16, No. 2. – P. 94-104.

9. Montague, G. T. Charismatic prayer / G. T. Montague // // New Catholic encyclopedia: 15 vol. – 2nd ed. – Washington : Catholic University of America, 2002. – vol. 3. – P. 391-392

10. Plathow, M. Katholizismus und charismatisch-pfingstlerische Bewegung / M.Plathow // Die Pfingstbewegung als ökumenische Herausforderung / Alexander F. Gemeinhardt. – Vaternhoeck und Ruprecht in Göttingen, 2005. – S. 45-58.

Е.М. Липай

студентка ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла»

Белгосуниверситета

ВОСКРЕСНАЯ ШКОЛА КАК ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ РЕАЛЬНОСТЬ: СУЩНОСТЬ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Со времён крещения Руси в 988 году эпицентром образования славянского населения стали церковно-приходские школы. В их компетенцию входило не только обучение основам веры и благочестия, но и начальной грамоты.

Основателем первой Воскресной школы современного типа считается англичанин-мирянин Роберт Рейкс (1735-1811). Редактор и владелец «Глостерского журнала», он организовал школу для детей бедняков в Сути-Алли (графство Глостершир) в 1780 г., Великобритании.

В период с 1700 по 1800 г. население Великобритании удвоилось, крестьяне в поисках заработка переезжали в города, где нанимались на заводы и фабрики и

оказывались вне привычных социальных связей, без внимания Церкви и государства. Рейкс, решив, что «порок, аморальность и бедность проистекают от невежества», разработал и пытался внедрить образовательные программы для взрослых, но, не найдя отклика в рабочей среде, приступил к религиозному и нравственному воспитанию детей.

Первоначально занятия проводились на кухнях частных домов. Ученики должны были посещать Воскресные школы чистыми и опрятно одетыми, новую одежду они часто получали в школе. Постепенно школы нового типа появились во многих районах Великобритании.

Первые сведения о появлении детских Воскресных школ в Северной Америке относятся к XVII в., но только в 1786 г. появилась школа, созданная по системе Рейкса. Она была основана в Ганновере методистским проповедником Ф. Асбери. В Сев. Америке Воскресные школы изначально не разделялись по деноминационной принадлежности и были ориентированы больше на изучение Библии, чем на катехизисы определенных конфессий.

На Руси одни из первых Воскресных школ были организованы в Киеве в 1859 г. по инициативе кружка студентов, с разрешения и одобрения попечителя учебного округа Н. И. Пирогова (он принимал участие в преподавании), надзор за обучением был поручен проф. П. В. Павлову. Вскоре подобные школы открылись в Могилёве, Одессе, Оренбурге, Чернигове, Харькове, Казани, Нежине, Архангельске, Рязани, Елисаветграде (совр. Кировоград). К 1 янв. 1861 г. в С.-Петербурге существовало 20 Воскресных школ, всего же в 1862 г. действовало свыше 300 школ.

Занятия в Воскресных школах были бесплатными, преподаватели трудились безвозмездно. Ученики (гл. обр. рабочие и солдаты) обучались Закону Божию, грамоте,

арифметике, в некоторых школах - «черчению и основным познаниям в ремеслах». Священники преподавали в Воскресных школах в дополнение к занятиям в сельских и городских начальных училищах и совершению богослужений, поэтому положение церковных Воскресных школ было нестабильным, зависело от материальных возможностей приходов. Были и частные воскресные школы.

В начале XX в. число церковных Воскресных школ быстро сокращалось (в т. ч. из-за распространения революционных идей, попыток превратить занятия в митинги). В 1899 г. было зарегистрировано 487 школ, в 1905 г. - 260, в 1907 г. - 182

После Октябрьской революции 1917 г. традиции Воскресных школ получили развитие в школах ликвидации неграмотности (с 1919), школах рабочей и сельской молодежи (с 1943), вечерних школах (с 1958) и др. Система церковных Воскресных школ прекратила существование.

Воскресные школы сохранились среди русских эмигрантов. Во Франции в 1920-1939 гг. существовала сеть воскресно-четверговых школ, организованных при православных приходах, русских колониях, их деятельность координировал комитет.

В 1991 г. в России началось возрождение Воскресных школ в РПЦ, основной задачей которых является религиозное воспитание и образование, главным образом детей. Воскресные школы создаются при приходах, монастырях, православных учебных заведениях. Их деятельность курирует Отдел религиозного образования и катехизации РПЦ, на местном уровне - епархиальный отдел религиозного образования.

В 90-х гг. открытие приходских Воскресных школ шло быстрыми темпами и во многом стихийно. Основная

забота по организации школ легла на духовенство, представители которого в большинстве своем не имели специальных педагогических знаний. [1]

Современная воскресная школа как система дополнительного религиозного образования – это явление обусловленное секуляризацией общества вообще и системы образования в частности. На данный момент время требует от нас ещё большего повышения качества религиозного образования детей и юношества, которое предполагает не только правильную передачу знаний о Боге, мире и человеке, но, прежде всего, укоренение детей в вере и традиции, возможное только при активном участии в приходской жизни, в церковных богослужениях, а также при формировании потребности, желания прибегать к спасительным источникам благодати, данным через Церковные Таинства. Эту задачу и должны выполнять воскресные школы, жизнь которых организована при приходах Русской Православной Церкви. [2, с 12]

Воскресная школа ведет свою деятельность, имея целью дать целостные и системные знания о православной вере, культуре, истории и традициях, а также сформировать умения и навыки, необходимые для ведения жизни православного христианина.

На сегодняшний день воскресной школе открыты широкие горизонты деятельности, однако это же обстоятельство ставит перед ней достаточно обширную область задач, от выполнения которых зависит эффективность её работы, например:

- организация системного изучения православной веры, религии и культуры;
- воцерковление, привитие навыков христианского благочестия;

- формирование духовной и нравственной ответственности у подрастающего поколения;
- воспитание православного сознания и поведения человека, отношения к Богу, миру и социуму;
- изучение, сохранение и развитие национальных культурно-исторических традиций;
- формирование уважительного отношения к представителям другой культуры, национальности, религии;
- формирование сознания единства прав, обязанностей и нравственного достоинства человека; взаимосвязи духовного, нравственного, гражданского и патриотического воспитания;
- повышение педагогической компетентности родителей (законных представителей детей), стремящихся воспитывать своих детей в православной традиции, содействие сплочению родителей (законных представителей детей) и педагогов в процессе воспитания детей и мн. др. [3, с 4].

Нельзя сказать, что существование нынешних Воскресных школ обходится без проблем и трудностей в решении поставленных задач. По сути, решение каждой из задач может вызывать целый ряд проблем в контексте современного общества. И очень хорошим помощником в образовательном процессе будет применение творческих методов обучения. Ведь в наше время достать любую информацию на любую тему чрезвычайно просто, и дети, приходя на занятия в Воскресную школу, ждут от учителя не только набор конкретных знаний, который они запросто смогли бы найти в интернете, а нечто большее. Ведь для того, чтобы ученик воскресной школы стал настоящим христианином и православно верующим одних теоретических знаний не достаточно.

Литература.

1. Иером. Киприан (Яценко), Бычкова В.М./ Киприан Яценко иером.// Воскресные школы: Православная энциклопедия / под ред. Патр. Московского и всея Руси Кирилла.– Т. 9.

2. Проблемы современной воскресной школы / В.А. Вдовина //Воскресная школа: открытый урок: альманах № 4. – 2004г. 25 с.

3. Стандарт учебно-воспитательной деятельности, реализуемой в воскресных школах (для детей) русской православной церкви на территории российской федерации: утв. решением Свщ. Синода РПЦ. Журнал № 125.–25. 12.12г.– Синодальный отдел религиозного образования и катехизации, 2012.– 40 с.

А.С. Бузёнок, А.О. Данник, В.А. Колачёв, Ю.А. Стретович
студенты Института предпринимательской деятельности

СЕМЬЯ В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫХ ПЕРСПЕКТИВ СОВРЕМЕННОГО ОБЩЕСТВА (НА ПРИМЕРЕ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ БЕЛОРУССКОГО СТУДЕНЧЕСТВА)

Белорусские демографы и социологи исследуют связь между религиозной принадлежностью и семейными традициями. Но и без специальных исследований совершенно очевидно для всех, что в религиозных семьях семейно-брачные отношения более устойчивы, так как строятся на основе духовно-нравственных ценностей, в религиозных брачных союзах традиционно всегда больше детей, чем в других семьях.

К сожалению, растёт доля людей, не относящих себя к никакой религии. Вероисповедание рассматривается всё чаще как личное дело каждого и не нуждается во внешних проявлениях. С возрастом склонность к религиозности несколько усиливается. Во всем мире наиболее религиозные члены общества почитают институт семьи. К примеру, в 2008 году назад провели исследование о влиянии религии на поведение семьи во Франции. В нём указывается что сорок лет назад редкостью была ситуация когда будущие супруги жили вместе до официального заключения брака (только один случай на десять браков). К сожалению, в настоящее время в мире всё большее распространение получает совместное проживание пар без официального оформления брака (девять случаев на десять браков). Как отмечается в исследовании, приверженность религии сопровождается меньшим количеством случаев добрачного сожителства, причём оно меньше распространено среди мусульман. Среди верующих только 6% мужчин и 7% женщин не состояли в браке, в то время как среди неверующих этот показатель состоял около 29%. Распространение добрачного совместного проживания без официального заключения брака сопровождалось увеличением количества внебрачных детей, особенно первенцев. Однако и среди верующих, начиная с 1970-х гг. длительность добрачного совместного проживания увеличилось. И заключение брака происходит чаще всего после рождения первого ребёнка [6].

Таким образом, во всем мире сохраняется тенденция, когда для наиболее верующих заключение брака остаётся почти неизбежным выбором, часто обязательством на всю жизнь. Брак остаётся основой для продолжения рода, и бездетный брак остаётся редкостью. Более того, в последнее время наблюдается тенденция к увеличению средней численности детей в семьях верующих. Напротив,

среди неверующих, отвергающих брак, отмечаются более сложные брачные отношения, чем среди других групп населения. Рождаемость в этой группе населения ниже, а численность детей в группе имеет тенденцию к уменьшению [6].

В ноябре 2014 года, обсуждая на семинарском занятии по социологии в Институте предпринимательской деятельности типичные нормы поведения в традиционной и современной семьях, наши студенты выявили определенные закономерности в студенческой среде. Большая часть участников выбрала модель современной семьи, однако проявились разные оценки и разное видение семейно-брачных отношений среди юношей и девушек. В частности, в такой сфере жизнедеятельности семьи как сфера власти и лидерства: например, если девушки выразили желание разделить лидерство в семье с будущим супругом, то юноши считали, что по основным вопросам муж как глава семьи должен принимать решение самостоятельно и брать на себя всю ответственность за их реализацию. Некоторые противоречия выявились и в воспитательной сфере, когда некоторые юноши считали, что характер воспитания определяет отец, а занимается ребенком мать. Относительно репродуктивной сферы жизнедеятельности семьи мнения также разделились: с точки зрения большинства девушек семья должна быть многодетной, чем больше детей – тем лучше. Многие юноши считают необходимым “планировать” рождаемость и даже ее ограничивать в соответствии с представлениями супругов. Острая дискуссия разгорелась вокруг производственной сферы жизнедеятельности семьи, равных прав на работу, профессиональную карьеру, общественную деятельность для мужчин и женщин. Именно в этом вопросе юноши придерживались типичных норм традиционной семьи, в соответствии с которыми в

семье замужняя женщина не должна работать, а если и работать, то только в силу экономической нестабильности семьи. В целом участники стремились выработать компромиссное решение и ответственно подходить к выбору норм поведения в семье, ориентируясь на ценности современной семьи. Способность к пониманию другой стороны, компромиссу в большей степени продемонстрировали юноши. Как правило, девушки имели однозначные бескомпромиссные мнения относительно типичных норм и ценностей будущей семьи.

Согласно проведенным социологическим исследованиям таких ведущих белорусских ученых, как Е.М. Бабосов, А.П. Вардомацкий, А.Н.Данилов, Д.Г. Ротман, Л.Г.Титаренко и др., проводимом среди студентов БГУ и БГЭУ, получены интересные, на наш взгляд, результаты. Лидирующие позиции в ранговой шкале студентов и БГУ, и БГЭУ занимают такие ценности, как здоровье, семейное благополучие (любовь, счастливая семейная жизнь) и хорошие отношения с окружающими людьми (наличие хороших и верных друзей). Семья в иерархии ценностных приоритетов у студентов занимает почетное второе место. Анализ мнений о семейных ценностях студентов БГУ показал, что супружеские измены считают недопустимыми – 75,2% опрошенных. По отношению к регистрации однополых браков 68,6% опрошенных считают недопустимым регистрацию таковых. К абортam и разводам отношение студентов довольно терпимое. Пробные браки как новая брачная форма нередко положительно воспринимаются студенческой молодежью БГУ. Добрачные половые отношения стали нормой жизни в среде молодежи, а сохранение семьи только ради детей как детоцентристскую семейную норму поддерживают менее половины обследованных – 47,4%. Среди основных условий

счастливого брака студенты БГЭУ выделяют, в первую очередь, супружескую верность (50%), гармоничные сексуальные отношения (44,6%), готовность обсуждать проблемы, возникающие между мужем и женой (36,1%), наличие общих интересов(36%), детей(32,3%). Следующую группу составляют материально-прагматические факторы, характеризующиеся высоким уровнем дохода, обеспеченностью хорошим жильем, проживанием отдельно от родственников. Самыми малозначительными условиями являются одинаковые политические взгляды, единое социальное происхождение, а также общая профессия. В обеспечении стабильности семьи и счастливого брака все большую роль играют внутрисемейные отношения, основанные на взаимопомощи, гармоничном общении супругов, родителей и детей. Современные нормативные модели семейно-брачных отношений способствуют тому, что молодые люди откладывают вступление в брак на наиболее поздний срок. Так, в 1990 г. средний возраст вступления в брак был 24,4 года для мужчин и 22,5 года для женщин, в 2000г. – 25 лет и 22,8 года соответственно, в 2009 – 26,4 и 24,2 [2, с. 7].

Исследования показали, что в последнее время происходят определенные процессы модификации в семейной сфере, что приводит к дезорганизации традиционной семьи и к внедрению в социальную практику новых моделей семьи в странах с высокоразвитой и устойчивой экономической и социально-политической системой. Эти процессы проявились в снижении численности браков, уровня рождаемости, преобладании семей с одним ребенком и распространении добровольной бездетности, рождении первенцев в более позднем возрасте; росте числа разводов и семей раздельно живущих супругов, незарегистрированных браков и доли

внебрачных рождений и т.д. Указанные тенденции особенно ярко проявились в постсоветских странах в 90-х г. [7, с. 37].

В совокупности демографических процессов существенное значение имеет брачное поведение населения. Как убедительно показывает в своих работах академик Е.М. Бабосов, для Беларуси характерна высокая степень брачности населения, поскольку большинство ее мужчин и женщин вступают в брак. С начала 90-х гг. XX века и в XXI веке брачная активность полов Беларуси, как и в большинстве других стран, начала снижаться. В связи с расширением свободы выбора в семейных и сексуальных отношениях стала снижаться доля зарегистрированных браков. Одновременно начало возрастать количество мужчин и женщин, вступающих в сексуальные отношения помимо официально зарегистрированного брака, появилось множество так называемых "гражданских браков", при которых реализуются свободные сексуальные союзы, не регистрируемые в официальных органах. Расширяется сфера добрачных и внебрачных сексуальных отношений, множатся среди молодежи (в первую очередь мужчин) лица, не желающие вступать в брак. Все это привело к значительному росту внебрачных рождений [1, с. 115]. На наш взгляд, это те негативные тенденции, с которыми необходимо бороться на различных уровнях, в том числе государственном, общественном, церковном.

Концепция семьи нашла отражение в современной православной мысли и прежде всего в таком документе как: "Основы социальной концепции Русской Православной Церкви", раздел X "Вопросы личной семейной и общественной нравственности". Церковь, указывая на различия особых даров Творца для мужчины и женщины, говорит об их равном человеческом достоинстве [3].

Мужчина и женщина созданы для целостного единения друг с другом в любви, в равной степени являясь носителями образа божьего. Важнейшие условия подлинно христианского и церковного брака – общность веры супругов, единомыслия, пожизненная верность супругов и не расторжимость православного брака. Церковь видит свою задачу в сохранение целостности брака и предотвращения развода.

Квинтэссенцией православного учения о семье является положение о том, что семья есть единый организм, члены которого живут и строят свои отношения на основе закона любви. Опыт семейного общения учит человека преодолению эгоизма и закладывает основы гражданственности [3]. Именно об этом говорил С.С. Аверинцев в своей статье “Солидарность поколений как фактор гражданской свободы”. Важно, чтобы диалог поколений не прерывался и проходил в диалогическом измерении. Он говорил: ”Да, мы видим что-то, чего не видят старшие, но они видели то, чего заведомо не видели мы и наши разномыслие с ними заставляет задуматься, даёт толчок – при условии, что мы принимаем их опыт всерьёз наравне с собственным. Спор с родителями, даже тогда, когда он болезнен, - считает Аверинцев, - заставляет заново продумать свою собственную позицию, а это уже делает невозможным бездумное повторение брошенного mass media лозунга” [4, с. 10].

Современные православные мыслители указывают на сокровенную тайну семейных отношений: «Давайте будем внимательны, - призывал известный киевский философ Виктор Малахов, - к чудесной тайне семьи, к её негромогласным откровениям. Уверен, - подчёркивал он, - тогда и вопросов, и не нужных трагедий в жизни человеческой будет» [4, с. 108].

Литература.

1. Бабосов, Е.М. Социологические очерки устойчивого развития современной Беларуси / Е.М. Бабосов. – Минск, 2011.
2. Данилова, Е.А. Ценностные ориентации современного белорусского студенчества: БГУ и БГЭУ / Е.А. Данилова // Веснік Беларускага дзяржаўнага эканамічнага універсітэта. – Мінск, 2011. - № 6. – С. 5 – 8.
3. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru>. – Дата доступа: 29.11.2014.
4. Семья в постатеистических обществах / Сост. К.Сигов. – Киев, 2002.
5. Семья: путь жизнеутверждающей любви. – Жировичи, 2009.
6. Социальные и гуманитарные науки: Отечественная и зарубежная литература. Сер. 2, Экономика: РЖ / РАН. ИНИОН. Центр социол. науч.-информ. исслед. Отдел экономики. – М., 2009. – N 2. – С. 164 – 166.
7. Ценностные ориентации белорусского студенчества: сравнительный социологический анализ (1998 – 2009 г.) / П.И.Бригадин [и др.]. – Минск, 2010.

В.С. Лепешинский

студент Новопольского государственной аграрно-экономического колледжа

БОЙЦОВСКИЕ КЛУБЫ КАК ЭЛЕМЕНТ СУБКУЛЬТУРЫ СОВРЕМЕННОГО ГОРОДА

Спектр неформальных движений и субкультур сегодня различен: от леворадикальных организаций до клубов

футбольных фанатов, от «досуговых» движений социокультурной направленности до клубов исторической реконструкции (так называемых «рыцарских клубов»). Следует отметить, что, начиная с 90-х гг. XX в., молодежная субкультура все больше отходит от парадигмы социальной «усталости», разочарования или социального протеста и переходит либо к гедонистической парадигме, либо модели поведения, удовлетворяющей страсть к насилию, даже саморазрушению.

Одним из вызовов современной эпохи, на наш взгляд, является деятельность такого неформального движения субкультуры, каким являются бойцовские клубы. С одной стороны, можно фиксировать на постсоветском пространстве факт копирования, с небольшим опозданием, западных аналогов бойцовских клубов, возникших после успешного проката фильма Дэвида Финчера «Бойцовский клуб», снятого в 1999 году по одноименному роману американского писателя и журналиста Чарльза Майкла Паланика. В любом случае, бойцовские клубы изначально представляют собой собрание людей различных профессий и слоев общества для проведения боев между собой. Сегодня это явление начинает приобретать все более формализованные черты. Из слабо организованных или вообще неорганизованных бойцовские клубы (далее - БК) превращаются в хорошо отлаженную систему филиалов во многих городах мира, в том числе России, Украины и Белоруссии.

Важность и актуальность данной работы заключается в том, что не существует детального анализа данной проблемы в научной литературе, не дана правовая оценка этому явлению, не выявлены его идеологические, социально-политические причины и последствия. В СМИ встречаются только лишь отрывочные сведения, статьи, носящие в большей степени информационный характер и

не имеющие аналитических сторон. В данном исследовании осуществлена попытка детального анализа деятельности организаций, типа «Бойцовские клубы», в том числе их структуры, мировоззренческих установок, а также истории их возникновения и эволюции.

В процессе работы были проанализированы официальные сайты БК России и стран, входящих в СНГ, в частности Украины, Азербайджана, Казахстана, Республики Беларусь, а также англоязычные сайты БКСША, Канады. В работе использованы материалы, предоставленные бывшими участниками БК.

На данный момент в сети Интернет существует много сайтов, посвященных БК. Но во многом они не систематизированы и регулярно не обновляются. Однако существуют два сайта, которые постоянно обновляются и объединяют БК по всей России, действуя и в странах СНГ: planik.net, www.r-f-c.com. Именно они содержат основную информацию по организации и проведению БК, а также содержат большое количество фото- и видеоматериалов. Эти сайты – основной источник информации на постсоветском пространстве по БК.

Исследование деятельности БК, как современной формы субкультуры, может найти свое применение не только в рамках гуманитарных дисциплин, таких как культурология, оно, как представляется, окажется полезным при изучении социально-политической динамики общества, в том числе различных групп населения. На наш взгляд, особое значение имеет правовая оценка данному явлению, для которого характерна латентность, отсутствие формальных критериев. Работа будет полезна и правоохранительным органам, т.к. раскрывает одну из малоизвестных сторон жизни социума современных мегаполисов. На основании данной работы можно говорить о том, что явление БК с течением времени

превращается в элемент современной субкультуры, со своей развитой системой взглядов, правил, философией, развитой символикой и т.д. [1].

В Республике Беларусь явление БК связано с городом Минском. Можно говорить о двух волнах данного движения. Первая - в конце 90-х годов, которая была слабо организована и не имела системного характера. Вторая - 2009 года, когда с конца “августа каждое воскресенье проводятся выезды членов БК на природу, где происходят бои” [2]. Сегодня минские клубы имеют хорошую организацию, связаны с одним из крупнейших сайтов по БК в странах СНГ.

В исследовании анализируются мнения специалистов в области боевого академического спорта: бокса, боевых единоборств, включая айкидо, самбо, киокусинкай. Следует отметить, что большинство интервьюированных представителей академического спорта критиковали феномен БК за отсутствие понятия эстетики боя. По их глубокому убеждению, участие в БК – это простая жажда адреналина.

Деятельность БК несет определенный вызов современному обществу, которое находится в поисках ценностей и идеалов для новых поколений. В определенном смысле БК могут стать угрозой для традиционной городской культуры, особенно в том случае, если возобладает тенденция к самоизоляции, агрессии и саморазрушению внутри БК.

Литература.

1. Сайт БК [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа: www.r-f-c.org/index.php?categoryid=9 .- дата доступа: 22.04.2009

2. Сайт БК [Электронный ресурс]. – 2007. – Режим доступа: www.r-f-c.org/index.php?categoryid=13.- дата доступа: 22.04.2009

Ю.А. Яроцкая

*аспирантка Белорусского Государственного
Университета культуры и искусств*

ВЛИЯНИЕ ЗАПАДНОЙ ТРАДИЦИИ НА КУЛЬТУРУ ЯПОНИИ НА ПРИМЕРЕ ФИЛОСОФИИ КИОТОСКОЙ ШКОЛЫ

Философия Японии XX века благодаря реставрации Мэйдзи (1868 год) сумела отойти от религиозно-мифологического мировоззрения. Активно воспринимая философские концепции Запада, она сумела создать собственные, оригинальные философские направления и теории. Знаковой фигурой для японской философии начала XX века стал Нисида Китаро (1870 – 1945) – основатель Киотоской школы, создавший на основе западной философии экзистенциализма собственную самобытную теорию.

Главная тема в работах Нисиды – критика западной традиции и противопоставление ей особенностей восточного мышления, разрешающего противоречия европейской философии. За основу своих рассуждений Нисида взял центральное понятие философии дзэн-буддизма – «небытие» (яп. му-но бэнсехо), основные положения которого изложены в многотомном труде мыслителя «Изучение блага».

Изучение философии Нисида Китаро и мыслителей Киотоской школы позволяет наиболее полно погрузиться в философию, как древней Японии, так и современной Японии. Китаро создал первое действительно японское философское учение, опираясь не только на традиционные духовные и философские практики, но и на западную философскую мысль. Наиболее мощное влияние на Нисида Китаро оказали экзистенциальное учение, неокантианцы и интуитивисты.

В конце XIX столетия в Японии активизируется общественная мысль, усиливается интерес к западной культуре, в том числе и к философии. Настроения, которые господствовали в обществе того периода выразил ярко историк Сакума Дзодзан: «В Японии нужно использовать этику Востока и научную технику Запада, не пренебрегая ни духовным, ни материальным, и так принести пользу народа и послужить Отчизне» [1, с. 113]. Традиционные буддийская и конфуцианская философии начали постепенно сдавать свои позиции разным европейским философским системам. Однако западная мысль сыграла в жизни японского общества гораздо меньшую роль, чем можно было бы ожидать. Японские общественные институты и японское сознание оказались гораздо более устойчивыми к западным воздействиям, нежели китайские, которые подверглись более сильной трансформации и пережили ее более болезненно, чем в Японии [7, с. 189].

Японским правительством принимались меры к тому, чтобы заимствования из других культур носили исключительно утилитарно-прикладной характер и не затрагивали духовных основ японской нации. Как говорили тогда в Японии, развитие страны должно было совместить «японский дух и европейские знания» [6, с. 14]. Таким образом, в Японии в отличие от стран Запада

процесс модернизации не изменил способов нравственного регулирования общественной жизни.

В Японии слияние двух мировоззрений (западной и восточной культур) происходило на основе буддийской метафизики и устоявшихся в ней философских понятий, японской эстетики, самобытной японской мифо-религиозной истории. Появлялись концепции глубокого идейного родства, идейной близости буддизма и экзистенциализма. Делались выводы о вековых традициях философии существования в Японии. Важнейшей задачей японские мыслители считали постоянное развитие и прогресс непосредственно японской философской мысли. Ярчайшими представителями этого направления были Нисида Китаро, его ученик Ниситани Кэйдзи и Танабэ Хадзимэ [1, с. 115].

Другие представителей Киотоской школы (такие как Мики Киёси и Янагида Кэндзюро) помимо экзистенциализма, испытывали влияние и других направлений западной философской мысли. Создавая свои концепции, они основывались на неокантианстве, философии жизни Ф. Ницше, теориях А. Шопенгауэра и множестве материалистических теорий, главной из которых был марксизм. Другой характерной чертой является их критичное отношение к традиционной японской философской мысли. Для создания своих теорий они обращались к социальным и злободневным аспектам жизни японского общества. Философские исследования понимались ими как средство для преодоления социальных и общественных кризисов, создания универсального мировоззрения [1, с. 115-116].

Танабэ Хадзимэ обращался к традиционным японским верованиям. После окончания войны и смерти Нисиды Китаро в 1945 году, Хадзимэ попытался философски осмыслить важные политические проблемы XX века,

провозгласив так называемую «политическую философию». В своей работе «Философия как путь раскаяния» (1946 г.) он поставил вопрос об ответственности за войну. Танабэ возлагал большую часть вины на идеологов-мыслителей, проявивших, по его мнению, трусость. Гарантию возвращения к нормальной жизни Хадзимэ видел в сохранении императорского строя как воплощения понятия национального единства. Путь дальнейшего развития Японии для него представлялся связанным с социал-демократией. Все теории Хадзимэ подверглись жесткой критике со стороны марксистов. По словам И.В. Безрукова: «Они “разоблачили” его попытку умалить ответственность за войну с помощью проповеди всеобщего раскаяния и отказали в диалектичности его рассуждениям о социал-демократии, обвинив мыслителя в следовании своей же “иррационалистической” довоенной “теории видов”» [1, с. 118-119].

Несколько более современная трактовка особой миссии японцев содержалась в теориях Нисида Китаро. В своей работе Нисида выдвинул националистическую теорию государства и нации, в основе которой лежали апологетика особой моральности «кокутай», «освященной высокими принципами “императорского пути”, восхваление японской нации как “энергичной, активной силы”, призванной “оформить” азиатские нации, выступавшие лишь пассивным материалом в деле строительства “нового мирового порядка”» [6, с. 18]. Эта теория придавала традиционным постулатам японского национализма вид современной науки, поскольку она создавалась на базе сочетания новейших идеалистических течений стран Запада с традиционными восточными учениями.

Нисида доказывал особую моральность «кокутай», воплощающую в себе, по его мнению, в отличие от государственных систем Запада неповторимую этическую

реальность, которую наиболее полно выражал императорский дом. Нисида считал, что культура Японии на протяжении тысячелетий развивалась вокруг императорского дома. «Сочетая идеи западноевропейской философии с учением дзэн-буддизма, Нисида отстаивал “самоограничивающееся мировое положение” императорского дома как “тождества небытия”, что и определяло “миссию Японии как строительницы Восточной Азии” (Нисида называл ее “мировым характером японского духа”))» [6, с. 37].

С формированием теорий Нисиды Китаро и его учеников Япония резко повысила свой международный философский статус. Личные контакты японских и западноевропейских мыслителей позволили воспринять и начать преподавать в японских университетах самые прогрессивные философские учения того времени. Киотская школа является фундаментом развития всей современной философии Японии [1, с. 123].

Экзистенциализм в Японии постоянно видоизменялся. С одной стороны, он приобретал всевозможные оттенки, но, сохранял собственное лицо. С другой стороны, он органически сливался с местными идеалистическими течениями и порождал новые эклектичные концепции. Результатом таких трансформаций стал так называемый «классический японский идеализм», творцами которого и стали Нисида Китаро, Танабэ Хадзимэ, а также Мики Киёси [1, с. 113-114].

Вторая причина быстрого распространения экзистенциализма в Японии лежит в социальной сфере. В 30–40-е годы XX века ментальность буддийской Японии быстро меняется, т.е. она капитализируется. В японском обществе формируется реальная основа для восприятия идей экзистенциализма, а впоследствии и тесного

взаимодействия буддизма, синтоизма и экзистенциализма [5].

Экзистенциализм был основой философских исследований практически всех представителей Киотоской школы философии. Экзистенциальная проблематика была фундаментом оригинальных концепций, создаваемых японскими мыслителями на основе их обращения к традиционной мировоззренческой мысли и религиозной философии. Чаще всего такой основой становился буддизм, особенно его понимание в японской секте дзэн. Использовались категории, формирующие философское поле дзэн-буддизма. Наиболее полно такое заимствование и слияние взглядов можно увидеть на примере основателя философии в Киото, лидера Киотоского направления Нисида Китаро, для которого центральным понятием всей его философии служила буддийская категория «небытие».

В идее «небытия» Нисида Китаро усматривал своеобразие культуры Востока. Небытие Нисида пытался истолковать с позиции учения дзэн как представление о всеобъемлющем универсуме, который будучи всем, сам «есть ничто», «действует без действующего», и «определяется без определяющего» [2, с. 123-124].

Идея «небытия» выводится Нисида в процессе попыток разрешения противоречия двух главных категорий: «общего» и «индивидуального» и выяснения условий возможности человеческой свободы. Так, согласно Нисида Китаро, «небытие» в качестве атрибута общего позволяет изнутри взглянуть на противопоставление «общего» и «индивидуального». Общее и индивидуальное в небытии видоизменяются и в этом высшем состоянии обретают общие, совместные характеристики, свойства и детерминанты. Здесь проявляется буддийская сущность небытия, а именно пустота, являющаяся гарантом связи и слияния общего и индивидуального. В диалектике небытия

происходит, по мнению Нисида, отождествление противоположных сторон, они доходят «до конца», до той степени, где они в равной мере переходят друг в друга и определяют друг друга. Тогда «ничто», «небытие» оказывается той «средой», где все происходит, и само происходящее есть череда смены событий, никак между собой не связанных».

Еще одной категорией тесно связанной с понятием «небытие» является «самосознание». Нисида истолковывает его иррационалистически, как интуицию, как «созерцание себя в себе самом» [4, с. 508]. Затем, исходя из представлений восточной метафизики, определяет эту интуицию как «абсолютное небытие», которое все созерцает и вместе с тем не является созерцающим субъектом. Противопоставляя такое представление об интуиции всем толкованиям интуиции западными философами, Нисида писал, что он имеет в виду «такую интуицию, в которой все существующее и действующее рассматривается как тень того, что, будучи само небытием, отражает себя в себе самом. Отсюда следует, что в основе всего находится созерцающее без того, кто созерцает» [4, с. 508].

«Абсолютное небытие» как универсальное всеобъемлющее начало философии выступает у Нисида как отрицание всякой объективности, всякого существования и бытия вообще. Признание объективной закономерности, взаимообусловленности, причинной связи рассматривается им как несовместимые с признанием свободы личности [4, с. 508].

Категория «небытия» кладется Нисида в основу своей онтологической системы, и он всячески стремится дать этой категории научное обоснование. С этой целью он пытается доказать возможность выведения этой категории чисто логическими средствами. Однако такой способ

логического обоснования категории «небытия» оказался несостоятельным. Как справедливо отметил Ю.Б. Козловский, Нисида пытается анализировать структуру суждения и связь составляющих его понятий изолированно, как чистые формы мышления, не видя в них отражения реальных отношений, практики людей [4, с. 508]. Потому он сбивается на формалистическое толкование природы суждения. В результате выведение категории «небытия» оказывается недоказанным.

Что касается других мыслителей Киотоской школы, то они в своих работах либо вообще не касались категорий «небытие», «пустота», либо, беря за основу категорию «небытия» Нисида, создавали свои собственные оригинальные теории (например, теория тождества «небытия» и «любви» Танабэ Хадзимэ). Хотя важно здесь указать, что в работах этих мыслителей категория «небытия» не являлась основной идеей, и значительного развития, как у Китаро она не получила.

Важно можно отметить, что, несмотря на все попытки философов Киотоской школы, адекватная дефиниция «небытия», к сожалению, ими так и не была предложена.

Со временем, как мыслители Киотоской школы, так и модернизировавший свои взгляды Танабэ Хадзимэ не могли уже задавать тон в развитии буржуазной философской мысли в новых условиях. Их усилия оказались обреченными, ибо идеи, которые они проповедовали, были органически связаны с идеологией довоенного периода и военных лет и не отвечали духу нового времени. Ввиду этого в конце 40-х годов Киотоская школа, представлявшая в значительной мере специфически японский экзистенциализм 30–40-х годов, окончательно распалась и утратила свое влияние в философских кругах [3, с. 80].

«На современном этапе проблема относительной совместимости экзистенциализма с традиционной японской мыслью сводится фактически к проблеме взаимодействия философского течения экзистенциализма с традиционной религиозной и философской буддийско-конфуцианской духовной культурой» [5]. Решению данной проблемы посвящают свои труды многие современные ученые Японии. Здесь идет взаимовыгодное сотрудничество философии экзистенциализма и буддизма. Так, с одной стороны, философы-экзистенциалисты пытаются с помощью буддийской догматики преодолеть кризис философии существования, с другой, – теологи буддизма стремятся модернизировать буддийскую идеологию путем привлечения экзистенциалистского мировоззренческого материала [5]. Показательны рассуждения президента нового религиозного движения Японии «Сока Гаккай» Икэда Дайсаку, который утверждает, что экзистенциализм имеет сходство с буддийским вероучением. Сходство буддизма и экзистенциализма подчеркивают также современные японские философы, такие как Ниситани Кэйдзи, Юаса Ясуо, Имамита Томонобу, Умэхара Такэси, Идзуцу Тосихико и Идзуду Тое. Так, чтобы выявить философские структуры, лежащие в основе японской культуры, Идзуцу Тосихико и Идзуцу Тое, пытаются осуществить синтез экзистенциальных идей с философскими установками буддизма и понятиями традиционной японской эстетики [5]. Здесь все философы следуют Нисида, который органично сочетал в философском творчестве установки японских традиционных учений с идеями западной философской мысли, в том числе экзистенциализма.

Философию экзистенциализма можно без преувеличения считать наиболее значительным направлением философии Японии начала XX века.

Экзистенциализм в Японии, как и в Западной Европе, выступил под флагом «критики эпохи»: критика стандартизации взглядов, норм поведения личности в обществе, лишения ее самобытности, творческой индивидуальности.

Литература.

1. Безруков, И.В. Особенности японского экзистенциализма Киотоской школы / □ И.В. Безруков // ХОРА. – 2010. – № 1/2 (11/12). – С. 112-123.

2. История современной мировой философии. Компаративистский подход / А.С.Колесников; под ред. А.С.Колесникова. – Нью-Йорк : NorthernCross, 2008. – 517 с.

3. Козловский, Ю. Б. Современная буржуазная философия в Японии / Ю. Б. Козловский. – М. : Наука, 1977. – 214 с.

4. Ойзерман, Т. И. Современный экзистенциализм / Т. И. Ойзерман. – М. : Мысль, 1966. – 564 с.

5. Подъем философской мысли в Японии (XIX - XX ст.) [Электронный ресурс] / Философия. – Режим доступа: <http://bookssale.org/filosofiya/135-podem-filosofskoj-mysli-v-yaponii-xix-xx-stst.html>. – Дата доступа: 26.02.2012.

6. Сила-Новицкая, Т.Г. Культ императора в Японии / Т.Г. Сила-Новицкая. – М. : Наука, 1990 – 206 с.

7. Торчинов, Е. А. Хайдеггер и восточная философия: поиски взаимодополнительности культур / Е. А. Торчинов, М. Я. Корнеев. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

А.А. Крупский

*студент ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ПРОБЛЕМА ВЕРЫ И РАЗУМА В ФИЛОСОФИИ Л.ШЕСТОВА

К особенностям мировоззрения Льва Шестова можно отнести то, что он подчинял свою жизнь основной теме своего творчества, то есть тому, о чем он думал, что говорил и писал. Он мог смотреть на мир, производить оценки мысли других исключительно через призму своей жизненной темы. К примеру, он был потрясен властью необходимости над человеческой жизнью, которая порождает ужасы жизни. Его интересовали не грубые формы необходимости, а формы утонченные. Власть неотвратимой необходимости была идеализирована философами, как разум и мораль, как самоочевидные и общеобязательные истины. «Необходимость порождена познанием» [2, с.13]. Л.Шестов целиком захвачен той мыслью, что грехопадение связано с познанием, с познанием добра и зла. Человек перестал питаться от древа жизни и начал питаться от древа познания. И Л.Шестов борется против власти познания, подчиняющего человека закону, во имя освобождения жизни. Это есть страстный порыв к раю, к вольной райской жизни. Но рай достигается через обострение конфликта, через дисгармонию и безнадежность.

Л.Шестов, в сущности, совсем не против научного познания, не против разума в обыденной жизни. Он против претензий науки и разума решать вопрос о Боге, об освобождении человека от трагического ужаса человеческой судьбы, когда разум и разумное познание хотят ограничить возможности. Бог есть, прежде всего,

неограниченные возможности, это основное определение Бога. Бог не связан никакими необходимыми истинами. Человеческая личность есть жертва необходимых истин, закона разума и морали, жертва универсального и общеобязательного. Шестов называет настоящую философию философией трагедии, философией каторги. Вся духовная история Европы (и внутренняя история христианства) определяется, по Шестову, противоборством двух начал. Одно сказывается в стремлении замкнуть мир в пределы однозначного безличного логоса и отгородиться системой этических законов от живого Бога. Таково доминирующее, как считает Шестов, в истории европейской мысли эллинское начало. Этому стремлению противостоят редкие дерзновенные прорывы к настоящему бытию, выглядящие безумием на фоне эллинской разумности. Таково библейское начало.

Л.Шестов считал, что средневековье находилось в начале пути, ведущего к осмыслению взаимоотношения и взаимосвязи двух экзистенциальных сфер: смысла и цели человеческого существования. Созданный по образу и подобию Бога, человек должен стремиться к тому, чтобы душа его стала храмом, в котором постоянно обитает Бог. Земная жизнь с ее делами и заботами, какими бы важными и нужными они ему ни казались, не должна занимать центрального места в жизни человека, не должна поглощать все его внимание. Быть человеком – значит жить не только в «горизонтальной» плоскости (среди вещей и людей), но прежде всего в «вертикальном» измерении, постоянно устремляясь к Богу, памятуя о нем и в радости, и в горестях, непрерывно чувствуя его присутствие. Для христианина Бог – это жизнь; он – источник жизни, жизнеподатель; отпадение от Бога, по христианским воззрениям, делает душу мертвой и

бесчувственной. Но если душа духовно мертва («умерщвлена грехом»), человек теряет связь с Бытием, живое ощущение бытия, его жизнь становится безрадостной, и бессмысленной. Поэтому цель человека – богообщение и богопознание. Все остальные моменты человеческого существования, включая познание мира, должны быть подчинены задачам богопознания, спасения души. Таков исходный тезис христианской философии, разделяемый всеми христианами, независимо от их принадлежности к тому или иному направлению, в том числе христианскими мыслителями западноевропейского средневековья.

Проблемы веры и разума Лев Шестов сравнивает с проблемами взаимоотношения «Афин и Иерусалима». Словосочетания «религиозная философия», «Афины и Иерусалим» раздражают своей внутренней противоречивостью современную мысль. Не правильное ли поставить дилемму: Афины либо Иерусалим, религия либо философия? Если мы захотим обратиться к суду истории, ответ будет определенный: история скажет нам, что в течение многих веков лучшие представители человеческого духа гнали от себя все попытки противопоставления Афин Иерусалиму, всегда страстно поддерживали «и» и упорно погашали «или». Иерусалим с Афинами, религия с разумной философией мирно сосуществовали, и в этом мире люди видели залог своих заветных, осуществленных и неосуществленных мечтаний [1, с.89]. Все с той же темой о необходимой принуждающей истине связано и противопоставление Иерусалима и Афин, противопоставление Авраама и Иова (веры) – Сократу и Аристотелю (разуму). Когда разум, открытый греческой философией, пытались соединить с откровением, то часто происходило отступничество от веры. Бог Авраама, Исаака и Иакова подменялся Богом

богословов и философов. Филон, как считает Л.Шестов, был в этом смысле первым предателем. В философии Бог был подчинен разуму, необходимым, общеобязательным истинам. Однако освобождение человека не может прийти от него самого, а только от Бога. Бог – освободитель. Освобождает не разум, не мораль, не человеческая активность, а вера. Вера означает чудо для необходимых истин разума. Об этом говорит уже апостол Павел. Вера утверждает конфликт, парадокс, как любил говорить Кьеркегор [1, с. 94]. Л.Шестов поставил вопрос: «Признавал ли хоть один философ Бога?» И ответил на него следующим образом: кроме Платона, который признавал Бога лишь наполовину, все остальные искали только мудрости. [3, с.61].

Состояние кризиса научает человека спрашивать, т. е. направляет его мысль к Богу. Очевидно, что «логика» религиозного человека совсем иная, чем логика ученого. Псалмопевец говорит: *de profundis ad te, Domine, clamavi* (Из глубины до Тебя, Господи, воззвах). Какая связь между *de profundis* и *Dominus*? Если предложить такой вопрос ученому, он не поймет его, скажет, что тут нет и не может быть какой бы то ни было связи, как нет связи между воем ночного ветра в трубе и движением пера по бумаге. Связь между *de profundis* и *Dominus*, безусловно, случайна: разум, который знает основные причины, устанавливает это без всякого колебания. И природа, конечно, заодно с разумом. Для нее и *Dominus*, и *clamare*, и *de profundis* - три понятия, внутренне между собой ничем не связанные. В пояснение слов Аристотеля Л.Шестов приводит Гегеля, который, по-видимому, в большей степени, чем сам Аристотель, проникся духом философии Стагирита: «Движение солнечной системы происходит по неизменным законам: и законы эти суть ее разум».

Таким образом, с точки зрения Л. Шестова, разум без веры пуст, поэтому «познавая мир, мы познаём Бога». И есть лишь два выхода в этой ситуации: мыслитель, посредством своего рассуждения, познания мира, приходит к Богу; или смысла в познании нет.

Литература.

1. Ахутин, А.В. Тяжба о бытии. / В.А. Ахутин - М. : Русское феноменологическое общество, 1997. - С. 341 с.
2. Ахутин, А.В. Одинокий мыслитель / В.А. Ахутин - М. : Русское феноменологическое общество, 1993. - С. 143 с.
3. Шестов, Л. Власть ключей / Л. Шестов. – Томск : Водолей, 1996. – 616 с.

РАЗДЕЛ 2. ДУХОВНЫЕ ЦЕННОСТИ И РЕЛИГИОЗНОЕ СОЗНАНИЕ: БОГОСЛОВСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

А.В. Блашко

студент ГУО «Институт теологии имени святых Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета

ПУТИ ПОЗНАНИЯ ЧЕЛОВЕКА ЧЕРЕЗ СОРАБОТНИЧЕСТВО НАУКИ И РЕЛИГИИ

На протяжении долгого периода времени существует определенная конфронтация между религиозным и научным знанием. Каждое из них по отдельности дает человеку определенную систему знаний человека о себе, об окружающем мире, об отношении между людьми и природой. Данная совокупность знаний и называется мировоззрением. Важность мировоззрения переоценить не возможно. С одной стороны под воздействием сформировавшегося мировоззрения изменяется отношение человека к окружающему миру, людям и предметам. Но наиболее важным является изменение отношения человека к самому себе, к способу своего бытия и его причинам. В науке, философии, религии существуют такие общие понятия как бытие, мышление, материя. Однако существует в каждой из этих областей различное отношение к этим понятиям. Отношению к материи и бытию как первичному является одним из главных признаков материалистического мировоззрения. Провозглашение первичным не материального, духовного, является указанием на религиозное сознание и мировоззрение. Философия, как считает П. Копнин, по своему предмету и целям отличается от науки и составляет

особую форму человеческого сознания, не сводимую ни к какой другой. Философия как форма сознания создает мировоззрение, необходимое человечеству для всей его практической и теоретической деятельности. Ближе всего по общественной функции к философии стоит религия, которая тоже возникла как определенная форма мировоззрения. Поэтому наука одна не может ее заменить. Мировоззрение не покрывается ни какой-то одной наукой, ни их совокупностью. Человек как творение Божье наделено по своей природе многочисленными дарами своего Создателя. В тоже время не все что дано человеку, человек может понять и осмыслить. Одним из таких вопросов является вопрос познания человеческого существа. Казалось бы, что в этом может быть сложного? Можно с уверенностью предположить, что большинство людей в своей жизни хоть на миг задумывались о том, для чего они живут, каков смысл их жизни? Каждый может задать вопрос: кто такой я и окружающие меня люди? Человек является неотъемлемым элементом во всех типах и проявлениях своей деятельности. В науке на протяжении столетий ученые пытаются ответить на вопросы связанные с происхождением человека и Вселенной, доказать или опровергнуть светские и религиозные положения. Но возникает вопрос: для чего это все? Фома Аквинский отвечает на этот вопрос так: «все познающие существа познают Бога во всякой вещи, которую познают» [4].

Проблема соотношения веры и разума остро была поднята еще в период средневековья. В европейской философии имелся нерешенный вопрос о наилучших способах защиты христианского мировоззрения. В итоге были выдвинуты два противоположных подхода для решения возникшей проблемы: религиозный интеллектуализм и антиинтеллектуализм. Данные подходы рознились по преследуемым целям. Религиозный

интеллектуализм представлял собой необходимость принятия религиозного учения человеком не только на основе авторитета проповедующей его Церкви, но и разумное осмысление этого учения. Приверженцы интеллектуализма рассматривали возможным участие разума и познавательных способностей в его религиозной жизни. Обратным религиозному интеллектуализму является религиозный антиинтеллектуализм. Сторонники этого подхода утверждают, что рассудочный подход к религии, содержащий в себе момент принудительности и обязательности для Бога, исключает в нем творческое начало, свободу, произвол, всемогущество. Фомой Аквинским был разработан его вариант учения о соотношении и гармонии разума и веры. Мнение Фомы Аквинского было таким: вера не должна противоречить разуму. В то же время существуют принципиальные положения вероучения, которые могут быть рационально обоснованы. Можно выделить в жизни сознания человека такие виды человеческой активности как познание и общение. В процессе изучения и познания окружающего нас материального мира, в сознании человека формируется образ отражения материальной действительности. Стоит отметить, что сознание человека отличается от процесса познания. Это выражается в следующем: если человек занимается познанием неживого объекта, а именно смотрит на предмет с разных ракурсов, проявляет различные эмоции по отношению к объекту, то сам предмет ни каким образом не изменится. Однако может измениться отражение нашего сознания по отношению к этому предмету. Можно проследить вполне явную разницу по отношению к человеку (и даже некоторым животным), если принять его за объект. Человеку свойственно изменять своё поведение в зависимости от того, кто и как на него смотрит, какие эмоции выражает. Исходя из этого,

приходим к выводу, что человек может менять свой способ познания себя и окружающего мира, в зависимости от воздействия на себя познавательной деятельности иных индивидов.

В современной философской антропологии существуют два пути исследования человека: естественнонаучный – исследовательская позиция предполагает уверенность в том, что человек способен познать сам себя, опираясь на наблюдение, эксперимент и опыт. Человек рассматривается как конечная вещь, предмет с устойчивой структурой. Данный подход распространился в среде естественных наук. Философия пользуется данным подходом, однако учитывает его недостаточность для решения собственных задач; гуманитарный подход предполагает, что «человек – это тайна». Этот подход появился в XIX в. как новое осмысление человека и возможностей его изучения. В XX веке он становится ведущим мотивом экзистенциализма. Можно привести пример испанского философа Хосе Ортега-и-Гассет (1883 – 1955), который рассматривал человека как необычный предмет для познания, имеющий множество отличий от иных природных тел. Человеку характерна индивидуальность, многоликость и изменчивость. Главное отличие человека заключается в том, что его невозможно изучать обычными средствами (объяснение, классификация, причинно-следственные связи), которыми исследуются другие явления природы.

Долгое время познание души человека было задачей богословия и аскетических подвигов Святых Отцов Православной Церкви. Нравственное богословие и святоотеческая литература хранят истинные и бесценные знания по психологии человека. Психология как наука о душе появилась на свет в истории человечества как отрасль философского знания. Начиная с XVII века,

психология стала развиваться как самостоятельная научная область, в рамках которой разрабатывались различные психологические теории и накапливались опытные знания о душе независимо от религиозного учения. Таким образом, сформировались различные представления о природе человека и его душе. Человек в религиозной и научной картине мира представляется различным существом. В научной картине мира он представлен как биологическое и социально-историческое существо. В религиозной – как существо духовное. «Отрицание духовного божественного начала в человеке приводит к неадекватному пониманию его жизни и поведения. Отрицая возможность духовного бытия человека, высшей сферой его развития признается социально-историческое бытие, а то, что связано с вневременными вечными духовными ценностями его личности вовсе исчезает. Вместе с ними исчезает душа как явление, как феномен внутренней жизни человека и как объект научного рассмотрения» [2, с. 27] «Будущий историк нашей современной духовной культуры, – пишет С.Л. Франк в преддверии октябрьской революции, – вероятно с удивлением отметит как один из характернейших ее признаков отсутствие в ней какого-либо определенного и признанного учения о существовании человеческой души и о месте духовной жизни человека в общей системе сущего» [3, с.42].

Иногда представляют науку и религию как совершенно различные сферы человеческой жизни. Это связано с тем, что они ставят перед собой разные цели, задачи, методы. Христианская религия говорит о двух составляющих природы человека, о нераздельной общности духовной и физической природы. Только гармоничное взаимодействие этих природ обеспечивает нормально протекание человеческой жизни. Религия рассматривает науку как

одно из средств познания человеком само себя и Бога. Вместе с тем, нужно пользоваться этим инструментом очень осторожно. Можно сравнить это взаимодействие с весами, где чаши весов должны находиться в строгом равновесии. Равновесие достигается в том случае, если нормы и принципы Евангелия являются фундаментом воспитания человека, занимающегося наукой, и, если человек занимаясь познанием мира, никогда не будет употреблять открытое знание во имя зла. Когда Бог рассматривается как верховный Принцип бытия и высший критерий истинности. Святой Каллист Катафигиот утверждал: «Ум должен соблюдать меру познания, чтобы не погибнуть».

На наш взгляд, наука не может и не должна доказывать или опровергать существование Бога, души и другие понятия религиозной жизни. Это связано с тем, что невозможно сопоставить религию и науку так же, как и нельзя сопоставить грамм и минуту. Наука изучает одну сторону, а религия занимается иной стороной человеческой жизни и окружающего нас мира. Но это не значит, что невозможны контакты между ними. Есть определенные грани, где наука и религия могут соприкоснуться, пересекаться, взаимодействовать. Глубокое изучение мира позволяет прийти к пониманию того, что существует Высший Разум – Бог, который творчески и гармонично все устроил своим Промыслом. Факт наличия огромного числа крупнейших ученых, верующих в Бога, является самым убедительным свидетельством того, что наука не опровергает бытия Бога, а для многих ученых явилась утверждением веры.

Достаточно привести имена лишь некоторых всемирно известных верующих ученых: Н. Коперник (†1543), совершивший переворот в астрономии; И. Кеплер (†1630), обосновавший гелиоцентрическую систему; Б. Паскаль

(†1662) – физик, математик, религиозный мыслитель, основоположник классической гидростатики; И. Ньютон (†1727) – физик, математик, астроном; М. Ломоносов (†1765) – ученый-энциклопедист; Л. Гальвани (†1798) – физиолог, один из основоположников учения об электрическом токе; А. Ампер (†1856) – основоположник электродинамики; А. Вольта (†1872) – также один из основателей учения об электричестве; Г. Мендель (†1884) – августинский монах, основоположник генетики; Ж. Дюма (†1884) – основоположник органической химии; С. Ковалевская (†1891) – математик; Л. Пастер (†1895) – отец современной микробиологии и иммунологии; А. Попов (†1906) – изобретатель радио; Д. Менделеев (†1907) – создатель периодической системы химических элементов; И. Павлов (†1936) – отец физиологии; Э. Шрёдингер (†1955) – один из создателей квантовой механики; Б. Филатов (†1956) – офтальмолог; Л. Бройль (†1987) – один из создателей квантовой механики; Ч. Таунс (†1988) – один из создателей квантовой электроники; и многие, многие другие. Все эти имена красноречиво свидетельствует о лживости самой идеи борьбы религии с наукой.

М. Ломоносов в свое время писал: «Создатель дал роду человеческому две книги. Первая – видимый мир... Вторая книга – Священное Писание... Обе обще удостоверяют нас не только в бытии Божиим, но и в несказанных нам Его благодеяниях. Грех всевать между ними плевелы и раздоры». Наука и религия «в распрю прийти не могут... разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду восклепет» [1]. Наука и религия могут и должны сотрудничать. Это доказано временем и историей. Доказательством тому является совместная работа над реализацией Программы

сотрудничества между Национальной академией Беларуси и Белорусской Православной Церковью.

Литература.

1. Ломоносов М. Явление Венеры на Солнце, наблюденное в Санкт-Петербургской императорской академии, мая 26 дня 1761 года. – Режим доступа: URL: <http://feb-web.ru/feb/lomonos/texts/lo0/lo4/lo4-361-.htm>. –

Дата доступа: 29.03.2014.

2. Трофимова, И.А. Педагогика и психология: Психология индивидуальности / И.А Трофимова. – СПб.: Изд-во СПбГПУ, 2003.

3. Франк С.Л. Душа человека / С.Л. Франк. – СПб.: Наука, 1995.

4. Saint Thomas Aquinas. Summa theological, Pars 1, qu. 1, art.6.

М.Н. Ковалев

РОЛЬ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНЫХ НАУК В СОВРЕМЕННОМ ГУМАНИТАРНОМ ОБРАЗОВАНИИ

Несмотря на растущий в обществе секуляризм, наблюдается так же и растущий интерес у определённого контингента общества, в особенности у молодёжи, к религиозным учениям, причём не только на фоне поднятия общего уровня эрудированности, а так же и в рамках образования.

В последнее десятилетие религия всё больше выходит в СМИ и социум: общие аудиенции папа Франциска можно смотреть на youtube в режиме онлайн [7], Радханатх Свами выступает в парламенте Великобритании [14], Далай Лама пишет в твиттере [16], трансляции важнейших культовых служб, например Песах, Пасхи, Курбан Байрама, можно увидеть по кабельному телевидению. На каналах культуры появляются тематические программы (Символ веры), издаются газеты (Царква) [13], радиопередачи (Слово к верующим). Всего этого не было бы, если бы не интерес общества.

Религиозное гуманитарное образование – играет важную роль в жизни общества. Если не брать в пример духовные семинарии, папские институты, духовные школы при монастырях, доступ куда разрешён преимущественно только для клира, на примере Республики Беларусь я могу выделить несколько учреждений, которые занимаются изучением религии и религиозного образования: 1. Институт теологии БГУ (До 2004 факультет теологии ЕГУ) [5] 2. Минский катехизический колледж 3. Предмет «Религиоведение» на факультетах философии и социальных наук, а так же «Сравнительное религиоведение» на исторических факультетах 4. В рамках

курса «Общей теории права» и «Истории государства и права» на юридических и факультетах рассматриваются теократические государства и их концепция, каноническое право [4] 4. Курсы катехизации при приходах 5. Две еврейские среднеобразовательные школы в Минске и одна в Могилёве. 6. Селезианский центр св. Боско

Если брать в пример рост интереса к религиозному образованию в СНГ и странах постсоветского пространства, то в Санкт-Петербургском государственном университете планируется открытие факультета теологии [10], в Вильнюсском государственном университете существует центр религиоведения, в Польше действует университет имени кардинала Стефана Вышинского [17] 2. Во многих университетах и институтах мира, в том числе, таких как Гарвард, Оксфорд, занимаются изучением религии, создаются факультеты теологии, которые выпускают как священников, так и мирян с богословским образованием. Известный всем митрополит Иларион (Алфеев) так же обучался в Оксфорде и в Кембридже [3] 3. В мире действует большое количество католических университетов, в таких городах как Варшава, Лиль, Париж, Милан [15], которые готовят специалистов не только в области религиоведения, но, так же в области права, психологии, политологии, экономики, сельского хозяйства, иностранных языков. Многие известные богословы так же заканчивали Папские университеты и институты. Подобные учебные заведения заканчивают так же православные деятели.

Можно так же выделить инициативы, как например встреча религиозных деятелей (монахов, священников, нунциев) с мирянами. В католицизме существуют монашеские ордена доминиканцев, селезианцев, иезуитов, целью которых являются образование населения. Если углубиться в историю, то на территории Великого

княжества Литовского основную массу образованного населения выпускали школы при церковных приходах, высшее образования, помимо остальных университетов получали в Полоцком иезуитском коллегиуме (1580), который позже был преобразован императором Александром I (1812). Даже на территории нынешней РФ, первым высшим учебным заведением была славяно-греко-латинская академия (1687), которая позже стала Московской духовной академией (1814) [6].

Даже не углубляясь в корень вопроса, мы видим, что религия и связанные с ней науки и понятия достаточно глубоко связаны с преподаванием гуманитарных наук в целом, начиная от курса истории и влияния церкви в течение исторического процесса развития общества, и заканчивая современными политическими системами государств как теократических, так и светских (клерикальных и секулярных) [2].

Однако, в чём же важность преподавания религиозных наук в целом? Первым делом, это подготовка высококвалифицированных специалистов в области богословия и религиоведения, которые активно работают в райисполкомах, отделах милиции по миграции населения, СМИ, что очень важно для стран с многонациональным и многокультурным укладом, с целью предупреждения правонарушений и исключения межкультурных конфликтов. Во-вторых, это культурное обогащение населения. В современном обществе уже считается нормальным, что буквально в одном доме живут христиане и мусульмане, буддисты и кришнаиты, а ведь в каждой конфессии есть свои ответвления, например католики и православные, лютеране и кальвинисты, сунниты и шииты...И во всём этом любой современный человек должен хотя бы немного разбираться, чтобы банально не оскорбить чувств верующих. В-третьих, это подготовка

профессиональных педагогических кадров, которые смогут системно донести знания до людей. В-четвёртых, ни для кого не является секретом, что наблюдается активный рост сект (Свидетели Иеговы, Церковь Сайентологии), в том числе и деструктивных (Белое братство, Аум Синрикэ) [8], и так также нужны специалисты, которая способны дать адекватная оценку деятельности той или иной религиозной общины. Ну и самое, на мой взгляд, важное, это религиозное самоопределение человека. Большинство опрошенных мной людей называют себя верующими, если брать мировую статистику, то около 65% людей приписывают себя к какой-либо конфессии. Но разве достаточно знать символ веры и ходить в церковь на Пасху или на Шабат в синагогу? Каждый уважающий себя человек, который считает себя принадлежащим к какой-либо конфессии, должен знать основные положения своих священных книг (Библия, Тора, Веды, Коран...), знать и понимать, что есть грех, для чего нужны и что означают те или иные обряды (Конфирмация, Барница), и главное – достойно представить свою религию человеку, принадлежащему к другому религиозному миру.

Цель моей работы – всестороннее изучение вопроса преподавание религии в учреждениях образования Беларуси, но не только на письменных источниках и статьях в СМИ – а на личном общении и опросе учеников, студентов, слушателей данных курсов, мнение непосредственно преподавателей данных дисциплин, людей как светских, так и духовных. А так же подвести главный итог: нужно ли подобное образование вообще, насколько востребованы специалисты в области религиоведения в современном мире, также особенности преподавания данных дисциплин, а так же проблемы реализации религиозного образования на законодательном уровне.

Литература.

1. Алексеев, С.С. Общая теория права / С.С. Алексеев. – М. : Юрид. лит. 1981. – Т. I. – 361 с.
2. Аринин, Е.И. Психология религии: Учеб.пособие для студентов специальности «Религиоведение» / Е.И. Аринин, И.Д. Нефедова. – Владимир : Ред.-издат. комплекс ВлГУ, 2005. – 108 с.
3. Биография митрополита Илариона [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://hilarion.ru/about>. – Дата доступа: 28.04.2014
4. Дробязко, С.Г. Общая теория права. Учебное пособие / С.Г. Дробязко, В.С. Козлов. – Минск : Амалфея, 2010 – 484 с.
5. Институт теологии БГУ [Электронный ресурс]. - Режим доступа:<http://inst.bsu.by>. – Дата доступа: 26.04.2014
6. История Московской духовной академии [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://www.mpda.ru/info>. – Дата доступа: 28.04.2014
7. Канал общих аудиенций Папы [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <https://www.youtube.com/watch?v=DHPU2WiHk3E>. – Дата доступа: 27.04.2014
8. Макарова, Н. Тайные общества и секты / Н. Макарова. – Москва: Литература, 1997 - 624 с.
9. Миронов, А.В. Основы религиоведения: Рабочая книга преподавателя и студента / А.В. Миронов. - М.: НОУ, 1998. - 328 с.
10. Открытие факультета теологии СПбГУ [Электронный ресурс]. - Режим доступа: <http://spbu.ru/6264>. – Дата доступа: 26.04.2014
11. Понкин, И.В. Современное светское государство: конституционно-правовое исследование / И.В.Понкин. –

М.: Институт государственно-конфессиональных отношений и права, 2005. – 412 с.

12. Понкин, И.В. Правовые основы светскости государства и образования / И.В. Понкин. – М. : Про-Пресс, 2003. – 416 с.

13. Сайт газеты “Царква” [Электронный ресурс]. – Режим доступа:<http://carkva-gazeta.by>. – Дата доступа: 28.04.2014

14. Свами в парламенте Великобритании [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.youtube.com/watch?v=7TA2jYTDt5M>– Дата доступа: 29.04.2014

15. Список католических университетов мире [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/256665.html>– Дата доступа : 27.04.2014

16. Твиттер Далай Ламы [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://twitter.com/DalaiLama>. – Дата доступа: 27.04.2014

17. Университет Стефана Вышинского [Электронный ресурс]. – Режим доступа.: <http://www.uksw.edu.pl>. – Дата доступа: 26.04.2014

В.Д. Михайлов

*магистрант ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

МОРАЛЬНО-РЕЛИГИОЗНЫЙ АСПЕКТ ПОНИМАНИЯ СВОБОДЫ В БЕЛОРУССКОЙ ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проблема свободы является фундаментальной темой философии, теологии и богословия. С ней связаны вопросы выбора и ответственности человека, морали, человеческих возможностей и системы ценностей человека. Сущность свободы в определённые эпохи и в разных обществах понималась по-разному, и на основе философской интерпретации идеи свободы строились морально-религиозные, политико-юридические, культурно-этические представления народов.

Белорусская культура и философская мысль, в сравнении с западноевропейской, всегда отличалась особым пониманием свободы и воли, человека и общества, закона и права, власти и государства, и создала собственную аксиологическую парадигму служения «общему благу». Наиболее полно эти идеи проявились в Эпоху Возрождения (XVI-XVII вв.) в трудах белорусских гуманистов Франциска Скорины, Андрея Волана, Сымона Будного, Льва Сапеги, Николая Гусовского, Михалона Литвина, Мелетия Смотрицкого и других. Названные мыслители рассматривали свободу и волю как наивысшие ценности для каждого человека. Андрей Волан стремление человека к свободе признавал врождённым свойством природы человека. Он писал: «З усіх рэчаў людскіх найпякнейшая ёсць вольнасць. Няволя ж – горшая нават за смерць» [6, 60]. Он доказывает значимость свободы многочисленными примерами из истории, когда «много

людей желало принять смерть, чем жизнь свою проводить в неволе» [6, 60]. Он утверждает, что «прагаволі пануе ва ўсёй жывой прыродзе» [6, 60] и ссылается на Овидия, который одним из первых заметил, что птицы, имея хороший корм в клетке, всё равно постоянно рвутся в лес, на волю [6, 60]. Андрей Волан уверен, что «все люди рождены вольными существами и вольны поступать так, как им подсказывает совесть» [6, 60]. Он отмечал, что «что людской натуре наиболее приличествует свобода, в соответствии с которой никто не рождается невольником» [8, 75]. Свободу он возвышал над любым богатством, говоря что «свобода в бедности возвышается над всяческой роскошью богатства...» [8, 75]. Свобода в понимании Андрея Волана есть благо не только для отдельной личности, но и для общества и государства в целом. Ссылаясь на исторические примеры афинян и римлян, он пишет, что в те времена, когда эти народы добивались для себя свободы, они имели наибольшие успехи в военном деле, в науках и ремёслах. Объясняя эти успехи в Афинах, он писал: «И никогда бы философская наука так сильно у них не расцвела, и никогда бы праведных прав школа у них не была бы открыта, если бы свобода... столицу свою там не основала» [8, 76].

Философы белорусского Возрождения однозначно осуждали рабство и советовали защищать свою волю ценой собственной жизни. Лев Сапега, известный созданием демократических законов, учил, что «во все века мудрые люди отмечали, что в каждом государстве для достойных граждан наиболее дорогой вещью является свобода. Порядочному человеку следует брезговать рабством... Именно поэтому пристойные люди не жалеют имущества и даже жизни, чтобы ... не потерять своей свободы, не допустить чужого господства над собственной волей и мыслями» [5, 216]. Философы учили, что человек

от природы свободный, самовластный и рождается для жизни в соответствии с общими законами природы. Апеллируя к истории творения мира и словам Библии о богоподобии человека, Симон Будный писал, что «человек был создан бессмертным, разумен, свят и праведен, к тому и самовластен. Таков мовлю был наш Отец и мы таковы же быти имели» [2]. А Николай Гусовский в своей «поэме» спрашивал: «Наша айчына – краіна загадкаў і дзіваў! Можа так Бог загадаў, каб усё было вольна, мо з чараўнічае моцы расьце ўсё, каб зьгінуць?» [1, 354]. Свобода понималась ими не как свобода «от», а как свобода «для» чего-то. Святой Афанасий Брестский нарушение свободы человека, состояние «аблаянага, апляванага, асмеянага і абвінавачанага» человека считает хуже физических издевательств [9, 470]. Мелетий Смотрицкий считает, что свобода предначертана человеку от его рождения Богом и что человек имеет право на выбор своей свободы [см. 5, 154].

Мыслители белорусского Возрождения свободу воли понимали не только в государственно-правовом аспекте, но и в морально-религиозном: как свободу души от греха, от страстей и от «привязанной ко всему земному» телесности. Франциск Скорина писал: «Калі вызваляемся ад грахоў, дык працуем на карысьць свабоды і праўды. Калі ж свабодныя ад праўды, дык працуем дзеля памнажэння грахоў» [7, 79].

Антропологические философские представления большинства гуманистов основаны на идее того, что человек грешен телом и спастись, вырваться из животного мира можно только душой. «Паводле цела мы – сыны Адама, а паводле духу – сыны Хрыста» [7, 111] – замечает Франциск Скорина, и дополняет: «мы не зможам на гэтым свеце мець спакою, калі не пазбавімся плоцкіх жаданняў. Празмернае захапленне гэтым светам адводзіць нас ад

Божай міласці» [9, 149]. Лев Сапега говорит о грехе как о «внутреннем неприятеле»: «Человек не должен допускать господства над собой и внутреннего неприятеля» [5, 216]. Сымон Будный говорит, что человек состоит из двух частей – тела, впавшего в грех, и свободной души. Он признавал человеческую личность свободной и неприкосновенной. Свобода даёт человеку возможность самоутвердиться и делает его великим. Он не признаёт божественную предопределённость и допускает наличие свободной воли [см. 5, 101]. Сымон Будный говорит, что в результате грехопадения люди потеряли все подаренные Богом добродетели, богоподобие, самовластие души и знания про Бога. «Иже заповедь Божію розрушили и от онога древа заповеданного укусили, зачимонь образ Божій утратили: се ест всяких добродетелей Божійх сутлішені и мимо тое и самовластна позбыли. Ведомость теже о Бозе малая вельми в них осталася» [2]. С этого момента человек лишился «образа и падобіа Божіего» [2] и превратился в «скота несмышленного» [2]. Но люди не лишились воли, однако их добрая воля, которую им сначала дал Бог, сменилась на злую волю. О сущности человеческой воли Сымон Будный говорит следующее: «Бо и в нас ест воля, але не Божіа воля. А поневежь мы самі для скажоного прироченья злій, ино и воля наша мусить быти злая, и Божіей противная» [2].

Дискуссии в философии вызывал вопрос о самовластии души и о человеческой воле. Признавая идею о том, что маленькие дети от рождения уже грешные, т.к. на них переходит грех прародителей Адама и Евы, белорусские мыслители делали свои оговорки и дополнения. Сымон Будный писал: «Праўда – ижь дети своих грехов не маюць, але природный грех маюць... Естли бы родители наши, се ест Адам и Ева пребыли вь оным образе Божіем, на который сьздани были, тобы и дети их родилися по томужь

образу, але ижь онога образа за грех свои лишени, того для и дети их не могут, разве грешным родитися» [2]. Сильвестр Косов писал, что «першародны грэх – гэта страта колішняй нявіннасці, і... схільнасць да ліхога засталася у нас і паслятаго» [6, 183].

Большое внимание белорусские мыслители уделяли исторической концепции провиденциализма, т.к. часто возникал вопрос – выбирает ли человек сам свою судьбу, в зависимости от собственной склонности к добру или злу, или человек лишь осуществляет предначертанный Богом замысел, т.е. нет никакого свободного выбора. Несмотря на её распространённость в богословии и философии, белорусские гуманисты стояли на защите позиции свободы воли. Сильвестр Косов писал: «ўсёмагутны Бог, стваральнік першага чалавека, і цяпер дае яго нашчадкам усе магчымасці выратавацца. Калі ж нехта абірае іншы шлях, дык гэта не Божы промысел, а вынік выбару вольнай волі кожнага канкрэтнага чалавека» [6, 183-184]. Лаврентий Зизаний замечал, что «самовластием человек обращается к добродетелям, якоже и злобам. Им почтен бысть исперва Адам от бога» [3, 142]. Из этого условно вытекает, что судьба в первую очередь зависит от самого человека, что человек сам является «кузнецом своего счастья». Философы доказывали, что человеку от природы даётся свободная воля, и он сам выбирает свой жизненный путь. Но если человек привязан к земным вещам, значит, он уже несвободен. Сымон Будный по этому поводу пишет: «Ибо кто на кого имеет надежду, тот и есть его Бог. Например, если кто полагается на богатства, то значит, их себе на место Бога поставил» [5, 176]. Кирилл Транквиллион-Ставровецкий отмечает, что ничего кроме Бога не может ограничивать человеческую власть над миром и свободу: «Для человека всё создано... И поставил Бог человека царём и властителем» [5, 361]. Он

перечисляет дары Бога человеку: это самовластие души, способность человека свободно выбирать добро или зло, и земное тело, созданное как оболочка вечной и бессмертной души [см. 5, 362-364].

Наиболее системно сущность неволи рассмотрел Андрей Волан. Он называл неволю продуктом порчи человеческой природы, отклонением от естественного свободного состояния человека. Главной причиной этого он считал дурные человеческие страсти, бедность: «Лакомство и жажда господства – плоды испорченной природы – войны между людьми породили, за которыми злая неволя, как тень за телом своим ходила. Хотя и кроме войны, несчастная бедность к этому состоянию некоторых привела... или недостойный и злостный какой-либо поступок» [8, 77]. Андрей Волан считает, что люди попадают в неволю от тех, кто одержим страстью властвования: «ибо надутый зверем, надменный, ...жестокости полный, а особенно когда узду стыда и скромности отпустит, так быстро и нагло господствовать желает, что нигде в другом месте счастья своего не предполагает, только в обременении и подневоливании многих людей» [8, 77]. Он также замечает, что злоупотребление свободой может вести к неволе: «как неумеренное использование всяких вещей обращается в проступок, так и те, которые злоупотребляют свободой, не могут уже гордиться свободой как порядочным делом, а своевольными должны быть названы. Потому что свобода есть тогда, когда никому вреда не причиняет... И если бы было такое государство, где бы каждому было вольно делать, что захочет... самых только могущественных людей распущенность бы укрепились... И только бедным и убогим неволю принесла» [8, 77].

В трактовке свободы гуманисты ограничивали свободу человека интересами «общего блага» и идеей социального

служения. С нравственно-христианских позиций они говорили, что свобода утверждается в государстве, где человек действует в соответствии с разумом, моралью, законом и правом. Лев Сапега полагает, что «люди часто следуют не разуму... В них побеждают телесные страсти и вожделения, жажда богатств. Поэтому Господь Бог с помощью светского права ограничивает и сдерживает греховные устремления многих распущенных и безудержных людей... С другой стороны, право предусматривает, чтобы достойные граждане получали соответствующую компенсацию. В этом состоит цель и миссия всех законов, существующих в мире. На этом все государства и королевства стоят, сохраняют свою целостность» [5, 215]. Лев Сапега отмечает, что «наша свобода, которую мы возносим среди других христианских народов, состоит в том, что мы имеем государя, который правит, не нарушая наших прав. Мы свободно живем в доброй славе, самостоятельно распоряжаемся личной жизнью и собственным имуществом» [5, 217]. Также и Франциск Скорина говорит, что «вчинены суть права, или закон, для людей злых, абы боячися казни, усмирили смелость свою и моци не имели иным ушкодити, и абы добрый межи злыми в поконжити могли» [7, 23]. Симон Будный, защищая законы, говорил, что «Бог дал закон... чтобы каждый знал, что есть грех, а что хорошее дело» [5, 176]. Затем он цитирует апостола Павла: «Я не иначе узнал грех, как посредством закона» [Рим. 7:7] и «ибо законом познаётся грех» [Рим. 3:20]. А защищая власть, говорит, что «от властей получаем безопасность и спокойствие» [5, 189]. Свободе способствует и мудрый правитель государства. Идеальной личностью большинство философов признавали князя Витовта: «Княжанне Вітаўта лічаць усе летапісцы росквітам...нашага краю, і называюць той век залатым», – говорит Николай

Гусовский[1, 363]. Все гуманисты говорили о том, что истинную свободу можно достичь только в знании, в образованности. Франциск Скорина говорит, что «много доброго чинить нам премудрость» [7, 19], что «без мудрасці і без добрых парадкаў– нельга людзям паспалітым жыць на зямлі!» [7, 19]. И цитирует царя Соломона: «Як свет пераўзыходзіць ноч, так мудры– невука. Мудры мае духоўныя вочы – свой розум, а неразумны – у цемры блукае» [7, 47]. И важное место занимала категория «согласия». Франциск Скорина пишет «о згоде, с нея же все доброе всякому собранию приходит, незгода бо инаибольшие царства разрушает» [7, 24]. «Каждый хрестиянин свое имия дарование, къпосполитого доброго размножению да уделаеть, наиболее, любовь ко всем да соблюдаеть» [7, 21] – призывает Франциск Скорина, что говорит о том, что каждый человек должен использовать полученный природой талант для умножения «общего блага».

Таким образом, специфика понимания свободы в белорусской гуманистической философской мысли заключается в неразрывной связи неограниченной духовно-моральной свободы человека с принципами добра, «общего блага», справедливости, закона и права. Белорусские гуманисты подчёркивали, что без свободы невозможно существование и развитие личности, но свобода не может означать индивидуализм и вседозволенность. Они объясняли это испорченностью человеческой природы, дуализмом свободной души и несовершенного тела. Наряду со словом «свобода» белорусские мыслители использовали понятие «воли» как свобододуши, для определения морально-религиозной стороны свободы. В этом заключается главное отличие понимания свободы от западноевропейской философии.

Літэратура.

1. Анталогія даўняй беларускай літаратуры: XI – першая палова XVIII стагоддзя / НАН Беларусі, Ін-т літ. імя Я.Купалы; Падрыхт. А.І. Богдан і інш. Навук. Рэд. В.А. Чамярыцкі. – Мн.: Бел. навука, 2003. – 1015 с.

2. Будны, Сымон. Катихісісь, то есть наука стародавняхрысціанская от СветогоПисма для простыхъ людей языка русского въ пытаниахъ и отказехъ събрана [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://library.by/portalus/modules/belarus/special/katahezis/index.html>. – Дата доступа: 15.11.2014.

3. Из истории философской и общественно-политической мысли Белоруссии: Избранные произведения XVI – начала XIX в. / Под ред. В.А. Сербента, В.М. Пузикова и П.Д. Пузикова. – Мн.: Изд. АН БССР, 1962. – 524 с.

4. Козел, А.А. Философская мысль Белоруссии: учеб.пособие / А.А. Козел. – Мн: Амалфея, 2004. – 352 с.

5. Памятники литературы Беларуси X-XVIII веков / сост., лит. Обработ. Текста, пер. На рус. Яз.: И.В. Саверченко. – Мн: Беларус. Энцыкл. імя П. Броўкі, 2013. – 464 с.

6. Саверчанка, І.В. Aurea mediocritas. Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраджэнне і ранняе барока / І.В. Саверчанка. – Мн: Тэхналогія, 1998. – 319 с.

7. Скарына, Ф. Выбраныя творы / Францыск Скарына; уклад., прадм., пер. на бел. мову І.В. Саверчанкі. – Мн.: Беларус. навука, 2008. – 110 с.

8. Сокол, С.Ф. Социологическая и политическая мысль Белоруссии во II половине XVI века. / С.Ф. Сокол. – Мн.: «Наука и техника», 1974. – 143 с.

9. Старажытная беларуская літаратура (XII–XVII стст.) / Уклад., прадм., камент. І.Саверчанкі. – Мн.: Кнігазбор, 2007. – 608 с.: іл.

С.С. Кулапина, А.О. Малиновская
ГУО «Белорусский государственный педагогический университет»

АНАЛИЗ ПОСТРОЕНИЙ ПЕРСПЕКТИВНЫХ ИЗОБРАЖЕНИЙ В ЕВАНГЕЛЬСКИХ СЮЖЕТАХ ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ

Перспектива – это наука о законах построения на плоской поверхности изображений предметов такими, какими их воспринимает глаз человека. Ведь наблюдаемые предметы воспринимаются нами чаще всего не такими, какие они есть в действительности. Мы весьма редко и кратковременно видим, например, очертания круга в виде правильной циркульной окружности. Мы, не задумываясь, оцениваем правильность формы стоящей на столе посуды.

Рассматривая поверхность письменного стола с различной высоты, мы заметим разницу в его кажущихся очертаниях. Прямые углы будут казаться нам искаженными: два – тупыми, и два – острыми. Мы также знаем, что одинаковые по размеру предметы, расположенные на различном расстоянии от зрителя, будут казаться тем меньше, чем дальше они от наблюдателя.

Метод изображения предметов на плоскости рисунка, соответствующего зрительному восприятию, называют перспективой. Знания перспективы помогают художнику создать реалистическое изображение предмета. Анализ построений перспективных изображений в картинах художников помогает зрителю понять замысел композиции и значение перспективы в изобразительной деятельности.

Перспектива, как и любая наука, имеет свою историю возникновения и развития. Наскальные рисунки в каменных пещерах свидетельствуют о том, что истоки

зарождения перспективы относятся к эпохе палеолита (25-20 тыс. лет до н. э.). Разницу в удаленности людей и животных древний художник передавал с уменьшением величины их фигур и толщины линий.

Постройки египетских храмов, дворцов, пирамид, а также величайших сооружений в Древних Греции и Риме свидетельствуют о том, что уже тогда специалисты занимались разработкой проектных чертежей. Живопись древних времен почти не сохранилась, но высокое развитие наук дает основания предположить, что перспектива в творчестве художников занимала важное место.

Большой вклад в развитие теории перспективы внесли художники эпохи Возрождения. Это период, который прославился великими мастерами изобразительного искусства: Леонардо да Винчи, Рафаэль, Микеланджело, Тициан, Альбрехт Дюрер. Содержанием произведений художников эпохи Возрождения, как и прежде, были религиозные темы, но в традиционные библейские и евангельские сюжеты художники внесли новое – изображение реальной и земной жизни человека.

Леонардо да Винчи в «Трактате о живописи» замечал: «Перспектива есть руль живописца». Это отразилось в его известной фреске «Тайная вечеря», которая находится на стене в трапезной монастыря Санта-Мария Делле Грацие в Милане. Средствами строгой геометрической перспективы художник достиг эффекта пространства и глубины. Обычно художники-монументалисты писали картины с расчетом на высоту человеческого роста. В этой работе нарушен данный принцип. Леонардо да Винчи высоко поднимает точку зрения, задает линию горизонта на середине картины, чтобы показать поверхность стола и выявить движение фигур и жесты рук действующих лиц.

Художник нарушает правила перспективы с учетом того, что зритель должен рассматривать фреску снизу.

Вопросами построения перспективных изображений занимался выдающийся художник эпохи Возрождения Микеланджело Буонаротти (1475–1564). Роспись потолка Сикстинской капеллы представляет собой известнейший цикл фресок Микеланджело и считается одним из признанных шедевров искусства Высокого Возрождения. Сложнейшую задачу, поставленную перед ним папой Юлием II, Микеланджело, называвший себя скульптором, а не живописцем, выполнил в рекордные сроки и практически один. Потолок Сикстины Микеланджело – вершина пространственного классического искусства. Мраморная статуя работы Микеланджело «Давид» – это пятиметровое изваяние, предназначенное для кругового обзора. Оно изображает обнаженного Давида, сосредоточенного на предстоящей схватке с Голиафом. В скульптуре Давида, чтобы голова не казалась при обозрении маленькой, Микеланджело искусственно увеличил размер головы и шеи. Отступления от правил перспективы могли позволять лишь художники, прекрасно знающие все особенности перспективных изображений. В настоящее время оригинал статуи находится в Академии изящных искусств во Флоренции.

Отмечая роль перспективы, которую придавали ей в своем творчестве художники эпохи Высокого Возрождения, необходимо назвать еще имя Рафаэля Санти (1483–1520). Парадные залы с росписями, которые выполнил Рафаэль в Ватиканском дворце, являются шедевром мирового изобразительного искусства. Если посмотреть работу Рафаэля «Афинская школа», то там можно увидеть явные отступления от правил перспективы. Картина построена с применением нескольких точек схода, помещенных на разных горизонтах. Такие

отступления наблюдаются у многих мастеров. Эти отступления оправданы композиционным решением сюжета картины. Ведь для того, чтобы нарушать правила перспективы, художнику необходимо прекрасно знать все законы и способы перспективных изображений, максимально приближенных к зрительному восприятию их в натуре.

С введением христианства строительство храмов, соборов, церквей было связано с их внутренним убранством и, особенно, с иконописной живописью. Главное, что было характерным для иконописной живописи – отсутствие постоянства в выборе точки зрения, а также использование особой системы изображения пространства – так называемой «обратной перспективы»: некоторые лица или предметы, изображенные на первом плане, по размерам могут быть значительно меньше тех, которые изображены за ними, чем подчеркивается их значимость; точка схода линий также может быть вывернута на передний план и вынесена за пределы изображения, как бы находясь внутри зрителя. В одном изображении события показывались с разных сторон, как с наружи, так и внутри. Наиболее ярко элементы «обратной перспективы» отражены в иконах. Например, икона Андрея Рублева «Троица» (в настоящий момент икона хранится в Третьяковской галерее), икона «Никола Зарайский с житием», которая написана неизвестным автором.

Как известно, система обратной перспективы состоит в том, что параллельные линии должны расходиться к горизонту, а исходят они из одной точки, находящейся непосредственно перед иконой, там, где находится зритель. Другими словами, все параллельные линии в иконе исходят из сердца предстоящего и молящегося. Таким образом, молящийся включается в пространство

иконы, а не созерцает ее со стороны, и иногда может даже находиться внутри изображения.

И когда художник на иконе пишет «неправильный» стол, он дает нам понять, что мы по воле этого художника перенесены в другое измерение, из которого и созерцаем наш прежний, такой привычный и понятный мир.

Обратная перспектива – не нечто архаическое, то, что является следствием низкого уровня художественного мастерства. Обратная перспектива преисполнена глубочайшего смысла. Она требует понимания, погружения в религиозное видение окружающего нас мира. Но человек верующий об этом не задумывается и воспринимает данный прием исключительно на подсознательном уровне. Христианство все построено на необъяснимом и таинственном, и обратная перспектива – один из его краеугольных камней.

В советских мультфильмах мы тоже можем обнаружить такой прием изображения реальности, как обратная перспектива.

Скажем, почти весь «Винни Пух» изображен в обратной перспективе. Дальнее ребро стола, за которым сидят герои, шире, чем ближнее к зрителю, параллели не сходятся к горизонту, а, наоборот, расходятся. Обратные геометрические пропорции видны и в обстановке домика Пуха.

Многое в обстановке квартиры Малыша из «Карлсона» имеет такие же «неправильные» пропорции. Например, обеденный стол, дальняя часть которого шире, чем ближняя. Почти как на иконе изображен письменный стол Малыша и его стул. В таких же странных пропорциях находятся столик перед домоуправительницей, телевизор и кухонная мебель (картинка 13).

Обратная перспектива – это как бы метод непосредственного изображения мира. Вот почему этим

приемом бессознательно пользуются все дети, не испорченные наставлениями о перспективе. Для детей всякая вещь живая и отражается в них непосредственно. С такой же непосредственностью одушевляются и персонажи из мультфильмов, подобно тому, как в видении взрослых оживают образа и лики с икон.

Известная картина русского художника Иванова «Явление Христа народу» (находится в Третьяковской галерее) поражает своими размерами и колоритом красок, сложностью композиции. На первом плане полотна располагается группа иудеев, которые пришли к водам священной реки, чтобы послушать проповедника Иоанна, очиститься от грехов и принять крещение от него. Центральной фигурой данной композиции является Иоанн Креститель. А вот Спаситель изображен вдаль. Но при этом художник не умаляет его значения в композиции в целом. Достигает этого мастер при помощи умышленного отступления от правил перспективы. Фигура Христа выделена из толпы и помещена отдельно от всех, в глубине картины. Художник нарушил правило перспективного масштаба высоты, увеличив фигуру Христа в сравнении с другими действующими персонажами. Этот художественный прием и огромное пустынное пространство, окружающее Спасителя, и придают особую торжественность и величие Его явлению.

Таким образом, правильное использование перспективных построений в рассмотренных нами произведениях художников, а также и явные отступления от правил перспективы – это необходимые средства выразительного, наиболее полного и глубокого раскрытия содержания художественных произведений изобразительного искусства.

Литература.

1. Макарова, М.Н. Перспектива / М.Н. Макарова. – Москва: Академический проект, 2006. – 480 с.
2. Макарова, М.Н. Перспектива / М.Н. Макарова. – Москва: Просвещение, – 1989.
3. Соловьев, С.А. Перспектива / С.А. Соловьев. – Москва: Просвещение, – 1981.
4. <http://q99.it/mtiyeuo>
5. <http://burrarum.livejournal.com/52354.html>.

И.М. Макаренко

*аспирант ГУО «Белорусский государственный
университет культуры и искусств»*

ОТ ПОСТМОДЕРНА К ПОСТ-ПОСТМОДЕРНУ: ОСМЫСЛЕНИЕ НОВЕЙШИХ ТЕНДЕНЦИЙ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ БЕЛАРУСИ

Человек XXI века, имея в своем распоряжении технические средства беспрецедентной степени совершенства и продолжая стремительно продвигаться по пути развития технического потенциала, очень мало внимания уделяет этическим вопросам. Однако горький опыт XX века с его двумя самыми страшными за всю историю человечества войнами показал, к какой чудовищной эскалации масштабов агрессии способно привести техническое развитие, не сбалансированное нравственной ответственностью. Существование этической системы предполагает наличие универсального смыслового пространства, в котором нравственные категории получают однозначное определение, в результате чего возможно оперирование бинарными противопоставлениями, такими как законное – противозаконное, правильное – неправильное, хорошее – плохое. Постмодернизм же, постулируя гносеологический пессимизм в качестве своей фундаментальной программы, делает методологически невозможным этическое регулирование, так как отрицает возможность любого притязания на истину, в том числе и в области морали. В связи с этим формируется пост-постмодернистский поворот в культуре, представленный, в частности, такими проектами, как коммуникативная программа К.-О. Апеля [7] и неоклассицизм М. Готдинера [8]. В рамках последних ставится задача преодолеть гносеологический пессимизм

постмодерна путем обоснования достоверности знания, что в результате приводит к реактуализации таких традиционных когнитивных ценностей, как гносеологический оптимизм, понятие истины, метод антитезы в мышлении.

Несколько по-иному обстоит дело в Беларуси. В белорусской культуре теоретические предпосылки постмодерна (в частности, отрицание достоверности знания) не нашли столь широкого распространения, как в западной культуре. Поэтому употребление таких понятий, как постмодернизм и пост-постмодернизм в их теоретическом аспекте применительно к Беларуси не будет корректным. Однако рассмотрение эмпирических процессов белорусской культуры позволяет проводить параллели с западноевропейским движением от постмодернизма к пост-постмодернизму. Так, постперестроечное состояние в Беларуси можно отождествить с семантической и аксиологической раздробленностью культуры постмодерна, и более широко – с постмодернистской чувствительностью. А построение основанной на традиционных ценностях государственной идеологии Беларуси, что выражает интенцию к построению единого нормативного поля, дает возможность проводить параллель с пост-постмодернизмом, строящим аксиологически целостное пространство.

Однако важно отметить, что реактуализация традиционных ценностей в Беларуси имеет свою содержательную специфику: это не когнитивные ценности, возрождаемые в форме культур-философских теорий, как в западноевропейской культуре, а нравственные приоритеты белорусского народа, возрождаемые в форме государственной идеологии. Это определяется тем, что в Западной Европе постмодернизм на теоретическом уровне подверг деконструкции базовые когнитивные ценности, то

есть тот методологический фундамент, без которого невозможно построить никакую идеологическую конструкцию. В Беларуси же в результате перестроечного процесса и распада СССР была деконструирована конкретная идеологическая система (социалистическая), что не затронуло методологического фундамента для построения идеологии как таковой. Поэтому для белорусской культуры основная задача заключалась не в формировании абстрактных ценностных оснований как возможности построения той или иной идеологии, а в выборе нового идеологического пути, что и актуализировало обращение к традиционному ценностному наследию белорусского народа.

Невозможно переоценить важность идеологической работы для осуществления эффективной жизнедеятельности общества и государства. Конституируемая на определенных аксиологических основаниях идеология выступает не только как система критериев для оценки настоящего, но и как идеальная проекция будущего. Так, анализируя идеологию в аспекте ее аксиологического потенциала, Е.М. Бабосов отмечает, что «огромная значимость ценностей как существенных элементов идеологической системы определяется тем, что они в концентрированном виде несут в себе не только опыт исторического прошлого, но и фиксируют желаемую перспективу будущего» [1, с. 193]. Это позволяет обществу видеть «социальную реальность лучше, четче, глубже, а также дальше, в более или менее отдаленной перспективе» и в конечном итоге повышает «организованность, активность и эффективность индивидуального и коллективного действия» [1, с. 193]. Поэтому, по мнению Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко, идеология должна содержать ответы на такие вопросы как «Куда движется весь мир? Где наше, белорусское, место в

общемировом развитии? Должны ли мы идти своим особым путем или следовать чьим-то примерам?» [6, с. 2]. Согласно точке зрения Главы государства, «ответ на эти вопросы составляет мировоззренческую, возможно, самую важную и трудную часть государственной идеологии» [6, с. 2]. Сходным образом рассматривает идеологию и И.В. Котляров [4, с. 175]. Он отмечает, что идеология «дает представление о направлении движения белорусского общества и государства, предполагает формирование общих принципов их существования, политики, разделяемой большинством граждан страны» [4, с. 175]. В сознании же «населения это может означать ответы на вопросы: кто мы? зачем мы? куда идем?» и, как подчеркивает И.В. Котляров, «только имея конкретные ответы на эти вопросы, можно спроектировать конкретный образ ближайшего и отдаленного будущего – не только желаемого, но и практически осуществимого» [4, с. 175]. На основании изложенного он приходит к заключению, что «идеология белорусского государства становится движущей силой национального общественного развития, выступает как инструмент политической мобилизации граждан страны» [4, с. 175].

Основной трудностью при построении идеологии является поиск ее аксиологических оснований. В условиях гносеологически пессимистичной постмодернистской культуры, разрушившей легитимность традиционной понятийной системы, а также в условиях постсоветской семантической анархии решение этой задачи становится невероятно сложным. Идеология, претендующая на то, чтобы стать идентификационной матрицей многомиллионной страны, должна опираться на ценности, абсолютность и легитимность которых не может быть поставлена под сомнение. А поскольку идеология обладает мощнейшим креативным потенциалом, – именно она

задает вектор и определяет магистральную траекторию движения страны, – постольку она должна представлять собой комплексный феномен, в котором переплетаются как необходимость адекватного отражения актуального момента существования общества, так и верное видение возможностей его дальнейшего развития. Осознание этих задач привело Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко к убеждению, что «идеологию государства надо выстраивать на своем, родном фундаменте»; основанием для подобного суждения выступает понимание очевидных культурных закономерностей, в силу которых «француз не захочет перенимать американский образ жизни, немец – российский и так далее» [6, с. 2]. В конечном итоге, как подчеркивает Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко, «каждая нация растет и развивается на своей родной идеологической почве» [6, с. 2]. Мнение Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко разделяется и другими идеологами страны. Так, И.В. Котляров считает необходимым «особо подчеркнуть», что в качестве методологической опоры для конституирования белорусской идеологии необходимо выбрать «исконно народные традиции и обычаи, язык и религию, национальное достоинство и духовность белорусского народа, историческую память отцов и дедов», «национальные ценности, мировоззрение и мышление народа (белорусского – прим. И.М.)» [4, с. 176]. А Е.М. Бабосов отмечает, что, несмотря на различные культурные трансформации «в нашем (белорусском – прим. И.М.) обществе существуют и не утрачивают своей непреходящей значимости традиционные ценности»; именно последние «составляют фундамент той идеологии, которая коренится в самосознании и житейской мудрости белорусского народа» [2, с. 27]. Е.М. Бабосов уверен, что

эти ценности «всегда были и всегда будут востребованы при любых социальных переменах» [2, с. 27].

Единство мнений прослеживается и в определении различными идеологами спектра семантического состава понятия традиционные ценности. К ним относят патриотизм, коллективизм, самоуважение и независимость личности, свободу, справедливость, социальную справедливость, трудолюбие, толерантность, доброжелательность, терпение, веротерпимость [1; 3; 5; 6].

Таким образом, для культуры Беларуси конца XX – начала XXI веков характерно общее движение от аксиологического плюрализма постсоветского времени к идеологической системе, основанной на традиционных ценностях белорусского народа. Подобная культурная направленность может быть в определенной степени отождествлена с западноевропейским поворотом к парадигме пост-постмодерна, также стремящегося к аксиологической стабильности. При этом установление указанной аналогии требует учета специфики Беларуси, в которой, в отличие от Западной Европы, реактуализации подлежат не когнитивные ценности, а нравственные – исторически характерные для белорусского народа.

Литература.

1. Бабосов, Е.М. Идеология белорусского государства: теоретические и практические аспекты / Е. М. Бабосов. – Минск : Амалфея, 2008. – 488 с.

2. Бабосов, Е.М. О современном характере идеологии / Е. М. Бабосов // Беларуская думка. – 2003. – № 6. – С.26-35.

3. Вонсович, Л.В. Национальная идеология белорусского народа : этапы становления и основные контуры / Л. В. Вонсович // Чалавек. Грамадства. Свет. – 2006. – № 3. – С. 3-12.

4. Котляров, И.В. Идеология белорусского государства как важный фактор движения вперед / И. В. Котляров // Неман. – 2006. – № 11. – С. 174-178.
5. Криштапович, Л.Е. Аксиома идеологии / Л. Е. Криштапович // Неман. – 2006. – № 11. – С. 179-183.
6. Лукашенко, А. Г. Сильная и процветающая Беларусь должна иметь прочный идеологический фундамент : доклад Президента Республики Беларусь А.Г. Лукашенко на постоянно действующем семинаре руководящих работников республиканских и местных государственных органов / А. Г. Лукашенко // Рэспубліка. – 2003. – 29 сак. – С. 1-7.
7. Макаренко, И.М. К гносеологии и этике пост-постмодерна: коммуникативный проект К.-О. Апеля / И. М. Макаренко // ВЕСНІК БДУКМ. – 2012. – №1(17). – С. 23-31.
8. Макаренко, И.М. Тенденции культуры пост-постмодерна: эпистемология и личностная идентификация в неоклассицизме М. Готдинера / И. М. Макаренко // ВЕСНІК БДУКМ. – 2012. – №2(18). – С. 51-58.

М.Е. Потемкина

*студентка Самарской государственной академии
культуры и искусств (Россия)*

УРОКИ СЕРГИЯ РАДОНЕЖСКОГО В СОВРЕ- МЕННОМ МИРЕ

Когда наступают тяжёлые времена, то самым верным шагом для того, чтобы грамотно расставить фигуры в шахматной партии настоящего, становится взгляд в прошлое. Ведь жизнь устроена так, что события и явления часто повторяются через некоторый промежуток времени. Происходящему в мире сегодня можно провести параллели из эпохи и жизни Сергия Радонежского.

Преподобный Сергий Радонежский родился, когда умирали последние старики, увидевшие свет до татаро-монгольского разгрома Русской земли, и не осталось почти никого, кто бы этот разгром пережил и помнил. Но во всех русских нервах ещё до боли живо было впечатление ужаса, произведенного этим всенародным бедствием и постоянно подновлявшегося многократно повторяющимися набегами. Это было одно из тех народных бедствий, которое приносит не только материальное, но и нравственное разорение, надолго подвергая народ в мертвенное оцепенение [5, с. 389].

Русь буквально раздирали на части, народ стонал от постоянных междоусобиц, от рабства, от постоянных нападений иноземцев. А душа страны – это народ. И если душу раздирают страхи, уныние и главенствует нравственный спад, то о какой силе может идти речь? Сергий Радонежский был одним из немногих людей, который посвятил свою жизнь именно нравственному воспитанию народа, чтобы страна наконец-то поднялась с колен и увидела свободное небо над головой.

В первую очередь Сергей начал с себя, создавая личным трудом пример нравственности и духовности, которого очень не хватало в то время Руси, что можно сказать и о сегодняшнем времени. Как известно, Сергей очень долгое время жил отшельником в лесу, построив небольшую церковь. Постепенно вокруг Сергея Радонежского образовался тесный круг людей, желающих последовать примеру Преподобного. Своей добротой и любовью Сергей Радонежский сумел воспитать сначала монахов, собравшихся в монастыре, а потом и остальной народ [3, с. 291].

По крупицам закладывал Сергей Радонежский в души людей потерянные в вековых бедствиях христианские понятия. Целых полвека, приходившие к нему люди, вместе с водой из его источника черпали в его пустыни утешение и ободрение, чем, воротясь в свой круг, по каплям делились с другими. Никто никогда не считал гостей пустытника и тех, кого они делали причастниками приносимой ими благодатной росы, никто не думал считать этого, как человек, пробуждающийся с ощущением здоровья, не думает о своём пульсе [5, с. 395.]. Это послужило началом нравственного, а после и политического возрождения Руси.

Сергей во всех своих политических предприятиях хранил верность тем принципам, которых придерживался в отношениях с друзьями и учениками. На новом поприще он продолжал действовать со свойственной ему кротостью и решимостью. Он обнаружил то же глубокое знание людей и силу изменять их жизнь и души, которые он проявлял в управлении общиной и в обхождении со своими многочисленными посетителями. Он был искренен, но не наивен, верил в доброту людей, не идеализируя их, служил родине, ни на минуту не забывая, что высшим повиновением обязан одному только Богу. Он

шагнул в мир убийств и предательств, но даже там остался свободен от политических пристрастий и не запятнан [4, с. 87].

Однако политическое положение страны во второй половине XIV в. было таково, что Русь по-прежнему была под игом Орды. К тому же ко всем этим невзгодам и на западных рубежах соседи начали постепенно завоёвывать русские земли. Но постепенно сквозь мрачную тень угнетения стал пробиваться луч надежды, появившийся благодаря московским князьям, которые стали силой способной освободить страну и положить конец её внутренним раздорам. В первую очередь это подкреплялось тем, что князья прочно отстаивали единство народа. Благодаря этому судьба России оказалась непосредственно связана с Москвой, а не с иным городом.

С Москвой объединялись другие города, желавшие восстановить единство, которое бы обеспечило силу и могущество разоренной и растерзанной на части страны. Перед Россией предстало три пути дальнейшего существования. Первый путь - это принять мусульманство и окончательно склониться под татаро-монгольским игом. Второй путь – присоединиться к Литовскому княжеству. И третий путь заключался в том, чтобы Россия шла по собственному пути, отвергнув все вмешательства извне. Для русского народа настало время сделать окончательный выбор, который бы кардинально изменил положение Русского государства.

К этому выбору страну подтолкнула целая цепочка событий. В первую очередь это решение Дмитрия Донского обнести Москву каменной стеной, что было против воли монголо-татар, поскольку по их требованию все русские города можно было обносить только деревянными стенами. Такой шаг против воли Орды давал чётко понять, что московский князь стал чувствовать себя

хозяином в своём городе и авторитет хана оказался под вопросом. Придя в ярость, правители Орды решили передать ярлык на великое княжение от московского князя тверскому, но главенство Москвы было единодушно признано народом и решение хана никак не влияло на сложившееся мнение.

Попытки тверского князя Михаила повлиять на московского князя с помощью литовцев также не увенчались успехом. Всё это говорило о выросшем народном самосознании.

Дмитрий Донской объединившись с князьями Ростова, Суздаля, Нижнего Новгорода, Ярославля и Смоленска, разбил князя тверского, что означало победу над стоявшими за ним литовцами. Победа на Западе ускорила столкновение на Востоке, поскольку Орда решила помешать развитию и росту Московского княжества. Политики и сейчас, и в XIV в. прекрасно понимали: «Власть определяет все: зажиток, силу княжества, независимость церкви русской от угрожающего многоликого натиска латинов. И само бытие языка русского, как верил и знал Дмитрий, напрямую зависело от того, сохранит ли он власть, удержит ли в едином кулаке зависимые от него княжества, те же Ростов, Белоозеро, Кострому и Ярославль, удержит ли Новгород со Псковом, сохранит ли достигнутое превосходство над Тверью и Нижним Новгородом?» [1, с. 65]

Начало открытой борьбы с монголо-татарами было очень непростым вызовом для России. Разгром Москвы привел бы к страшному кровопролитию, прекращению национального возрождения, подавлению христианства и завершилось бы это окончательным исчезновением возможности существования на Руси самостоятельного государства.

Перед Дмитрием стоял тяжёлый выбор. Мнения разделились. Значительное число людей, особенно богатых и знатных, считало верным и правильным, как и раньше, гнуть спину перед могуществом Орды, надеясь тем самым обеспечить себе благополучие и защиту. Основная же масса населения считала самым верным решением – скинуть татаро-монгольское иго и начать новую жизнь в независимой стране.

Свою помощь предложил Сергей Радонежский, который три часа провёл с беседой за закрытыми дверями с Дмитрием один на один, после чего князь решился на освободительную войну. Сергей благословил Дмитрия, убедил отразить врага в открытых южных степях и, более того, он предвещал ему победу. Его последними словами были: «Иди вперёд и не бойся. Бог тебе поможет» [4, с. 99].

Сергий послал с Дмитрием двух своих монахов Пересвета и Ослябю, которые в прошлом были опытными военачальниками, а теперь несли весть Божьего Благословения. Такой поступок Сергия не знал аналогов ранее, поскольку русские никогда не устраивали крестовых походов.

Не было битвы подобной Куликовской. Это яростное сражение, унесшее жизни многих людей, оказалось победоносным для России, которая осталась христианским государством. Это была первая большая битва, в которой была одержана победа над монголо-татарами. Из неё вышли уже не ярославцы, новгородцы или ростовцы, а русские. Эта битва помогла воссоединить народ, зародить в душах людей чувство жертвенной любви во имя единого Отечества. Страна нуждалась в подвиге, и этот подвиг совершил народ, объединившись, благодаря той вере, которую вселил в их сердца Сергей Радонежский. Он возродил в народе дух дружбы и солидарности, дал ему

силы на сопротивление, убежденность в правоте своего дела, мужество выйти в открытую степь и там отразить натиск врага.

Преподобный Сергей предвидел день сражения и, собрав братию в церкви, молился за упокой души погибших в бою людей. Его пророческий дар был настолько силён, что он даже называл имена некоторых из самых известных погибших героев. Когда день закончился, он возвестил монахам о русской победе. Победой этой русские люди были обязаны Сергию Радонежскому, человеку, способному, опираясь только на свой личный авторитет и пример, сплотить разрозненных и угнетённых соотечественников в сильную и цельную массу, способную постоять за свою религиозную и национальную свободу.

В бурных событиях конца 70-х - начала 80-х гг. XIV в. игумен Сергей принял самое живое участие. «Объединивший всю Русь жертвенный подвиг Куликова поля был и его подвигом. И в этом есть историческая закономерность. Именно в событии такого масштаба явственно открылся национальный характер деятельности Сергия, глубокий патриотический смысл его подвижничества» [2, с. 160].

Сергий Радонежский стал для России неким идеалом святости, который воодушевил страну. Его деяния помогли людям поверить в Божественную силу, а также в их собственную. Для многих открылась истина о том, что, если отбросить низкие мирские страсти и жить в смирении и любви к Богу, то можно достичь высот духа, подобно Сергию Радонежскому.

По всей Руси ученики Сергия открывали монастыри. Духовная жизнь страны расцветала, появился стимул прожить свою жизнь достойно и правильно, следуя христианским законом.

В каждом поколении есть те, на которых хотят равняться. Сейчас ими часто оказываются люди, обеспечившие своё влияние большим кошельком или красивой внешностью. Все это может воздействовать даже на массовое сознание. С подобными сегодняшними ориентирами трудно обратить внимание на такого великого человека, как Сергей Радонежский, поскольку многим дороги иные ценности. В большинстве случаев в число этих ценностей не входят сегодня ни служение Богу, ни самоотречение, ни чудеса веры, творимые во благо народа. Но если бы люди сейчас относились с большей любовью к Преподобному и, возможно, воспринимали бы его даже не как святого, а просто как достойного человека своего времени, который смог изменить судьбу целого народа, то современная Россия и другие православные страны представляли собою другое, более совершенное общество.

Русь в эпоху Сергия Радонежского поднялась с колен, в сердцах людей проснулась любовь к стране и проснулась духовность, благодаря чему России удалось преодолеть и те, и последующие тяжелые времена. Светом веры и надежды был рассеян мрак войны и рабства, царивший в русских пределах. Может и сегодня необходим такой же великий человек, благодаря которому бы люди снова полюбили свою землю, стали добрее и честнее к себе, обществу, государству, а главное к своему народу? Ведь, если взглянуть на исторические события времени Преподобного Сергия, то можно с уверенностью сказать, что сила человеческого духа способна творить настоящие чудеса.

Литература.

1. Балашов, Д.М. Святая Русь: трилогия / Д.Балашов. – М.: Изд-во АСТ, 2001. – 490 с.

2. Борисов, Н.С. Сергей Радонежский / Н.С. Борисов. – М.: Мол. гвардия, 2006. – 336 с.
3. Житие и чудеса преподобного и богоносного отца нашего Сергея Радонежского, чудотворца // Избранные жития русских святых (X-XV вв.). – М.: Мол. гвардия, 1992. – С. 282–317.
4. Зернов, Н.М. Сергей Радонежский - устроитель Руси / Н.М. Зернов. – СПб.: Русский Мирь, 2010. – 309 с.
5. Ключевский, В.О. Исторические портреты. Деятели исторической мысли / В.О. Ключевский. – М.: Правда, 1991. – 624 с.

Н.Р. Попова

*студентка Самарской государственной академии
культуры и искусств (Россия)*

ПРЕПОДОБНЫЙ САВВА СТОРОЖЕВСКИЙ И САВВИНО-СТОРОЖЕВСКИЙ МОНАСТЫРЬ В ЗВЕНИГОРОДЕ

В современном мире, когда вокруг все постоянно спешат и бегут, не замечая ничего, кроме своей главной обыденной цели, мы забываем такие главные жизненные понятия как «вера», «человеческая мудрость», «понимание» и «милосердие». Таким человеком, который не забывал эти важные понятия, был преподобный Савва Сторожевский, основатель и первый игумен Саввино-Сторожевского монастыря, Звенигородский чудотворец. Один прославлен как один из наиболее известных русских святых, исцелитель, духовный подвижник России, прозванный «покровителем царей».

Преподобный Савва был одним из учеников преподобного Сергия, Радонежского чудотворца. Еще с юности он стал вести чистую и целомудренную жизнь, отвергнув все прелести мира. Савва пришел к преподобному Сергию и принял от него иноческий постриг: «Руководимый своим богоносным наставником, он пребывал в совершенном послушании ему, навывая в Троицкой обители порядкам монашеского жития. Жизнь свою преподобный Савва проводил в строгом воздержании и непрестанном бдении, заботясь о соблюдении чистоты душевной и телесной, которая есть украшение иноческого жития» [2, с. 337].

Подвижник любил безмолвие и избегал бесед с другими. Поэтому он казался всем простым, ничего не знающим, а на самом деле превосходил мудростью своей

многих, считающих себя разумными. Он искал не показной человеческой мудрости, а высшей, духовной, в которой и преуспевал. Преподобный Сергей лучше других видел успехи преподобного Саввы в духовной жизни [2, с. 338].

Будучи игуменом, Сергей прозорливо назначал послушания братии. Самый почтенный старец Никон стал келарем, за правильность совершения богослужений отвечал уставщик Симон, впоследствии основавший в Москве знаменитый Симонов монастырь. Не случайно, что смиренный и кроткий, но обладавший богатым духовным опытом, Савва оказался духовником всей триицкой братии [5, с.102].

Преподобный Сергей, готовясь к исходу из земной жизни, еще за полгода до кончины вручил управление великой Троице-Сергиевской лаврой своему ближайшему ученику преподобному Никону, но он, желая пребывать в совершенном безмолвии, затворяется в особой келье. Тогда игуменство в монастыре принял на себя преподобный Савва. После этого события к Троице прибыл звенигородский князь Юрий Дмитриевич, младший сын Дмитрия Донского. Преподобный Савва был его духовным отцом, и князь обратился к нему с просьбой посетить его дом и преподать благословение.

Упрощенный князем, преподобный Савва отправился к нему, думая вскоре возвратиться в Сергиеву обитель. Однако князь стал просить преподобного старца, чтобы он никогда не отлучался от него, чтобы он построил монастырь рядом с городом Звенигородом и игуменствовал в нем. Преподобный Савва не отказался исполнить просьбу князя [2, с. 339].

В 1398 г. он оставил Троицу и обосновался близ Звенигорода на горе, называемой Сторожи. Любопытно, что до сих пор так и звучит официальный адрес обители:

Россия, Московская область, Звенигородский р-н, Минское шоссе, гора Сторожи.

И князь, и старец понимали, что доброе иночество спасительно не только для тех, кто посвятил ему себя, но и для всех прочих, а потому монашеские обители должны гореть как светочи повсеместно на русской земле. Считается, что место для обители было выбрано князем Юрием, вернее, он указал на него Савве. Оно не просто понравилось игумену, а оказалось «словно небесный рай, благоухающими насаждено цветами». Преподобный старец принес с собой икону Смоленской Божией Матери. «И ныне, Владычице, призри на место сие, - восклицал он, - и снабди е от враг ненаветно, и Наставница и Окормительница буди ми даже до конца жизни моя» [3, с. 122].

В этом месте старец возвел деревянную церковь во имя Рождества Богородицы и построил рядом «маленькую келийцу» для себя. Игумен Савва ввел в новом монастыре такой же общежительский устав, какой был при Сергии Радонежском в Троицкой обители. [3, с. 122]

Такой монастырь был необходим для многих нужд. Во-первых – это была духовная опора окрестных селений. Во-вторых – он стал важнейшей частью городской инфраструктуры того времени, частью сакрального плана мирского града, соседствующего с градом Небесным. В-третьих, монастыри часто выполняли очень важные общечеловеческие и утилитарные функции, в частности становились центрами духовно-психологической реабилитации. [3, с. 128]

Первые годы монастырь был деревянным. Небольшую церковь окружали несколько изб, их в свою очередь ограждал тын – стена из поставленных вертикальных дубовых бревен. Первоначально монастырь занимал лишь южную часть холма. Первым каменным строением был

Рождественский собор. Уже тогда он представлял собой центр комплекса зданий. Большое строительство в монастыре проходит в середине XVII в., по указу государя Алексея Михайловича. Это связано с частыми приездами сюда царской семьи. Монастырь превратился, по сути, в одну из царских резиденций. [1, с. 63].

В результате был создан тот стройный ансамбль, который в несколько измененном виде сохранился и до наших дней. Архитектурный комплекс Саввино-Сторожевского монастыря, как и отдельные здания, его составляющие, весьма типичен для русского зодчества середины и второй половины XVII в. Примечательна общая планировка монастыря. Он состоит как бы из двух частей: южной, парадной, и северной, на которой расположены хозяйственные здания. Парадная площадь вокруг Рождественского собора имеет так называемую периметральную застройку. Самую высокую точку монастырской площади по-прежнему занимает древний белокаменный Рождественский собор. [1, с. 64].

Монастырская колокольня также сооружалась в 50-е гг. XVII в. Построена она вплотную к трапезной, вместе они как бы замыкают парадный двор с севера. В организации общего рисунка ансамбля звонница играет большую роль: ведь она самое высокое монастырское здание, далеко видимое из-за стен. Однако она не подавляет и не заслоняет Рождественского собора, центра комплекса. В 1671 г. на нее подняли новый колокол, который отличался очень громким и мелодичным звоном. Он висел на колокольне до 1941 г., при подходе фашистских войск его пытались снять, но неудачно и колокол разбился [1, с. 80, 81].

Иконы Рождественского собора, написанные Яковом Казанцем и Степаном Рязанцем – образцы типичной станковой живописи XVII века. Они отличаются не столько монументальностью, сколько изяществом и

подчеркнутой детализацией. Для их живописной палитры характерны теплые красноватые, охристые и зеленоватые тона красок. Общий колорит этих икон более темный, чем на более ранних. Он отличается не легкостью и звучностью красок, а, наоборот, насыщенностью цветов разных оттенков [4, с. 88].

Саввино-Сторожевский монастырь следует рассматривать с разных сторон, только тогда можно оценить все его художественные и градостроительные достоинства. Полузакрытый соснами и вязами, он возвышается на горе Сторожи, очаровывая взор куполами собора и колокольни, шатровыми верхами башен ограды [4, с. 198].

Чествование преподобного Саввы как святого угодника началось вскоре по его преставлении, а причтен он к лику святых Церковью в XV или в первой половине XVI столетия. Мощи угодника Божия были открыты почти два с половиной столетия спустя после его смерти, в царствование Алексея Михайловича, в 1652 г.: «Обретение святых мощей преподобного Саввы вызвано многочисленными дивными исцелениями и чудесами, которые совершались при гробе и по его молитвенному предстательству. Ближайшим поводом к обретению мощей преподобного Саввы, по существующему в Сторожевском монастыре древнему преданию, послужило явление угодника Божия самому царю Алексею» [2, с. 345].

Царь Алексей Михайлович любил охоту и в свой очередной визит в Звенигород, он и его свита отправились в лес, чтобы отыскать медведя. Когда свита разошлась, из лесной чащи неожиданно выбежал медведь и набросился на царя. Тот, не видя возможности защищаться, потерял всякую надежду на спасение, но в этот момент появился старец-монах и медведь оставил царя и покинул это место. Алексей Михайлович, спрашивая старца об имени,

получил ответ, что его зовут Саввою и что он - инок Сторожевской обители. В это время стала возвращаться свита, а старец пошел к монастырю. Предание повествует: «Вернувшись в обитель, Алексей Михайлович спрашивал архимандрита о монахе Савве, думая, что это какой-нибудь еще известный ему подвижник, поселившийся в монастыре. Архимандрит отвечал царю, что в монастыре нет ни одного монаха с именем Савва. Тогда царь, взглянув на образ преподобного, уразумел, что это сам он, велел отслужить молебен и освидетельствовать гроб для приготовления святых мощей преподобного Саввы к торжественному открытию» [2, с. 345]. Со времени обретения святых мощей «и донныне Бог хранит обитель Сторожевскую молитвенным представительством первоначальника ее, преподобного Саввы, и от святых мощей его истекают чудотворения с верою и любовью призывающим святое имя его в благодатную помощь себе и заступление» [2, с. 346].

Древний Звенигород с Саввино-Сторожевским монастырем и церковью Саввы в скиту – это наиболее поэтическое место в Подмосковье, вызывающее воспоминания о ярких событиях истории, замечательных мастерах древности. Видимо, именно его очарование привлекало и продолжает привлекать сюда художников, писателей, людей самых разных профессий и занятий, кому дорога православная культура, отечественное искусство и все то, возвышенное и прекрасное, что связано с историей русской земли. До сих пор имя преподобного Саввы Сторожевского остается в сердцах людей вместе с его мудростью и душевной чистотой, с теми чудесами, которые рождают в человеке веру и духовную силу.

Литература.

1. Бояр, О. Звенигород. Историко-культурные памятники Звенигородского края. Путеводитель / О. Бояр. – М. : Сов. Россия, 1974. – 166 с.
2. Избранные жития русских святых (X – XV вв.). – М. : Мол. Гвардия, 1992. – 383 с.
3. Ковалев, К.П. Савва Сторожевский [жизнеописание: факты и мифы, предания и гипотезы] / К.П. Ковалев. – М. : Мол. гвардия, 2008. – 414 с.
4. Николаева, Т.В. Древний Звенигород: Архитектура. Искусство / Т.В. Николаева. – М. : Искусство, 1978. – 207 с.
5. Юдин, Г.Н. Чудотворец / Г.Н. Юдин. – М. : Эллис лак, 1995. – 192 с.

Е.В. Коптилова

*студентка Самарской государственной академии
культуры и искусств (Россия)*

ПРЕПОДОБНЫЙ АНДРОНИК И СПАСО- АНДРОНИКОВ МОНАСТЫРЬ В МОСКВЕ

В нынешнем 2014 году отмечается 700 лет со дня рождения чудотворца Сергия, игумена Радонежского, который был известен своей непоколебимой верой, подвигами, совершенными во имя Бога, а так же исключительными человеческими качествами - милосердием, смирением, искренностью во всех поступках. В нашем распоряжении имеется описание, составленное около 1418 года его современником преподобным Епифанием Премудрым, дополненное позднее Пахомием Логофетом по дошедшим до него преданиям [2].

Родившийся в семье служилого ростовских удельных князей, Сергей с годами пришел к осознанию своего истинного пути, призвания, которому он должен посвятить жизнь - служение Богу. Он основал обитель, называемую ныне Троице-Сергиевой. В обители вскоре появились и молодые иноки, для которых Преподобный Сергей был одухотворенным примером любви к Богу и людям [3].

Один из его учеников - преподобный Андроник, который «был из города и отечества святого Сергия», то есть Ростовской земли. Первые сведения о нем находятся в упомянутом житии Сергия Радонежского, составленном Епифанием Премудрым. После причисления к лику святых было написано и житие самого Андроника, в котором также подчеркивалась духовная связь и преемственность деяний наставника и ученика: «Юношей пришел он к преподобному Сергию Радонежскому и стал умолять,

чтобы тот облек его в святой иноческий образ. Преподобный Сергей не отверг моления юноши: совершил иноческий постриг и нарек имя Андроник. Видя, что молодой инок очень любит безмолвие и молчание, преподобный Сергей благословил ему жить в келии одному. В воздержании же и трудах Андроник старался ревновать своему старцу» [1].

Преподобный Андроник оказался достойным своего учителя: уже в юном возрасте он достиг духовных высот. По прошествии нескольких лет Андроник загорелся желанием основать свой монастырь, и, с благословением святителя Алексия, митрополита Московского, исполнил его. Уже в 1361 г. в четырех верстах от Кремля, на речке Яузе воздвигли храм, освященный митрополитом в честь Пречистого Нерукотворенного Образа Спасителя. Позолоченную икону с этим образом привезли из Константинополя. Спустя некоторое время Сергей пришел навестить своего ученика и по достоинству оценил его строение.

Долгие годы жил Андроник, пребывая в спокойствии и гармонии с самим собой, и преставился 13 июня 1395 г., передав паству одному из своих учеников - преподобному Савве. Тело Андроника покоится под спудом в соборной церкви Спасо-Андроникова монастыря, им основанного.

Одно из преданий XVI века повествует, что князь Дмитрий Донской заезжал в Спасо-Андроников монастырь накануне Куликовской битвы (1380), а после победы здесь встретили русское войско. Это событие свидетельствует, что Андроникова обитель пользовалась особым покровительством и благорасположением Троице-Сергиева монастыря. Даже икона Святой Троицы, самая почитаемая и известная в обители Святого Сергия, была написана специально для нее замечательным иконописцем Андреем Рублевым, монахом Спасо-Андроникова

монастыря. Это еще раз подчеркивает духовное родство двух знаменитых обителей.

В монастыре, где преподобный Андроник стал первым игуменом, жили по общежительному уставу: «Преподобный Андроник со смирением и усердием нес настоятельские труды, пребывая во всяком воздержании и молитве; он был воистину кроток и смирен сердцем, как благоразумный ученик кроткого учителя – преподобного Сергия. К нему часто приходили люди за утешением, советом и благословением» [1].

Многое повидал Андроник за время своего пребывания в монастыре. Не все монахи отличались столь терпеливым и кротким нравом, присущим игумену. Многим из них были свойственны душевные метания, честолюбивые помыслы, вследствие чего возникали непонимания и споры, а порой и ссоры. Но преподобный Андроник, как и его предшественник Сергий, умел сглаживать острые углы, объединять, и вскоре под его руководством в обители восстанавливался мир и покой.

Изучая житие и Сергия, и преподобного Андроника, невольно задаешься вопросом: что значит жизнь в монастыре, что именно она из себя представляет?

Монашеское житие можно охарактеризовать как житие во имя Христа. Его подвижники пребывают в уединении, размышляют и, таким образом, общаются с Богом, но монашество вовсе не считается отшельничеством в полном смысле этого слова - скорее жизнь во имя совершенствования мира, его спасения, наставления на правильный путь. Монашество или иночество есть удел тех немногих избранных, которые имеют непосредственное призвание к служению Богу. Оно с самого своего появления становится сердцевиной Православия, его опорой, способной оказывать влияние на жизнь церкви. Монашество само по себе вовсе не является

целью, но оно есть самое могущественное средство к достижению высшей духовной жизни. Цель иночества есть приобретение нравственной духовной силы для спасения души. Иночество есть величайший подвиг духовного служения миру, оно охраняет мир, молится за мир [6, с. 6].

Отец монахов, их наставник и утешитель в трудную минуту - игумен. Кто, как не он, способен содержать монастырь в порядке внешнем и духовном, заботиться о духовной чистоте своих подопечных и прихожан? Но один игумен, в свою очередь, не сумел бы справиться с поставленной целью приобщения народа к светлomu - для этого ему нужно подспорье, которое подает пример братства, способствующего укреплению всего, в том числе и веры. Монашество и есть то самое братство, на которое могли бы равняться простые люди.

Монастырское житие игуменов и иноков в свои времена определялось неким духовным стержнем, который побуждал их бороться и верить, несмотря ни на что. Многие обитатели переживали разруху, творимую войной, налоги, возлагаемые ордынскими ханами, петровскую реформу, сократившую количество монастырей. Не обошла судьба стороной и Спасо-Андроникову обитель. За все время своего существования она подверглась восьми перестройкам, трем нападениям, пожару. После революции монастырь был обращен в лагерь, где держали политзаключенных, а в 30-е гг. XX в. и вовсе наполовину разобран. Однако после Великой Отечественной войны ситуация изменилась, благодаря учреждению в 1947 г. на территории Спасо-Андроникова монастыря Музея древнерусского искусства имени Андрея Рублева и начавшейся здесь с 1948 г. научной реставрации архитектурных памятников. Древнейший из сохранившихся в Москве белокаменный Спасский собор, где с 1990 г. возобновились богослужения, и другие

монастырские постройки вновь радуют глаз как внешним, так и внутренним своим убранством, бесценными памятниками искусства, хранящимися здесь [7].

Прошли годы, столетия, а обитель по-прежнему гордо возвышается над Яузой. Сложенный из белого камня собор в целом повторяет тип традиционного владимиро-суздальского храма, но его внутреннее содержание совершенно иное. Это - памятник эпохи русского национального Возрождения, современник и, возможно, одно из творений Андрея Рублева. Собор устремлен ввысь, и в этом застывшем движении, кажется, навеки запечатлен взлет русской духовной жизни на рубеже XIV-XV вв. [4, с. 32]. Его облик говорит о вечности, нерушимости - что бы ни произошло, он вновь стоит на том же месте, радуя глаз своим необычным видом; он подавил своих врагов, внешних и духовных, доказав, что созданное и удерживаемое великими людьми - вечно.

Внутренняя атмосфера храма поражает величием не меньше. Еще с незапамятных времен здесь сохранилось несколько фресок Андрея Рублева. Образ Христов с иконы, привезенной из Константинополя, проникает в душу. Древние своды, прекрасные образы... Человеку в храме легко почувствовать, как веровали в Бога его предки, и соединить их молитву со своей. Но почувствовать это он будет куда сильнее, если человек знает историю храма и его святынь, жития его подвижников, имена благодетелей, местные предания об иконах, настоятелях и прихожанах, передающиеся из уст в уста [5, с. 6]. Так и должно быть, ибо были на земле люди, жившие великой целью - приобщиться и приобщить других к Богу, получить прощение и поддержку. В наше время Спасо-Андроников монастырь в не меньшем почете, нежели в прошлые века, и так будет продолжаться до тех пор, пока в людях живет вера в Бога.

Литература.

1. Житие. Гимнография. Фонд "Благо" [Электронный ресурс]. - Режим доступа : <http://www.saints.ru/a/26inprpAndronikSavvaMoskovskie.htm>
1. - Дата обращения : 01. 04. 2014.
2. Житие и чудеса преподобного и богоносного отца нашего Сергия Радонежского, чудотворца // Избранные жития русских святых (X-XV вв.). – Москва : Мол. гвардия, 1992. – С. 282-317.
3. Зернов, Н.М. Сергей Радонежский - устроитель Руси / Н.М. Зернов. - Санкт-Петербург : Русский мир, 2010. - 263 с.
4. Низовский, А.Ю. Самые знаменитые монастыри и храмы в России / А.Ю. Низовский. - Москва : Вече, 2002. - 463 с.
5. Вострышев, М. Предисловие / М. Вострышев // А.Ю. Низовский, Самые знаменитые монастыри и храмы в России. - Москва : Вече, 2000. - С. 5-6.
6. Русская Православная Церковь. Монастыри : энцикл. справ. / Под общим ред. архиепископа Бронницкого Тихона; сост. А. В. Никольский. - Москва : Изд-во Московской Патриархии : Республика, 2000. - 464 с.
7. Красовский, И. С. Архитектурный ансамбль Спасо-Андроникова монастыря / И.С. Красовский. - Спутник, 2005. - 169 с.

Е.В. Тернов, А.В. Кардис

ГУО «Белорусский государственный аграрно-технический университет»

О НАБЛЮДАЕМЫХ ТЕХНИЧЕСКИХ АНАЛОГИЯХ МЕЖДУ СВЯЩЕННЫМ ПИСАНИЕМ И БАЗОВЫМИ ПОНЯТИЯМИ ОБЪЕКТНО- ОРИЕНТИРОВАННОГО ПРОГРАММИРОВАНИЯ И ТЕОРИИ АВТОМАТИЧЕСКОГО УПРАВЛЕНИЯ

На относительно давнем (1999 г.) православном форуме в сети Интернет, посвящённом обсуждению недостаточно известной и спустя 15 лет книги о параллелях между текстами Евангелия и законами кибернетики [5], написанной ведущим научным сотрудником Кибернетического Центра НАН Украины д.т.н. проф. В.Е. Обуховым, пишется: «Стяжание человеком Святого Духа с обретением Божественной Благодати возможно только в том случае, если человек следует неискаженным Божественным Законам... Знание объективных, то есть не искаженных Божественных Законов позволяет успешно корректировать многие субъективные законы нашего земного бытия. И только в этом случае государство и человечество будут приближаться к предначертанному им Богом Истинному пути, исполняя свое Земное и Небесное предназначение» [4]. В дополнение к предпринятой на форуме технически интересной попытке описать истинность Православия и «общие принципы Божественного управления человеком и миром» с использованием положений теории цифровых автоматов (в частности, отображения алфавитов), завершающейся предостерегающим от профанации столь высокого предмета комментарием о. Андрея Кураева (в то время диакона), представляется уместным отметить ряд

собственных профессиональных технических ассоциаций, возникших при чтении книг Священного Писания.

В православной формулировке сферы науки Бог позволяет человеку проникать в тайны мироздания настолько, насколько этого требует сотрудничество человека и Творца в обоении первого и его спасения от власти греха [7]. В русле приведённой мысли доктор физико-математических наук профессор В.Н. Тростникова (р. 1928), кибернетика как научная основа автоматизации позволила человеку высвободить с помощью программно-технических средств часть своей активности от формализуемых операций преобразования материального мира и перенести её в сферу принятия решений. Человек допущен в сферу управления – попечения Божьего о созданном им мире, в котором Богу «есть дело до каждой травинки». Определение кибернетики – «наука об управлении в живой природе и технике» – соответствует названной деятельности. Вполне закономерен со стороны Норберта Винера – основателя кибернетики как науки – расширение её положений с природы и техники [1] на социальные системы [2]. В силу интуитивного представления о едином характере действия законов управления во всех областях приложения [6] со всей осторожностью представляется возможным предположить об отражении известных из Священного Писания проявлений воздействия Божьего на Его творение в практике объектно-ориентированного программирования, теории автоматического управления, разделах высшей математики. За рамками данной статьи остаётся представляющий вполне очевидный интерес обзор методов специальности технических наук 05.13.01 «Системный анализ и обработка информации» и других специальностей кибернетического направления.

Из достижений эпохи т.н. научно-технического прогресса особо следует отметить ведущее свой отсчёт с создания в 1967 году Аланом Кэем (США, Alan Kay) языка программирования Smalltalk объектно-ориентированное программирование (ООП) с его базовыми (предками) и производными (потомками) классами, наследуемыми потомками свойствами и методами предка и разными уровнями доступа к ним из текста программы: извне (public), только из классов-потомков (protected) и только внутри самого класса (private). Прослеживается очевидная аналогия между свойствами живых организмов и творений человеческих рук и разума и названными свойствами программных объектов в виде признаков, присущих всем (public), определённому семейству классов живых организмов или артефактов (protected) или только одному классу (private). Само творение человека можно воспринимать как класс-потомок творения Божьего. Наблюдаются проявления в материальных объектах базовых понятий ООП: полиморфизма, инкапсуляции, наследования. Так единое имя свойств или методов объектов разных классов материальных объектов («рождение», «смерть», «питание»), но имеющее различный образ реализации в каждом из них соответствует полиморфизму ООП. Скрытие реализации данных или функций поведения, цель и результаты которого вполне известны или познаваемы наблюдением, внутри целого объекта или его части соответствует инкапсуляции ООП. Наконец, наследование вполне очевидно в материальных живых и неживых объектах, различны только действующая сила и механизм его реализации. При этом рождение, или появление в мире материального объекта аналогично действию программы-конструктора объекта класса в ООП, а смерть – действию, соответственно, программы-деструктора. В корректно

написанной компьютерной программе, не приводящей к утечкам памяти и другим ошибкам выполнения, существование каждого динамического объекта, созданного с помощью метода-конструктора, по прекращению потребности в нём должно прекращаться посредством вызова метода-деструктора.

Продолжая поверхностный поиск аналогий между Священным Писанием и техническими науками кибернетического направления, можно увидеть сходство содержания слов Священного Писания о «снаружи овцах, внутри суть волках хищных» с природой радиосигнала с частично или полностью подавленной несущей частотой, сходство теоретических положений об астатизме объекта управления и переходных процессах в его поведении при приложении управляющего воздействия с поведением ветхозаветных народов под бременем гнева Божия – импульсным (кратковременным пикообразным) сигналом, вразумляющим нечестивых или помогающим праведным, либо потенциальным (продолжительным фиксированного уровня) сигналом, полагающим жёсткий предел человеческим беззакониям. При этом в самом образе управления можно уловить черты, присущие пропорциональному (П), дифференциальному (Д) и интегральному (И) законам регулирования и их сочетаниям, реализуемым в технических устройствах и системах автоматического и автоматизированного управления (П-, ПД-, ПИ- и ПИД-регулирование). Образ пропорционального управления (П-регулирование) прослеживается, например, в благоволении «ходящим путями истины» или в соразмерном «наказании нечестивых». Образ пропорционально-дифференциального (ПД-регулирование) – в дополнительном учёте скорости устремления отдельного человека или человеческого сообщества к тому или иному состоянию. Наконец, образ

пропорционально-интегрального управления (ПИ-регулирование) – в долготерпении Божьем при воздаянии за грех с целью дать время «нечестивому обратиться» до «исполнения меры беззаконий», в отнятии на время помощи от поступающего праведно человека с целью испытать его волю и чистоту намерений следовать заповедям Божиим (ПИД-регулирование в данном разрезе может выражать незамедлительность действия Бога по степени дерзновения человека в вере и делах). Можно также увидеть во взаимоотношениях Творца с человеком черты поведения кибернетической системы с запаздыванием: человек (при напоминании со стороны Бога!) медлит в силу повреждённости своей природы с исполнением заповедей Божьих согласно заложенным в себе «образу и подобию»; Творец медлит с воздаянием за грехи (даже «вопиющие об отмщении») и в то же время посылает человеку просимое «во благовремени», к пользе просящего, как правило, значительно позже нетерпеливого человеческого ожидания.

В действии сил человеческой души – воли, ума и чувств – можно усмотреть проявление математических теорий дифференциального и интегрального исчисления. Так, результаты ежесекундной деятельности человека как внешняя производная от «внутреннего человека» (в первом приближении без поправки на наследственный фактор предыдущих поколений) должны обладать обратным свойством берущегося интеграла (в первом приближении независящего от пространственно-временных пределов измерения). Его «взятие», или нахождение первообразных от многочисленных вышеупомянутых производных (в том числе производных высших порядков) в идеале, если «нахождение» производных осуществлялось при «хождении путями истины», должно привести к воле Божьей в отношении конкретного человека.

В связи с приведённой аналогией из высшей математики представляется целесообразным отметить нетехническое проявление базовых положений теории автоматического управления, а именно разомкнутого (отсутствие обратной связи между значением выходной координаты состояния объекта управления и величиной управляющего воздействия), замкнутого (наличие указанной обратной связи) и комбинированного (наличие указанной обратной связи с дополнительным учётом возмущающего воздействия на объект управления внешней среды и наличие компенсирующего воздействия на действие внешней среды) принципов управления. Их присутствие вполне очевидно не только в материальном мире, но и в Священной Истории человечества с первых до последних страниц Священного Писания. В частности, действия Адама, поселённого Богом «в саду Едемском, чтобы возделывать и хранить его» (Быт. 2, 15), до момента грехопадения соответствуют разомкнутому принципу управления. В строгом соответствии с повелением Бога Адам (задатчик) по вполне определённом и ясному алгоритму направляет свои усилия (объект управления) на строгое выполнение поручения (выходная координата – направленность действий Адама). Падшему человечеству попущена вражда между «семенем жены» и «семенем змея», которое в качестве возмущающего воздействия на «семя жены» будет «жалить его в пяту», против которого «семя жены» должно прилагать компенсирующее воздействие, «поражая семя змея в голову» (см. Быт. 3, 15). С того времени как «избранному народу» и другим народам Земли, так и каждому отдельному человеку предложено вести свою жизнь, постоянно корректируя устремления духа, души и тела знаниями, данными людям для спасения, и выбирая между следованием повреждённой грехом природе и выполнением заповедей

Божьих. Данный выбор соответствует действию обратной связи в управлении по замкнутому принципу и вместе с компенсирующим воздействием на «семя змея» реализует комбинированный принцип управления. При направлении жизненных устремлений к выполнению заповедей и противодействию соблазну обратная связь будет отрицательной, при следовании соблазну и склонении к греху – положительной. Предположительно, в «грядущем веке», когда «ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Откр. 21, 4), а «диавол ... ввержен в озеро огненное и серное, где зверь и лжепророк, и будут мучиться день и ночь во веки веков» (Откр. 20, 10) функция указанной обратной связи будет исполнена окончательным размежеванием людей по их выбору «Блаженны те, которые соблюдают заповеди Его, чтобы иметь им право на древо жизни и войти в город воротами. А вне – псы и чародеи, и любodeи, и убийцы, и идолослужители, и всякий любящий и делающий неправду» (Откр. 22, 14-15). Далее жизнь на «новой земле» вновь обретёт сходство с принципом разомкнутого управления, поскольку «новый Иерусалим» при свете славы Божьей будет таким, что «не войдет в него ничто нечистое и никто преданный мерзости и лжи» (Откр. 22, 17).

Представляется вероятным, что описанная в разрезе сферы приложения человеческой активности эволюция техники и технологии программирования, как это произошло с более «старыми» областями человеческой деятельности (математика, физика, строительство, транспорт и др.), может дать толчок к дополнительному осмыслению новейшей истории и ее места на пути мира к «новому небу и новой земле» (Откр. 21, 1) без излишней привязанности к «наукам гибнущего века сего» с целью избежать пагубных ложных «мудрований», против

которых заботливо предостерегает не только Н. Винер, утверждавший, что «применение великих сил нашего века («магических сил современной автоматизации») в низменных целях будет в морально-этическом плане совершенно равнозначно колдовству и симонии» [3, гл. 5], но и – задолго до нашего времени! – последняя глава заключительной книги Священного Писания Нового Завета (см. Откр. 22, 18).

Литература:

2. Винер, Н. Кибернетика или управление и связь в животном и машине / Н. Винер. – М. : Советское радио, 1968. – 326 с.

3. Винер, Н. Кибернетика и общество [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://studentam.net/content/view/816/107/>. – Дата доступа: 23.11.2014.

4. Винер, Н. Творец и робот [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.trizland.ru/trizba/books/1731>. – Дата доступа: 23.11.2014.

5. Законы Евангелия и законы кибернетики [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.cirota.ru/forum/view.php?subj=299>. – Дата доступа: 23.11.2014.

6. Обухов, В.Е. Законы Евангелия и законы кибернетики / В.Е. Обухов. – Киев : Манускрипт. – 1997. – 296 с.

7. Протоиер. Михаил Захаров, к.ф.-м.н. Православный взгляд на проблему искусственного интеллекта / Христианство и наука: сб. докладов конференции. – М.: РУДН, 2009. – С. 262–277.

8. Тростников, В.Н. Христианское миропонимание и наука. Русские православные мыслители XIX века [Электронный ресурс]. – Аудиокнига

(Глава 1. Зарождение европейской науки). – Россия: Издательский Совет РПЦ, 2006. – 1 электрон. опт. диск (CD-ROM).

П.Е. Дробов

*студент ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ФИЛОСОФИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ: ПРЕДМЕТ И ПРОБЛЕМАТИКА

Понятие «философия» появилось у древних греков и переводится как «любовь к мудрости». Слово «философ» впервые встречается у Пифагора Самосского (конец VI в. до Р.Х.). Пифагор не называл себя мудрецом так, как считал, что никто не мудр кроме бога ». По мнению Пифагора мудрость имеет Божественный источник, а человек из любви к ней мог приобщаться к ее истинам.

Позднее под словом «философ» стали понимать тип человека стремящегося к окончательной всеобъемлющей ясности и истинности знания. Согласно греческому философу Аристотель (IV в. до Р. Х.), «философия – это исследование причин и принципов вещей». Знаменитый римский мыслитель, оратор, писатель Марк Тулий Цицерон (I в. до Р. Х.) дал философии следующие определение: «философия – мать всех наук», «культура ума есть философия», « наука об исцелении души есть философия».

Можно сказать, что философия родилась из попыток человека ответить на вопросы: «Кто я есть?», «Что есть мир вокруг меня?», «Зачем я живу и ради каких целей?». Родившись из стремления человека познать самого себя и смысл окружающих его вещей, философия ищет и обосновывает идеал, способный служить путеводной звездой в жизни людей.«Философия дарует человеку презрение к смерти», утверждал Гераклит, «философия дала умение беседовать с самим собой», говорил афинский философ Антисфен (V-VI вв. до Р. Х.). [1. с. 5-6]

Философия (в отличие от науки, религии, искусства) не ограничивается одним предметом или сферой реальности. Философия пытается охватить естественный, сверхъестественный, и внутренний мир человека. У философии нет конкретного предмета, ибо вопросы которые она ставит, слишком сложны и глобальны. Так называемые «вечные» вопросы, связанные с проблемами взаимоотношений человека и мира.

Философия ставит вопросы предельного характера: «Что существует подлинно, а существование чего является иллюзией?», «Что такое истина в познании?», «Какого место и отношение человека к окружающему миру?», «Смысл и цель человеческой историей?» и т.д. Поэтому применительно к философии, более правильно говорить о содержании, а не о предмете.

Если представить себе мир в виде многогранного кристалла, тогда можно сказать, что каждая частная наука делает предметом своего изучения, какой – либо отдельный срез реальности, тогда как философия рассматривает этот многогранник со всех сторон, стремится охватить всю реальность в ее единстве. Для философии характерно представление о том, что мир обладает внутренним единством.” [1, с. 8]

«Суть философии заключается не в фиксации факта; не в установлении закона, а в движущей силе – любви» [2, с. 10].

Уместно будет подчеркнуть, выше сказанное, словами ап. Павла: «...если я знаю все тайны и имею всякое познание, и всю веру, так что могу и горы переставлять, а не имею любви, – то я ничто. (1 Кор.13.2)

«В этом основа и перспектива философии, залог ее жизнеспособности и постоянного движение к совершенству» [2, с.10].

Литература.

1. Афанасьева, А. А. История философской мысли : 10 класс : учебное пособие для учащихся. – М. : Основы православной культуры, 2007. – 200 с.

2. Афанасьева, А. А. История философской мысли : 10 класс : пособие для учителей. – М. : Основы православной культуры, 2007. – 216 с.

А.Н. Станкевич

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ИДЕАЛ ЗНАНИЯ И ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ В ФИЛОСОФИИ СОКРАТА

Говоря о философских теориях современности нельзя не отметить фундаментальный вклад в её становление и развитие такого античного Философа как Сократ.

Сократу принадлежит выдающееся место в истории моральной философии и этики, логики, диалектики, политических и правовых учений. Однако ни одно из них нельзя считать догматичным. Он никогда не считал себя “мудрым”, но философом - “любящим мудрость” (философия). И, тем не менее, он был наилучшим учителем философии, помогавшим своим друзьям «философствовать», «испытывая себя и других». Учение это было, прежде всего, личным примером, который послужил его ученикам правилом умственной и нравственной деятельности. Главным философским методом Сократа являлась диалектика – рассмотрение понятия с разных сторон, исследование его в разных ситуациях. Сам он (вспоминая о ремесле своей матери, повивальной бабки Фенареты) часто называл свой философский подход майевтикой («родовспоможением»), ибо истинный мудрец не следует мнениям и представлениям толпы, а помогает «родиться» правильной идее путём долго и всестороннего размышления о ней.

Оставив вовсе попытки проникнуть в тайны природы, как бесплодные и безбожные, Сократ, по словам Аристотеля, ограничился этическими исследованиями. Они-то и стали полем применения его диалектики. Человеческая деятельность, теоретическая и практическая,

должна определяться разумными нормами, и потому Сократ ставил требование – найти объективные теоретические и практические, логические и этические нормы. Чтобы правильно поступать, правильно жить, нужно, прежде всего, знать правду (добро, истинное благо человека). Но чтобы знать, что бы то ни было, нужно уметь отличать истинное знание от ложного или мнимого. В «Апологии» Платона Сократ рассказывает, что неимение самого понятия о знании и влечет за собой заблуждение.

Внешним признаком заблуждения предшествовавшей философии являлись Сократу коренные, неразрешимые противоречия ее отдельных учений – философии единства и философии множества, философии вечных движений, вечного генезиса и философии единого, неподвижного, неизменного бытия. Говоря об абсолютном и вечном, о первых причинах бытия, философы не только не сходятся между собою, но «подобно безумным» совершенно противоречат друг другу относительно того же самого предмета – природы вещей. А это происходит, прежде всего, от того, что, пускаясь в умозрение, они не отдают себе отчета в том, что такое человеческое знание. Каждый из них исходит из рассмотрения какого-либо отвлеченного начала, какой-либо одной стороны вещей, полагая, что обладает абсолютной истиной. Но для Сократа совершенная истина есть идеал, недоступный внешнему человеческому знанию: если бы мы обладали этой истиной, то сами могли бы творить вещи; если бы мы знали законы природы, тайны мироздания, то сами были бы богами, ибо абсолютное знание свойственно только Богу, а не людям.

Исследуя критически и диалектически наше познание, мы убеждаемся, что его началом является разум. Принципом совершенного, т.е. абсолютного,

универсального познания может быть только Божественный разум.

Только из такого разума можно познать Вселенную; между тем древние философы, если и приходили к внешнему признанию подобного начала (как, например, это делал Анаксимандр), то все же видели в нем лишь механическую силу.

Сократ признал философскую физику невозможной, ибо задача войти в разум Вселенной превышает человеческие силы. Знание тайн природы недоступно человеку и могло бы быть дано ему разве лишь путем откровения.

Что же может знать человек в таком случае? По мысли Сократа, «дела божественные» ему недоступны; но «дела человеческие» – то, что зависит от него самого, от его сознательной воли, от его разума – вот что может быть понято им, что составляет естественный, не только возможный, но и необходимый предмет его познания, – то, что ему всего нужнее знать. А между тем усилия философов направлены совершенно в иную область. Что такое право, справедливость, добродетель, закон, государство, что такое благочестие, мудрость, – об этом зачастую не отдают себе отчета сами риторы и софисты, профессиональные учителя добродетели.

Истинное знание есть, прежде всего, понимание. Исследуя природу человеческого знания, Сократ нашел, что оно осуществляется посредством понятий. Истинное понятие есть норма знания. Но наши понятия, по самой своей логической форме, всеобщи и универсальны. Поэтому мы можем составить себе правильное понятие лишь о том, что обнимается нашим разумом, т.е. о «делах человеческих»; наоборот, «дела божественные», т.е. Вселенная в своем целом, не обнимаются нашим разумом, а потому здесь не может быть правильно образованных понятий или всеобщих определений, а, следовательно, не

может быть истинного знания. Отсюда – важный практический результат: оставив в стороне «всю природу», Сократ погрузился всецело в область этическую «так как в ней именно он искал всеобщего (всеобщих начал или понятий) и первый направил свою мысль на общие определения» (Arist.Met. I, 6). Посредством понятий познаются не внешние индивидуальные вещи, а общие нормы человеческих отношений.

Сократ доказывал, что знание нельзя передавать или преподавать внешним образом, – можно лишь будить стремление к нему. Каждый должен черпать его из самого себя посредством самоиспытания и самопознания, которые и являются основой диалектики. Иначе и в области «дел человеческих» мы ничего «всеобщего» познать не можем: истинное знание, обнимающее или понимающее свой предмет (познаваемое), имеет здесь свой источник в самомпознающем. Поэтому-то Сократ, сводя добродетель к знанию блага, отрицал, чтобы этому знанию можно было обучать, чтобы его можно было преподавать за известную мзду, как то делали софисты.

Сократ разработал определенный метод - диалектику, состоящую из иронии и майевтики (рождения мысли, понятия). Ирония состоит в том, что обмен мнениями сначала дает негативный результат: «Я знаю, что ничего Не знаю». Однако этим дело не заканчивается, перебор мнений, их обсуждение позволяют достичь новых мыслей. Удивительно, но диалектика Сократа полностью сохранила свое значение до настоящего времени. Обмен мнениями, диалог, дискуссия являются важнейшим средством получения нового знания, понимания степени своей собственной ограниченности.

Несмотря на то, что диалектика Сократа преследовала практическую цель, она имела величайшее значение для последующего развития теоретической философии,

которая недаром характеризуется как философия понятия. В основании диалектики Сократа лежит не только общий идеал совершенного знания, но и начатки логики, теории понятия. В этом убеждает нас, во-первых, рассмотрение отдельных образчиков Сократовых бесед у Ксенофонта и в ранних диалогах Платона, а во-вторых, споры о природе понятия, разгоревшиеся среди учеников Сократа после его смерти.

Уже Сократ, по-видимому, обратил внимание на несоответствие между формальной всеобщностью наших понятий и ограниченностью их содержания индивидуальностью тех предметов, к которым они относятся. Отсюда ученики Сократа делали либо чисто скептические выводы о непреложности общих понятий к единичным вещам, либо метафизические выводы, как Платон, признававший, что в понятиях мыслятся особые сверхчувственные, умопостигаемые сущности. Сократу замеченная особенность служила, прежде всего, для доказательства относительности наших понятий; во-вторых, для доказательства того, что в общих понятиях познаются не внешние единичные вещи, а этические нормы. В-третьих, если допустить, что Сократ делал какой-либо общий метафизический вывод из этих логических наблюдений, то, по всей вероятности, сознание ограниченности, несовершенства наших понятий и внутреннее несоответствие их формы с их реальным содержанием приводило его к идеалу совершенного, универсального разума, всеобщее ведение которого не находится в противоречии с частностью его содержания. Так, в «Апологии» Платона сознание ограниченности, относительности, условности человеческих знаний связывается у Сократа с идеалом «божественной мудрости». Обличение мнимой человеческой мудрости рассматривается как проповедь мудрости совершенной или

божественной. Но, в то же время, самое познание ограниченности наших знаний заключает в себе требование логического определения понятий. Для этого и необходима диалектика.

Отсюда ясно, какое положительное значение имела отрицательная диалектика Сократа; отсюда ясны и все особенности его метода. Там, где это доступно человеческому разуму, он требует образования общего понятия, правильного логического определения. Но, чтобы быть истинным, т.е. исчерпывать самую сущность определяемого, такое определение должно быть не только общим, но и полным, заключаая в себе не только общие, но и частные признаки данного объекта. Всего этого нельзя достичь без применения диалектических методов. Итак, в самом человеческом знании открыто объективное, самостоятельное логическое начало или норма. Всякое истинное знание должно подчиняться этой общей логической норме. Знание осуществляется посредством понятий, в которых мы мыслим и познаем вещи. Понятия же образуются путем логического наведения. Сравнивая сходные частные случаи, мы приходим к обобщению. Такого рода индукция и метод «всеобщего определения», по свидетельству Аристотеля, представляют собою несомненное открытие Сократа: лишь у него впервые стал сознательным и методическим этот диалектический прием, которым каждый человек пользуется с детства. В этом заключается огромный переворот, совершенный Сократом в области диалектической философии.

Сократ учил, начиная с наиболее обыденных простейших примеров постепенно переходить к менее известному. Затем он старается проверить свою индукцию посредством противоположных примеров. Таким образом, путем всестороннего рассмотрения предмета выясняется понятие этого предмета, раскрываются его существенные и

случайные признаки. При этом Сократ настаивал на необходимости отчетливого различения частных, отличительных признаков отдельных понятий, не ограничиваясь слишком общими определениями. К этому и сводится сократовская диалектика.

У Ксенофонта мы находим множество примеров диалектики Сократа. Например, в одном случае обсуждается понятие несправедливости. Сократ обращается по этому поводу с вопросом к одному из своих учеников, который отвечает: «несправедлив тот, кто лжет, причиняет насилия, приносит вред». Сократ приводит ему противоположный пример: «кто вредит врагам, тот не считается несправедливым». Тогда собеседник говорит, что несправедлив так поступающий со своими друзьями. Сократ опять-таки доказывает ему, что и друзей можно обманывать, как, например, врач может обмануть больного, и т.д. Таким путем они приходят к выводу, что несправедлив тот, кто делает зло друзьям, с намерением вредить им. Таким образом, путем диалектического сравнения противоположных случаев устанавливаются общие понятия.

Понятием определяется сущность вещей, в понятии лежит мерило истины всякого действия или рассуждения. Мы ничего не знаем о предмете, пока мы не знаем его понятия. Поэтому Сократ стремился свести всякое рассуждение к основному понятию, а затем рассматривал, насколько оно верно, и иногда приводил своих противников к абсурду, диалектически выводя логические следствия из допущенного общего предположения. Подобным же диалектическим образом он испытывал и сами понятия, обличая их ложную отвлеченность и неопределенность, требуя конкретного различения путем раскрытия внутренних противоречий. Каждое общее понятие включает в себе частные и подчиненные, каждое

родовое понятие включает в себе видовые понятия. Сообразно этому и все вещи разделяются на роды и виды. И искусство диалектики Сократ полагал в том, чтобы уметь восходить от вида к роду, от менее общего к более общему и, наоборот, от универсального спускаться к частному, не прерывая промежуточных звеньев. Весьма возможно, что для Сократа это не было исключительно принципом логики или методологическим учением. Если посредством понятий познается сущность вещей, то легко предположить, что наши формальные понятия покрывают сущность вещей, и, таким образом, смешать сущности вещи с ее понятием, как это сделали некоторые ученики Сократа. Не забудем, однако, что Сократ искал общих определений лишь в области этической (т.е. не в области внешних явлений) а в области норм.

Литература.

1. Асмус , В.Ф. Античная философия / В.Ф. Асмус. – М. : Высш. шк., 1998. – 400 с.
2. Гомперц, Т. Греческие мыслители / Т. Гомперц. – СПб. : Алетейя, 1999. – 263 с.
3. Гусейнов, А.А. Великие моралисты. – М. : Республика, 1995. – 351 с.
4. Гусейнов ,А.А., Апресян ,Р.Г. Этика: Учебник / А.А. Гусейнов , Р.Г. Апресян . – М. : Гардарика, 1998. – 472 с.
5. Платон. Апология Сократа / Платон. – М. : Мысль, 1990. – Т. 1.

Е.А. Дударенко
*студент Института предпринимательской
деятельности*

ВКЛАД БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ВЕЛИКУЮ ПОБЕДУ

Беларусь одна из первых испытала на себе, что такое Вторая мировая война. Бомбардировки немецкой авиации, разбитые дома, беженцы, горящие города и сёла, отступающие части Красной Армии. Всё вокруг смешалось в страшную картину.

Первым, кто обратился к народу в июне 1941г., был будущий Патриарх Сергей. Он вернулся со службы из Богоявленского собора и у себя в кабинете написал Послание, обращаясь к православным верующим: "Не в первый раз приходится русскому народу выдерживать такие испытания. Но с Божьей помощью и на сей раз он раздавит в прах фашистскую вражескую силу. Наши предки не падали и при худшем положении, потому что помнили не о минутных опасностях и выгодах, а о священном долге перед Родиной и верой и выходили победителями. Отечество призывает всех на подвиг...» [цит. по: 2, с.229]. Эти проникновенные слова были услышаны и в оккупированной Беларуси. Послание митрополита Сергея священники и верующие зачитывали в церквях, в семьях, приходах, сельских общинах, часто рискуя своей жизнью. Именно в этом документе объявлялась Великая Отечественная война, народ призывался к защите Отечества, Священной борьбе с врагом. Неоспоримым, на наш взгляд, является тот факт, что большая часть православного духовенства не приняла оккупационную власть, активно помогая партизанскому и подпольному движениям.

В своём Рождественском Послании от 13 декабря 1942 г. Патриарший Местоблюститель митрополит Сергей указывал, обращаясь к архипастырям и населению оккупированных территорий: "Участник партизанской войны — не только тот, кто с оружием в руках нападает на вражеские отряды. Участник и тот, кто поставляет партизанам хлеб и всё, что им нужно в их полной опасности жизни; кто скрывает партизан от предателей и немецких шпионов; кто ходит за ранеными и прочее. Не давайте врагу чувствовать себя хозяином вашей области, жить в ней сытно и безопасно. Пусть тыл для него будет не лучше фронта, где громит его наша Красная Армия" [цит. по: 2, с. 230-231].

Помощь партизанским отрядам со стороны священников была частым явлением. Причинами, побудившими православное духовенство помогать партизанам и подпольщикам, были не столько указания Московского Патриарха, сколько морально-нравственные качества и место проживания каждого священнослужителя. Формы помощи священнослужителями антифашистскому сопротивлению были различны: снабжали продуктами, медикаментами, предоставляли кров для отдыха партизан, лечили раненых, доставали документы, писали фиктивные справки, укрывали молодёжь от угона на принудительные работы в Германию, участвовали в разведке и даже воевали с оружием в руках.

Как известно из исторических документов, священник Анатолий Гандарович из деревни Рабунь Куренецкого района Вилейской области не раз принимал у себя партизан. Заданий от них не получал, но давал им продукты и предоставлял место для отдыха. Священник деревни Блячино Клецкого района Барановичской области Николай Александрович Хильтов постоянно помогал

разведывательной группе под командованием Михаила Шершнёва из бригады имени Чапаева [1].

Война резко развела людей по обе стороны баррикад. На каждой из сторон оказались вольные и невольные участники этой войны. Священники, которые поддерживали оккупационный режим, подвергались расправе со стороны антифашистских сил, чаще всего это был расстрел либо сожжение, а те, что помогали партизанам и подпольщикам подвергались репрессиям со стороны местных оккупационных властей. Всего за годы оккупации были убиты 42 православных священника.

Великая Отечественная война была тяжёлым испытанием для белорусского народа. В период нацистской оккупации произошло оживление, а в Восточной Белоруссии – восстановление церковной жизни, открытие и ремонт храмов, возобновление церковных служб и возрождение монастырей. Это было тяжёлое время, когда каждый пастырь по мере сил должен был укреплять дух своих прихожан, убеждая их в скором освобождении страны.

В 1962 году в Барановичах проходил судебный процесс над четырьмя палачами Колдычевского лагеря смерти. Свидетелей осталось мало, ведь накануне освобождения, в июле 1944 года, его узники были расстреляны. Среди оставшихся в живых был белорусский поэт, художник и музыкант Сергей Новик-Пеюн. Благодаря ему, вернувшемуся из сталинских лагерей, стало известно о последних днях жизни братьев Хильтовых их родным. В 1943 году за сотрудничество с партизанами священник Николай Хильтов оказался в застенках гестапо. В июне 1944-го вместе с другими узниками Слонимской тюрьмы его перевезли в Колдычево. В 1957 году, разыскав дочь Николая Хильтова Надежду, Сергей Новик-Пеюн послал ей письмо, в котором вспоминал: «В 16 километрах от

Баранович на берегу озера находится бывшее имение Колдычево. Деревья раскинули свои кудрявые кроны и скрыли под ним постройки имения. Кусты сирени льют нежный аромат, беспечно щебечут птицы. Казалось бы, нет лучшего места для отдыха. Но, присмотревшись внимательно, бросается в глаза пятиметровой высоты ограда из колючей проволоки. Снуют человеческие фигуры, одетые в серо-зеленую военную форму. На шапках и в петлицах – череп и две кости, сложенные крест на крест. Это гитлеровцы. За проволокой бродят люди с белыми полосками на груди, на спине и на правом бедре. Это обреченные на смерть советские граждане. С лета 1943 года фашисты устроили в Колдычево лагерь смерти, и этот уголок Беларуси сделался местом ужаса, горя, трагедий.... [4].

Много лет спустя, на месте гибели родителей побывал участник передачи Николай Георгиевич Хильтов – сын священника Георгия Хильтова, служившего до войны в старинной Покровской церкви Клецка. Нынешний настоятель храма священник Андрей Парфенчик окормляет и Свято-Предтеченский храм деревни Садовая, в прошлом – село Блячин, где священствовал брат отца Георгия - Николай Хильтов. Унаследовав приходы братьев, он занялся их историей, ведь еще недавно были живы люди, которые помнили Хильтовых и рассказывали об их подвиге. У отца Андрея хранится летопись церкви в Садовой, которую вел Николай Хильтов, и которая характеризует личность этого пастыря [4].

В Колдычевском лагере смерти оказался и дед Николая Георгиевича Хильтова священник Александр Волосович. Его сын Дмитрий и невестка Татьяна были партизанскими связными. О предстоящем аресте их предупредили, но отец Александр, которому было уже за 90 лет, отказался уходить из дома и был схвачен гитлеровцами.

И все же колдычевская трагедия была освещена трогательной историей юношеской любви. Дочь отца Александра Волосовича, мать Николая Георгиевича Хильтова, Лидия Александровна Волосович, еще гимназисткой, познакомилась в Сергеем Новиком-Пеюном в Вильно. Это случилось, когда туда приехал дядя Лидии, священник Василий Волосович. Сергей Иванович пришел его проведать и встретился с Лидией и ее братьями [4]. Как нам стало известно из воспоминаний Николая Георгиевича Хильтова, свои чувства Сергей Новик-Пеюн пронес через всю жизнь. До сих пор рукопись с неопубликованными стихами поэта, посвященными Лидии Александровне, хранится у Н.Г. Хильтова.

У каждого из нас на Земле есть место, которое мы называем Родиной. Для кого-то это вся страна, для другого — небольшой городок, деревня, местечко. Но для каждого понятие Родины, Отечества свято. И стремление защитить или освободить свою Родину от врага генетически заложено в каждом из нас. Трагический двадцатый век принёс человечеству много революций и две мировые войны. Все это изменило ход истории. Но, к сожалению, мир не стал лучше в результате этих изменений. И от каждого из нас зависит, каким будет будущее. И хотелось бы, чтобы подвиг белорусского народа навсегда остался в нашей памяти. Мы убеждены, что история всегда предоставляет шанс каждому раскрыть себя, внести свой вклад в развитие своей страны. Вспоминая подвиг священнослужителей братьев Георгия и Николая Хильтовых, священнослужителя Александра Волосовича, наших родных и близких, погибших в годы Великой Отечественной войны, мы сегодня должны приложить много труда для мирного настоящего и будущего нашего Отечества, для процветания Беларуси, ее духовно-культурного развития на основе традиции, заложенной

нашими предками. Именно таким образом мы увековечим светлую память о тех, кто в годы тяжелых испытаний сохранил для нас нашу родную Беларусь!

Литература.

1. Силова, С.В. Православная Церковь в Беларуси в годы Великой Отечественной войны: учебное пособие / С.В.Силова. – Гродно : ГрГУ, 2002.

2. Силова, С.В. Участие православных священников в Великой Отечественной войне на территории Беларуси / С.В.Силова // Великая Отечественная война белорусского народа. – Минск, 2012. – С. 229-235.

3. Шкаровский, М.А. Нацистская Германия и Православная церковь (Нацистская политика в отношении Православной церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР) / М.А. Шкаровский. – М., 2000.

4. http://sobor.by/page/O_muchenicheskom_podvige_svyashchennikov_Georgiya_i_Nikolaya_Hiltovih_v_godi_voyni_rasskaget_programma_Svet_dushi. - Дата доступа: 30.11.2014.

А.С. Карапетян

*студент Института предпринимательской
деятельности*

ФЕНОМЕН ТРАНСГУМАНИЗМА В ЭТИКО- АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

В последнее десятилетие в Беларуси не раз широко обсуждались актуальные вопросы взаимодействия науки, религии и общества. Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко неоднократно подчеркивал огромное значение инноваций в науке для прогрессивного развития Республики Беларусь и нового поколения, которому «... жить в новом времени – полном кардинальных изменений и тревожных вызовов». Глава государства уверен в том, что новое поколение найдет свое место в определении будущего облика Беларуси, молодежь готова превратить вызовы современности в возможности и в успех страны [2]. Трансгуманизм, как представляется, является одним из тех вызовов XXI века, на который предстоит ответить молодому поколению. Идеи трансгуманизма незаметно и одновременно стремительно быстро внедряются в массовое сознание. Проникновение в молодежную среду идей трансгуманизма происходит на уровне индивидуального сознания, можно сказать, капиллярным способом через средства современного искусства, кино, литературу, масс-медиа, современные информационные технологии, компьютерные игры, образование и т.д. Пришло время изучать это явление как серьезную философско-этическую и социально-антропологическую проблему. Потребность в философско-этическом анализе вызвана как ростом знаний и технологических возможностей, так и возросшей ролью субъекта – потребителя всех обещанных благ со стороны

трансгуманистических обществ, движений и ассоциаций. Наблюдается необходимость в этическом анализе, моральной оценке и, возможно, конкретных рекомендациях по разрешению возможных конфликтных ситуаций в будущем. Следует подчеркнуть междисциплинарный характер данной проблемы, а также недостаточное количество специальных исследований по этой проблеме в отечественной гуманитарной науке. Труды и идеи родоначальников трансгуманизма и их последователей широко представлены в Интернет-ресурсах, в кинофильмах известных режиссеров (М. Саломон, П. Андерсон, М. Бэй, Дж. Мостоу и др.), произведениях фантастов-писателей, к примеру, Алекса Коша (А.Г. Барановского). Проблемы трансгуманизма рассматриваются на международных научных форумах, конференциях, семинарах в Республике Беларусь. Однако, несмотря на многочисленные научные труды, следует отметить недостаточную изученность проблемы трансгуманизма, прежде всего, в современной отечественной философии и этике.

Трансгуманизм – сложное и многогранное явление, которое, на наш взгляд, относится к «открытым» философско-этическим проблемам. Проблему трансгуманизма невозможно постичь без обращения к темам антропологии, гуманизма, философии техники, этики науки, современным проблемам биоэтики, космизма, коэволюции и др. В данный момент трансгуманизм представлен Всемирной трансгуманистической ассоциацией (World transhumanism association) в США и своим аналогом в России – Российским трансгуманистическим движением (РТД), но официально эти организации независимы друг от друга. В 2011 году в России появилась новая трансгуманистическая организация: «Стратегическое общественное движение

«Россия 2045», которую поддерживает ряд учёных и других известных деятелей. Учитывая то, что движение стремительно набирает обороты в мире и на постсоветском пространстве, проблема трансгуманизма является актуальной для Республики Беларусь. «Глобальный водоворот новых идей, технологий и изобретений затягивает в себя и Беларусь», - констатировал в своем ежегодном Послании к белорусскому народу и Национальному собранию Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко [5]. И с этим трудно не согласиться. Изучение проблемы трансгуманизма будет способствовать развитию инновационных исследований в области духовно-культурного развития Республики Беларусь, а также биоэтики, философии техники и вопросов национальной безопасности [1].

Попытка дать объективную оценку теоретическим идеям трансгуманизма приводит к тому, что данное учение следует в первую очередь рассматривать как очередной проект преодоления внутренних границ человеческой природы. В результате анкетирования белорусского студенчества удалось выявить преобладающее критическое отношение молодежи к идеям трансгуманизма. Вместе с тем довольно большой процент из числа опрошенных студентов и школьников – 44,8% – разделяют ценности трансгуманистов и их интерпретацию идеи вечной жизни на земле.

В будущем, когда усовершенствования человеческого организма станут более эффективны и доступны, можно небезосновательно прогнозировать, что акции трансгуманистов резко возрастут. Однако разница между теми, кто имеет возможность к совершенствованию, и теми, кто не имеет таковой, будет еще более глубокой (например, между жителями развитых и развивающихся стран, нежели между представителями социальных групп

внутри отдельно взятой страны). Миллионы людей, которые отказались от совершенствования, окажутся в положении «больных» не потому что их организмы изменились, а в силу того, что у других людей будут иные способы борьбы с болезнями. И таким образом, эти люди окажутся в дискриминационном положении.

Существуют ли какие-нибудь этические стандарты, по которым трансгуманисты оценивают «улучшение положения человечества»? Согласно Н. Бострому, трансгуманизм представляет собой радикально новый подход к размышлению о будущем, основанный на предположении, что человеческий вид является не концом нашей эволюции, а, скорее, ее началом. Он определяет трансгуманизм как: 1) изучение результатов, перспектив и потенциальных опасностей использования науки, технологий, и других способов преодоления фундаментальных пределов человеческих возможностей; 2) рациональное и культурное движение, утверждающее возможность и желательность фундаментальных изменений в положении человека с помощью достижений разума, особенно с использованием технологий, чтобы преодолеть старение и значительно усилить умственные, психологические и физические возможности человека [5, 6].

Трансгуманизм чаще всего описывают как продолжение гуманизма, от которого он частично происходит. По мнению гуманистов, суть людей состоит в том, что лишь отдельные индивиды имеют значение. Человек может быть не идеальным, но он может улучшить положение вещей. Трансгуманисты согласны с этим, но также они уделяют особую значимость тому, кем мы потенциально можем стать, при этом можно использовать технологические способы, которые позволят нам выйти за пределы того, что большинство считает человеческим. Как считают

трансгуманисты, благодаря ускоряющемуся научно-техническому прогрессу человек выходит на новый этап в своем развитии, например, в создании искусственного разума. Молекулярная нанотехнология обладает достаточным потенциалом, чтобы создать изобилие ресурсов для каждого человека и предоставить ему полный контроль над биохимическими процессами в организме, позволив избавиться от болезней. Посредством воздействия на центры удовольствия в мозгу человек сможет испытывать больший спектр эмоций, бесконечное счастье и неограниченные по интенсивности радостные переживания каждый день. Трансгуманисты видят и темную сторону будущего развития, признавая, что некоторые из таких технологий способны нанести человеческой жизни большой вред, само выживание нашего вида может оказаться под вопросом. Эти возможности всерьез рассматривает растущее число ученых, философов, социальных мыслителей и христианских богословов.

В православном антропологическом учении человек также рассматривается «с точки зрения вечности», а смерть человека в онтологическом и религиозно-нравственном отношении определяется как его «последний враг». Однако, в отличие от трансгуманизма, христианство во главу угла ставит спасение человека, его отношение к Богу. Жизнь утверждается через непрерывное самоопределение личности человека, его свободный нравственный выбор, духовное делание, подчиненное основополагающему принципу «*tementō moġī*», – приготовлению к смерти ради вечной жизни. Биологическая смерть человека – это момент духовного суда. Вечная жизнь и телесное воскресение рассматриваются в эсхатологической перспективе, в метаистории. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет,

Патриарший Экзарх всея Беларуси поясняет понимание проблемы совершенного человека с точки зрения христианства. Он разоблачает своеобразное обновленное пелагианство, которое проявляется в желании современного человека обладать чувством своего совершенства и самодовольства. Митрополит Филарет напоминает об изначальной греховности человека и необходимости совершенствования человека, в процессе постоянной борьбы со страстями. Человек должен поддерживать в себе неуклонное стремление к благу, настойчиво отвергая зло. В этом и состоит понимание образа совершенства человека, каким его передает апостол Павел и христианское богословие (Флп. 3: 13-15) [4, с. 22, 24-25].

В заключение следует отметить, что следует критически подходить к последствиям победы идей трансгуманизма для человечества и окружающей среды, к попытке трансгуманистов построить новый «рай» для людей будущего, превзойти традиционные ценности человеческой жизни. Мировоззренческая парадигма трансгуманизма амбивалентна по отношению к существующим философско-этическим принципам и моделям поведения человека. Паразитируя на мечтах и чаяниях людей, идеология трансгуманизма несет в себе разрушительные парадигмальные установки для всего человечества, а также угрозы духовно-культурному развитию Республики Беларусь и традиционным ценностям белорусского народа, особенно для развития молодежи, потенциально предрасположенной к новым стратегиям жизни и поведения. Таким образом, человек, его развитие и совершенствование, а также готовность молодого поколения достойно ответить на вызовы современной эпохи и строить свое будущее, основываясь на духовно-культурных традициях, – вот, что

действительно сообщает импульс для творчества, интеллектуального прогресса и духовного роста, ведет к новым достижениям.

Литература.

1. Концепция национальной безопасности Республики Беларусь. – Минск, 2011.

2. Лукашенко, А.Г. Белорусский путь: патриотизм, интеллект, прогресс: Послание Президента Республики Беларусь белорусскому народу и Национальному собранию Республики Беларусь, 08.05.2012 г. / А.Г. Лукашенко // Советская Белоруссия. – 10 мая 2012.

3. Лукашенко, А.Г. Обновление страны – путь к успеху и процветанию: Послание Президента Республики Беларусь белорусскому народу и Национальному собранию Республики Беларусь, 19.04.2013 г. / А.Г. Лукашенко // Советская Белоруссия. – 20 апреля 2013.

4. Филарет, Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси. Богословие добрососедства / Митрополит Минский и Слуцкий, Патриарший Экзарх всея Беларуси Филарет. – Киев : Дух і літера, 2002. – 211 с.

5. Bostrom, N. How long before super intelligence? // Режим доступа: <http://www.nickbrostrom.com/super-intelligence.html>. – Дата доступа: 07.08.2012.16:35.

6. Bostrom, N. Observational selection effects and probability // Режим доступа: <http://www.anthropic-principle.com/preprints.html>. – Дата доступа: 10.09.2012. 17:35.

Н.Ф. Кукс

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

СВЯЩЕННИК ВЛАДИМИР ЗЕЛИНСКИЙ О ФЕНОМЕНЕ С.С. АВЕРИНЦЕВА В КУЛЬТУРЕ XX ВЕКА

Двадцатый век стал сложным испытанием для Русской Православной Церкви. Доминирующий атеизм советского общества не оставил места для веры в Бога и религии как таковой вообще. Однако в этом богоотступническом обществе все же оставались те, как писал священник Владимир Зелинский, кто умудрялся дышать иным воздухом. Одним из таких людей был известный российский мыслитель, поэт и филолог Сергей Аверинцев, взгляды и мысли которого интересны и сегодня.

Поэзия Аверинцева достаточно сложна и насыщена образами, устаревшими словами и аллегориями. Его стихи не вполне понятны для тех, кто далек от религии и христианства в целом. Для понимания его поэтических плодов следует обращаться, как и к его научным работам, так и к тем, кто хорошо знает и понимает его творчество. Что и следует сделать! Парадигмы Аверинцева хорошо просматриваются через призму размышлений священника Владимира Зелинского.

Важной особенностью Аверинцева, как замечает Зелинский, является его богатый багаж знаний. Аверинцев работал в сфере филологии и литературоведения, культурологии и истории, философии и библеистики. Особенную роль в его творчестве сыграла любовь к античной истории и культуре. Зелинский пишет о Сергее Сергеевиче следующее: «Знания, накопленные им, и тогда и теперь поражали блеском, казавшемся мне почему-то

блеском монет, перебираемых скупым рыцарем на глазах завистливо изумленных слушателей». Но стоит обратить внимание и на так называемый «ключ» Гераклита. Невзирая на багаж знаний Аверинцева, сам он понимал, что «многознание уму не научает; иначе научило бы...».

Что же стоит понимать под знанием, которое может научить, а не то многознание, которым человек обычно занимается? Зелинский объясняет это знание так: «Эта истина не может быть добыта никакой археологией знания или учеными экскурсами в культуру. Ведь культура может ослепить нас отражениями человеческой самости, разорвавшей со Словом Божиим. И сегодня так думают многие, противопоставляя культуру не столько Слову, сколько культу, как нечто заведомо бесполезное, отвлекающее от истины». Тут невольно вспоминается аверинцевское «безмолвие глагола».

Константин Сигов – известный киевский издатель полного собрания сочинений С.С.Аверинцева – назвал багаж Аверинцева «универсальным путешествием знаний от А до Я». Стоит отметить, замечает Зелинский, что «А» у Аверинцева является неопределенным составляющим. «А» начинается в любой сфере, в которой работал Аверинцев. Так же Зелинский добавляет: «Аверинцев никак не стал ходячим тезаурусом, исполняющим должность энциклопедии мировой культуры. Если взглядеться в путь его мысли, как будто перегруженной, но вместе с тем подвижной и легкой, мы почувствуем, что настоящее «А», ее «архэ», начало лежит в безмолвии, «у самого истока глагола», как он скажет впоследствии. Родившись из созерцания, его слово следует по своему кружному пути, чтобы в конце его вернуться к тому же истоку. Именно этот исток, остающийся нераскрытым, притягивает и завораживает нас. Может быть, потому что в каждом из своих спутников Аверинцев ищет друга и сообщника,

совладельца общего секрета Премудрости, построившей себе дом или хотя бы временное утлое жилище, в конкретной судьбе, в конкретном стихе и скрытым за ним безмолвием». Архипелаг знаний Аверинцева является особым тезаурусом для интеллектуала.

Мандельштам о Чаадаеве писал следующее: «Только русский человек мог открыть этот Запад, который сгущеннее, конкретнее самого Запада». Эти слова Зелинский применяет и к Аверинцеву. Зелинский определяет феномен Аверинцева ломоносовским определением поэзии: «Предметы друг от друга далековатые», но связанные воедино создают эффект поэтической плотности, сгущенности и исторической конкретности. Ссылаясь на статью Мандельштама 1921 г. «Слово и культура», можно понять, в каких условиях мыслил Аверинцев. Определяя атеистическую идеологию как физически нечистый козлиный дух, идущий от врагов слова, Мандельштам дает нам понять, какое отношение порождает этот дух у здравомыслящего человека. Такое отношение было и у Аверинцева. Однако если Мандельштам пал в соперничестве с этим злым духом атеизма, то в период деятельности Аверинцева этот дух утратил силу, и перестал быть духом смерти и физического уничтожения людей за их взгляды, но все же оставался опасным. Зелинский указывает на то, что данная атмосфера в те послевоенные годы была пропитана губительным материализмом, но Аверинцев все же мыслил иначе: «Уже тогда, когда не веяло ни малейшей надежды, что все это однажды распогодится, он умудрялся дышать иным воздухом, который, казалось, выветрился уже десятилетия назад. Даже не говорить, а просто дышать, не принимая легкими болотных испарений, не становясь в позу врага врагов "козлиного духа" (героическое это

противостояние, увы, так часто становилось губительным именно для того духа, который мы хотели бы защитить)».

Зелинский весьма корректно и точно определил метод Аверинцева – изощренность слуха, от коего рождается и диалог, диалог, настолько открытый к собеседнику, настолько его понимающий, что это понимание как будто мешает высказаться самому автору. Его собственную мысль нередко приходится ловить в текстах о другом, потому что всегда бывает нелегко провести границу между тем, где целиком он, и тем, где его уже нет совсем, но есть тот таинственный другой, кого, по Тютчеву, «позвали всеблагие как собеседника на пир».

Зелинский следующим образом определяет отношение Аверинцева к своему читателю и слушателю: «Своего читателя Аверинцев всегда повышает в чине, вводит на равных в избранный, хоть и вовсе не тесный круг доверительных друзей, и всякий приглашенный им поневоле следует за ним, хотя и не всегда чувствует себя уютно на его глубинах и высотах». Аверинцев весьма свободен в своей научной и поэтической деятельности, что не характерно, как указывает Зелинский, для Запада: «Западный метод и ум тащит вас из пункта А в пункт Б как буксир, не делая никаких дальних, для дела бесполезных экскурсов, не взмывая ввысь, не ныряя вглубь, и пункт назначения вам всегда, как правило, известен. В аверинцевском же плавании важна сама душевность отклика, порой ничем не оправданная задержка в пути, какая-нибудь деталь, вдруг выплывшая из памяти, которая подается как приношение к невидимому алтарю, и он, собственно, и есть ваш пункт назначения)».

Зелинский пытается объяснить ход мыслей Аверинцева или, как он его назвал, «интеллектуальный космос» Аверинцева. Пишет он следующее: «Интеллектуальный космос Аверинцева возникает из соединения многих

«культурных» тел, фрагментов, лиц, встретившихся как бы случайно, без заранее обдуманного плана, но становящихся только благодаря интуиции, родившейся раньше текстов, неким культовым зданием, государством добрых знаний, державой открытий, страной премудрости, разумеется, чисто человеческой премудрости, слагающейся воедино в какой-то грандиозной фреске». Зелинский пытается нам передать характер и натуру Аверинцева, а также его веру. Для этого Зелинский ссылается на слова самого Аверинцева, которые повествуют о митрополите Иларионе: «Веровать в единого Бога не просто святее, но и умнее, и потому умнее, что святее». В этой цитате Аверинцева можно ухватить его мысль о самой природе веры человека».

Не взирая на мнимую «старомодность» мыслей Аверинцева, впрочем, как и других верующих мыслителей, он держится на «корабле современности», как пишет о нем Зелинский, ничуть не менее уверенно. Священник Владимир Зелинский далее поясняет: «Речь идет не только об актуальности новых тем, о публицистике, в которой он проявил свое деликатное мастерство, но о чем-то бесконечно более существенном, о современности самого себя, о том, что может быть названо «здесь и теперь» в диалоге со Словом».

Стоит отметить, что Зелинский рассуждает о работах Аверинцева не как о простых трудах обычного ученого и поэта. Он подчеркивает, что в произведениях Аверинцева все компоненты связаны между собой, у них одно начало и это начало не обходится без религиозного контекста. Зелинский пишет следующее: «Постепенно эта лежавшая передо мной груда бесполезных шедевров превращалась для меня в дом молитвы, действительно убранный множеством удивительных образов, которые все вместе должны были открыть, обновить, научить видеть лишь

одну настоящую икону – икону Премудрости или Имени. И все образа, фрески, витражи, лепнины на свой лад лишь это Имя озвучивают».

Постигая интеллектуальные плоды Аверинцева, становится очевидным то, что его культурная удача не в масштабности его деятельности, но, как пишет Зелинский, в просвещенности изнутри, идущей от безмолвия глагола, от полноты служения ему. Зелинский утверждает, что любой может стать таким же как Аверинцев в своей деятельности. Главное, по мнению Зелинского, это открывать окна свету, наполнять слова Словом и знания Именем. И с этим следует согласиться. В таланте копить и передавать знания и есть секрет Аверинцева.

Литература.

1. Зелинский В., свящ. У самого истока глагола. Сергей Аверинцев: опыт построения культуры / свящ. В. Зелинский // Истина и жизнь. Человек. Духовность. Культура. – 2004. – N 4. – С.17-22.

В.А. Котова

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ А.Ф. ЛОСЕВА

А.Ф. Лосев определяет жанр «Философии имени» как философский трактат, называя свою книгу «трактатом» и «чисто-философским трудом». По мысли Лосева, философия имени есть «самая центральная и основная часть философии вообще». Более того, она есть «просто философия, та единственно возможная и нужная теоретическая философия, которая только и заслуживает названия философии», и данный труд поэтому «можно было бы назвать «введением в философию» или «очерком системы философии» [2, с. 142].

«Философия имени» создавалась в самый пик увлечения А.Ф. Лосевым чистой диалектикой и несет в себе все черты такого рода текстов. Философия для Лосева есть «цельное знание». Разделяя программу цельного знания с ее установкой на построение универсальной системы знания, выявляющей основные принципы единства бытия, Лосев стремился разработать такую универсальную философскую систему на основе диалектико-мифологического осмысления православного мирозерцания. Этот замысел нашел свое воплощение в его учении об абсолютной мифологии, в облике которой отчетливо выступают черты православно-христианского мирозерцания в его наиболее строгой форме византийско-московского православия.

Исследователи расценивают это учение как опыт построения «оригинальной системы православной онтологии» и даже как попытку «диалектического перехода от философии к догматике». Лосев стремился

после «философско-феноменологической прелюдии» перейти к размышлению о «единой Сущности и едином Слове», т.е. обратиться к области богословия, или, в его терминологии, к абсолютной мифологии.

А.Ф. Лосев разделял радикальный вариант цельного знания, исходящий из представления о существовании тесных взаимосвязей между всеми важнейшими сторонами и сферами бытия, жизни и культуры в их диалектическом развитии от апофатического истока до самого последнего возможного для философской мысли приближения к культурно-исторической реальности и жизни – земной и небесной. Философские усилия Лосева и были постоянно направлены на установление таких внутренне необходимых смысловых связей вещей на очень большой глубине, или, как он говорил, на «разгадку» диалектических тайн реальности.

Так, в работе «Вещь и имя» А.Ф. Лосев обосновывает мысль о том, что «наши повседневные судьбы именованья суть только подобие» последней тайны именованья. В учении об абсолютной мифологии он, по его собственным словам, дерзает подойти к разгадке «великой диалектической тайны» христианского учения о троичности – к диалектическому постижению «тайных внутритроических процессов». А в «Философии имени» Лосев, как он сам утверждает, приоткрывает «диалектическую тайну понимания» и «тайну» слова. Что же касается понимания самой «тайны», то А.Ф. Лосев придерживался символического истолкования ее природы. Тайна для него есть то, что «по самому существу своему никогда не может быть раскрыто», но – может являться и «сообщима именно как тайна же» [3, с. 337].

А.Ф. Лосев осуществляет в своей книге наиболее полное философское доказательство бытийности слова. Исследуя язык «вне его отношения к человеческому

субъекту» и «безотносительно к его языковой деятельности» (человеческое сознание здесь выступает лишь как возможная, но отнюдь необязательная субстанция воплощения языка), а также обращаясь и к «субъектно-онтологическому изучению слова в его человеческом воплощении», Лосев обосновывает «онтологическое родство природы слова» в данных сферах. Философия имени Лосева предстает как учение о космическом и божественном слове, т.е. как космология, космогония и теология. Используя диалектический метод, А.Ф.Лосев доказывает, что «каждое слово глубоко причастно Божественному Логосу, таинственно связано с Именем Божиим» .

В центре внимания «Философии имени» А.Ф. Лосева находятся два тесно связанных вопроса. Первый и центральный – имя и вещь (предметная сущность, сущность, предмет, бытие). Второй вопрос – имя и знание.

Наибольшую сложность для интерпретации представляет вопрос о соотношении имени и вещи, в рамках которого в книге рассматриваются две темы, открыто провозглашаемые и отмечаемые в тексте самим автором. Первая тема связана с именем и касается того, что есть «Имя само по себе», как оно «действует и проявляется и в мире и вне мира» и каковы «частичные его проявления и действия», которые в состоянии изучать эмпирическая наука. Вторая тема связана с миром в его оноματοлогической проекции, о чем Лосев прямо заявляет: «И вот рассмотреть его (мир) как имя я и дерзаю в этой книге» [2, с. 233].

В работе «Диалектика художественной формы» А.Ф. Лосев, объясняя замысел своей «Философии имени», сводит ее содержание к развертыванию и обоснованию следующих трех тезисов: 1) имя не есть звук, но сама вещь, данная в разуме; 2) имя есть энергия сущности вещи

и, следовательно, несет на себе все функции вещи (интеллигентные, мифологические и личностные) и 3) только при таком понимании имени и возможно обоснование общения субъекта с объектом.

Действительно, рассуждает Лосев, если принять предположение, что имя есть только звук, т.е., иначе, звук, независимый от вещи («звук существует сам по себе, а вещь – сама по себе»), то в этом случае, сколько бы ни произносили данные звуки, они никуда не выйдут за пределы субъекта. Если же имя воистину нечто обозначает, то это означает, что по имени мы «узнаем» и сами вещи, что, в свою очередь, становится возможным только в случае, когда в имени воистину имеется «нечто от вещи», и притом «не нечто вообще», но нечто, существенное для вещи. В противном случае было бы невозможно узнать, что имеется в виду какая-либо определенная вещь – именно та вещь, а не эта.

Если, далее, имя каким-либо образом содержит в себе вещь, замечает Лосев, то в этом случае оно должно будет иметь в себе и соответствующую структуру вещи, т.е. «быть в этом смысле самой вещью». Естественно, что имя не является вещью в смысле субстанции: как субстанция вещь пребывает вне своего имени. Однако имя есть сама вещь в умном смысле, т.е. оно есть вещь как смысл вещи. Сказанное Лосев резюмирует в виде следующей итоговой формулы: «если имя есть сама вещь, то вещь сама по себе – не имя». Данный вывод можно обосновать, по Лосеву, с помощью двух диалектических процедур. А именно: путем «выведения имени из самой вещи» и «нахождения именной структуры в сущности самой вещи». Это открывало перед автором два мыслительных хода, которые он и осуществил в своей «Философии имени». Один ход шел от имени и заключался в рассмотрении имени как

вещи. Другой – шел от вещи и состоял в отождествлении вещи с именем [4, с. 188-191].

Диалектическое рассуждение «от имени», воспроизводит логику исторического имяславия. Лосев провозглашает и обосновывает в «Философии имени» на философском языке основные пункты программы исторического имяславия. А именно:

1) выводимая им формула «имя есть вещь как смысл вещи» (или «сама вещь в умном смысле») есть философский уточненный аналог исходной мистической формулы «Имя Божие есть Бог», защищаемой в Афонском споре имяславцами;

2) формула-антиномия «имя есть вещь, но вещь сама по себе не имя» представляет собой философский аналог развернутой мистической формулы исторического имяславия «Имя Божие есть Бог, хотя Бог и не есть Его имя», и наконец,

3) тезис о том, что в имени самым важным является то, что оно является энергией сущности вещи (или кратко «имя – энергия сущности вещи»), представляет собой философский аналог богословского варианта формулы имяславия «Имя Божие есть энергия сущности Божией».

Отметим, что в «Философии имени» имеется и полный вариант этой последней формулы: «... если энергия сущности есть сама сущность, то сущность не есть энергия сущности». В развернутом виде данная формула на языке мистики и богословия гласит: «Имя Божие есть энергия Божия, неразрывная с самой сущностью Бога, и потому есть сам Бог. Однако Бог отличен от своих энергий и своего имени и потому Бог не есть ни свое имя, ни имя вообще» [2, с. 236].

В «Философии имени» Лосев прямо утверждает: «... умное имя и есть сам предмет в аспекте понятности и явленности, – независимо от того, где, когда и как он

фактически понимается и является» [4, с. 225]. В переводе с философского языка данной формулы на мистический язык богословия и при ее расширении до антиномии получается формула, которая, по Лосеву, наиболее адекватно передает позицию имяславия: «Имя Божие как энергия сущности Божией есть в умном смысле Сам Бог, хотя Бог Сам по себе (как субстанция) выше Своего имени».

Диалектическое рассуждение «от вещи» воспроизводит логику решения собственной лосевской задачи – рассмотреть мир как имя, выдвигаемой в «Философии имени». Понимая мир как всю совокупность вещей, из которых «состоял, состоит и будет состоять мир» [4, с. 119], т.е., в итоге, в диалектическом смысле, как вещь, А.Ф. Лосев сводит задачу истолкования мира как имени к представлению вещи как имени, выступающего в его философской системе как диалектическая вершина конструктивного процесса: «Если сущность – имя и слово, то значит, и весь мир, вселенная есть имя и слово, или имена и слова» [2, с. 220].

Первые подступы к постановке задачи представить мир как имя Лосев предпринимает уже в ранней своей работе «Имяславие» (1918 г.), где говорится: «Имяславие требует... в области наук таких методов, с помощью которых можно выработать учение о мире как своего рода законченном имени, подражающем Божиему имени» [2, с. 238]. Хотя сам А.Ф. Лосев, эксплицитно и не пояснял в последующем сути этого своего замысла, но рефлексии его (в философском варианте) можно уловить в учении о мире как имени (слове), намеченном в «Философии имени». Исходя из общей философской концепции православно понимаемого неоплатонизма Лосева, можно предполагать, что в приведенной формулировке «подражание» Имени Божиему означает «умное отождествление» с ним, а

выражение «законченное имя» – рассмотрение имени в его максимальной полноте, каким оно и предстает в «Философии имени».

В своем понимании подражания А.Ф. Лосев как христианский неоплатоник следовал, вероятнее всего, платонической концепции подражания как принципа целостного осмысления вещи, или выражения вещью своего тождества с идеей. По данной концепции, вещи существуют благодаря своему участию в идеях, или подражанию идеям, «в силу и в меру своего отождествления с идеей», которая выступает как прообраз вещи [2, с. 469-470].

«Философию имени» можно рассматривать как первый шаг на пути построения Лосевым его абсолютной мифологии, центром которой является имяславие (ономатодоксия) и где в ономатологическом ключе осмысливаются важнейшие моменты православного миропредставления, связанные с сотворением мира и домостроительством спасения человека, Богообщением, молитвенным восхождением в духовной практике священнобезмолвия, обожением и осмыслением роли в этом процессе Имени Божия. Отдельные этапы этого мегазамысла Лосева опознаются в диалектических композициях «Философии имени».

Дошедшие до нас слова Лосева о замысле этой книги поясняют, на какой образ диалектического конструирования необходимо настроиться при вхождении в ее концептуальный мир. Это, прежде всего, – диалектика Гегеля с ее особым рисунком саморазвертывания смысла. «Моя «Философия имени»... Там много Гегеля, – говорил Лосев. – Высший синтез у Гегеля есть богочеловечество» [1, с. 215]. Согласно главной установке Гегеля, философия (диалектика) есть не внешнее описание сообщения, а «речь самого предмета о себе, за себя и от себя».

Сам А.Ф. Лосев усматривал известные трудности в восприятии своих работ в том, что ему как философу не всегда удавалось достичь ясности слова при ясности мысли, поскольку «воплощение сложных диалектических построений в словах всегда означает напряженнейшую борьбу с человеческим языком, который упорно и даже отчаянно сопротивляется, когда его заставляют выразить что-нибудь отвлеченное» [2, с. 403]. В современной философии подобная работа по очищению философской терминологии от следов обыденных значений слов естественного языка и привычных ассоциаций и клише обыденного сознания, затрудняющих понимание философского текста, получила название «критики языка». И такую «критическую» работу по отношению к языку, знакомую каждому автору при создании своих текстов, должен проделать в себе каждый читатель, стремящийся прикинуть к глубинам лингвофилософских трудов [3, с. 321-330].

Литература.

1. Биbihин, В.В. Язык философии / В.В.Биbihин. – М., 1993.
2. Лосев, А.Ф. Философия имени / А.Ф. Лосев // Сочинения. – М., 1999.
3. Постовалова, В.И. «Философия имени» А.Ф. Лосева как цельное знание / В.И. Постовалова // Вопросы классической филологии. Вып. XI. Философия. Филология. Культура: К столетию со дня рождения А.Ф. Лосева (1893-1993). – М., 1996.
4. Постовалова, В.И. «Философия имени» А.Ф. Лосева и подступы к ее истолкованию / В.И. Постовалова // Лосев А.Ф. Философия имени. – М., 2009.

Е.А. Бартошевич

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ФЕНОМЕН ИКОНОБОРЧЕСТВА В ВИЗАНТИЙ- СКОЙ ИСТОРИИ

С начала VIII века в истории Византии открывается новый период - период иконоборчества, длившийся до середины IX века и волновавший Церковь более столетия. Эпоха иконоборчества оставила в истории Церкви неизгладимый след. Этот период явил собой жесточайшую борьбу против икон и священных изображений. Отрицательное отношение к иконам существовало уже с IV века, со времени появления первых икон, но в те времена оно не имело такого широкого масштаба, как в начале VIII века, найдя в этот период благоприятные условия для своего развития.

По церковному учению, почитание икон должно состоять в почитании лиц, на ней изображенных. Церковное Предание свидетельствует, что еще с апостольских времен святые иконы употреблялись в храмах, и верующие поклонялись им. Как справедливо отмечал российский исследователь Е.И.Смирнов, в VIII веке появились неправославные взгляды на иконопочитание, особенно в простом народе, который, имея недостаточно религиозное образование, придавал внешности и обрядности в религии главное значение. Отсюда появилось поклонение собственно иконе, а не лицам на ней изображенным [7, с. 326].

Чрезмерное почитание изображений принимало часто оттенок идолопоклонства. Появились магические извращения, смешивавшие икону с Евхаристией, утверждая, таким образом, единственность образа с

Первообразом [4, с. 205-205]. Борьбу с этим начала гражданская власть, отстранившая духовную. По верному наблюдению Л.А.Успенского, государство стало вмешиваться не только во внутренние дела Церкви, но и в ее богослужебную и вероучительную жизнь [8, с. 78].

Это стало печальным для Церкви, так как под влиянием государственно-политических, социально-экономических и религиозных причин, гражданская власть вместе с суевериями стала уничтожать иконопочитание вообще. Таким образом, началась эпоха открытого иконоборчества [7, с. 326].

В начале VIII века на престол греческой империи вступил Лев III Исавриец, который и стал первым иконоборцем. В 726 году, он издал указ, которым христианам запрещалось поклоняться в молитве иконам, и многие иконы после этого были поставлены высоко, чтобы народ не мог лобызать их [3, с. 480]. Через несколько лет он издал другой указ, которым повелевалось совершенно прекратить почитание святых икон и удалить их из церквей и общественных мест [7, с. 327-328].

После Льва III на престол вступил его сын Константин V Копроним, который в продолжение 33 лет (с 741 по 774 гг.), еще с большей жестокостью преследовал почитателей святых икон, а также ревностных защитников иконопочитания – монахов. Наследник Константина Лев Хазар (775-780) отличился своим безразличием и невмешательством в религиозную борьбу, и хотя он не был почитателем икон, но при нем гонения на иконопочитателей прекратились. После продолжавшегося около 60 лет гонения на святые иконы в греческой империи, при Константине VI и его благочестивой матери царице Ирине, в 787 году в городе Никее был созван Седьмой Вселенский Собор, на котором было утверждено почитание святых икон [2, с. 139].

Какими же причинами и благоприятными факторами было вызвано развитие иконоборческой ереси, имевшей для империи очень серьезные последствия? Причин распространения иконоборческой ереси можно выделить несколько. Одной из них является религиозная: некоторые религиозно необразованные христиане стали неправильно понимать учение Церкви об иконе, следствием чего стало появление суеверного отношения к иконе - идолопоклонство. Не отделяя образа от Первообраза, верующие стали превращать почитание икон в идолопоклонство. Верующие, начинали относиться к иконам, как к живым, брали их в восприемники при крещении, при пострижении в монашество, ответчиками и свидетелями на суде и т.д.

Другая причина, социально-экономическая, заключалась в борьбе власти с Церковью. К VIII веку роль Церкви в империи значительно усилилась, наблюдался значительный рост церковной собственности и монастырей, которым принадлежала большая часть наиболее плодородных земель империи. Духовенство начало активно участвовать в делах управления империей. Императоры-иконоборцы считали необходимым отвлечь людские силы и денежные средства от Церкви и направить все в государственную казну. По мнению Васильева, основная энергия Льва III и Константина V была направлена именно на секуляризацию крупной монастырской земельной собственности и на ограничение огромного количества монахов, то есть против элементов, которые благодаря выскальзыванию из-под государственного контроля и почти полностью независимому функционированию уменьшали жизненные силы и целостность империи [1, с. 340].

Еще одна причина, политическая, была связана с иудаизмом и исламом. Императоры хотели уничтожить

одну из главных преград для сближения христиан с иудеями и мусульманами, которые отрицательно относились к иконам. Следствием этого стало то, что императоры-иконоборцы стремились к полному уничтожению икон [1, с. 340].

Таким образом, православие стояло перед проблемой защиты икон с двух прямо противоположных сторон: с одной стороны – от суеверного языческого почитания, с другой – от полного отрицания и уничтожения.

Огромный и основной вклад в защиту почитания икон внес святой Иоанн Дамаскин. Будучи истинным иконопочитателем, он написал ряд сочинений в защиту икон и отправил в Константинополь. В своих трудах он систематизировал учение о Боговоплощении. Его богословие признавалось определяющим в обосновании иконопочитания. В постановлении Отцов Собора важным моментом было утверждение того, что «честь, воздаваемая образу, восходит к Первообразу, и поклоняющийся иконе поклоняется ипостаси изображенного на ней» [2, с. 389].

Также преподобный ввел важное терминологическое различие между двумя словами, обозначающими религиозное поклонение: *latreia* – это поклонение, которое воздается исключительно Богу, а *proskunesis* – поклонение, воздаваемое иконам или людям (например, императору) [6, 144].

Преподобный Иоанн Дамаскин известен и как церковный песнопевец и гимнограф. Ему принадлежат создание Октоиха, что произвело значительную перемену в составе богослужения, написание множества канонов на Богородичные и Господские праздники, пересмотр Иерусалимского Устава и написание множества церковных песнопений.

Также иконоборчество оказало разрушительное влияние на ученость, науку, искусство и культуру. Ученость на

Востоке и раньше увядала, но продолжала жить лишь в монастырях и духовных школах. Сейчас же, иконоборцы вместе с иконопочитанием уничтожали и последние школы. Иконоборцы представляли собой грубую солдатскую силу, людей, которые не были проникнуты симпатией к науке и искусству, и даже наоборот пытались уничтожить их, как средства, которыми пользовались иконопочитатели в борьбе с ними. В лице монахов и духовенства, они уничтожали последних учителей школ, переписчиков книг, ценителей и почитателей искусства. Они жгли и расхищали библиотеки. Наука после эпохи иконоборчества должна была начинать свое дело чуть ли не с самого начала [5, с. 131-132].

Завершился первый период иконоборчества утверждением иконопочитания на VII Вселенском Соборе: иконе надлежит воздавать «почитательное поклонение, но не истинное служение, которое приличествует одному только Богу, а именно почитание», которое воздается кресту и Евангелию: образ видимый почитается наравне с образом словесным [8, с. 104-105].

Литература.

1. Васильев, А.А. История Византийской империи: в 2 т. / А.А. Васильев. – СПб. : Алетейя, 1998. – Т. 2. – 512 с.
2. Дашков, С.Б. Императоры Византии / С.Б. Дашков. – М. : Красная площадь, 1997. – 368 с.
3. Дворкин, А.Л. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви / А.Л. Дворкин. - Нижний Новгород : Издательство братства во имя св. князя Александра Невского, 2003. – 816 с.
4. Евдокимов, П.Н. Искусство иконы / П.Н. Евдокимов. – Клим : Христианская жизнь, 2005. – 384 с.
5. Лебедев, А.П. Очерки внутренней истории Византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках / А. П.

Лебедев. – СПб. : Издательство Олега Абышко, 2003. – 336 с.

6. Минея служебная.– М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. – Декабрь. – Ч. 1. – 600 с.

7. Смирнов, Е.И. История христианской Церкви / Е.И. Смирнов. – СПб.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 768 с.

8. Успенский, Л.А. Богословие иконы Православной Церкви / Л.А. Успенский. – М. : Издательство западно-европейского экзархата, 1989. – 477 с.

Н.А. Тарас

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ФИЛОСОФСКИЙ ПУТЬ Н.О. ЛОССКОГО

В 2015 году исполняется 145 лет со дня рождения и 50 лет со дня смерти великого русского философа Николая Онуфриевича Лосского, нашего земляка. Белорусские исследователи все чаще обращаются к личности Н.О.Лосского, его трудам, известным во всем мире [1, 2].

Родился Николай Лосский в белорусско-латвийском пограничье, в местечке Краславка Двинского уезда Витебской губернии на берегу Западной Двины. Когда отец переменял род службы, вся семья переселилась в местечко Дагда на границе Двинского и Режицкого уездов. В своих воспоминаниях Н.О. Лосский в ярких красках живописует культурно-духовную ситуацию белорусских городов и местечек, взаимодействие различных самобытных культур: белорусской, польской, еврейской, русской, украинской. С детства он воспитывался в духе любви к основополагающим ценностям русизма и творчеству трех ветвей «русского народа, создавшего великую державу и мировую культуру» [1, с. 18]. Во всех исследованиях, посвященных Н.О. Лосскому, справедливо указывается на то, что философ не только пламенно любил «большую» родину Россию, но и испытывал самые нежные чувства и к тому уголку Беларуси, где он родился и вырос [1, 2].

Православный храм был от дома в 27-ми верстах в Креславке. Впервые Николай побывал там сознательно, лишь, когда ему было десять лет [1, с.19]. В Дагде был прекрасный каменный католический костел. По воскресеньям Николай Лосский с матерью – она была

католичка – ходили туда слушать мессу. Благодаря этим впечатлениям детства и глубокой религиозности матери ему доступна интимная сторона не только православного, но и католического богослужения. Глубокое впечатление производило торжественное молчание в момент пресуществления и повторные настойчивые звонки колокольчика. Импонировала величественная латинская речь. Храм был полон народа. Трогательно было участие всего народа в богослужении: ответы хором на некоторые возгласы ксендза и пение гимнов всеми молящимися. Посещения знакомых ксендзов и поездки к ним доставляли большое удовольствие: привлекательна была их образованность, культурность, умение держать себя в обществе. Особенно нравился своим остроумием и веселым нравом ксендз, живший в семи верстах от них. В детской религиозности Николая тягостною стороною был мучительный страх ада и адских мук. Иногда после вечерней молитвы перед засыпанием ему приходила в голову мысль о грехах, и ужас перед возможностью вечного жестокого наказания за них охватывала душу с потрясающей силою [1, с. 19-20].

Как вспоминает Н.О. Лосский, с идеями социализма он познакомился в основном из бесед с товарищами в гимназии и чтения книг. Атеистом он стал в 17 лет [2, с. 25].

Философское мировоззрение сформировалось в студенческие годы под влиянием Введенского. Гносеология была для Лосского на первом месте. Перед Лосским стояла задача овладеть философией Юма, а потом и Канта. Уму Лосского была присуща склонность к эмпиризму и вместе с тем к рационализму. Первая выразилась в любви к Миллю и Спесеру, вторая требовала приведения всего признанного за истину в стройную логически связную систему. Идеалом были такие

философы, как Декарт или Юм, которые начинали построение своей системы исходя из достоверного факта. В уме Николая Лосского столкнулось влияние метафизики Лейбница и гносеологии Канта благодаря двум его учителям – Козлову и Введенскому. Длительные занятия проблемами теории познания и логики затрудняли, по признанию самого Лосского, разработку метафизической системы [1, с. 73].

Много раз приступал Николай Лосский к попыткам построения своего мирозерцания. Как в последствии он вспоминал, что намеревался воздвигнуть все здание из абсолютно достоверных, гносеологически оправданных материалов, и только из того, что наличествует в сознании, имманентно сознанию. Однако в силу оставшейся от материализма склонности рассматривать мир как органическое множество резко обособленных друг от друга элементов, весь имманентный состав сознания представлялся Лосскому не более, как совокупностью моих ощущений и чувств. Таким образом, Николай Онуфриевич неизменно приходил к солипсизму и скептицизму, который мучил его своею скудностью и самопротиворечивостью. Не раз он возвращался к мысли, что даже существование внешнего мира не может быть строго логически доказано [1. с.84].

Свое учение о восприятии и о познании Николай Онуфриевич назвал впоследствии интуитивизмом, обозначая словом интуиция непосредственное созерцание субъектом не только своих переживаний, но и предметов внешнего мира, в подлиннике. Его система психологии заключала в себе парадоксальное на первый взгляд сочетание волюнтаризма с интуитивизмом, то есть учения об активности «я» с учением о его созерцательности (относительной пассивности) в познавательных процессах. Именно это сочетание волюнтаризма с интуитивизмом

облегчало ему задачу доказательства, что жизнь «я» есть непрерывный ряд волевых действий [1, с. 85-86].

Н.О. Лосский с особой теплотой в своих мемуарах пишет об участии в его судьбе великого русского ученого Владимира Соловьева. Именно Вл.Соловьеву Лосский с энтузиазмом излагал свои гносеологические взгляды. Он писал о том, что, например, в 1900 году вовсе и не подозревал, что через двадцать лет окажется в разработке метафизической системы наиболее близким Соловьеву из всех русских философов. Н.О. в изучении феномена религии идет вслед за В.С. Соловьевым. В своей концепции философского осмысления религии В.С. Соловьев исходит из идеалистической философии, из морализма, отождествляющего мораль и абсолютное начало (Бог). Здесь наблюдается влияние европейской философии, а именно кантовского трансцендентального идеализма, выводящего и обуславливающего религию из морали, морального сознания индивида. Надо сказать, что сама концепция философии религии Канта возникла на почве протестантизма, который, в свою очередь, восходит к католицизму с его юридическим истолкованием христианских основ морали. Это влияние, как ни парадоксально это звучит, испытала на себе и русская философская мысль, во многом далекая от отечественной духовной традиции. Тот же вариант идеалистического морализма мы находим и у Н.О. Лосского.

Вся философская система Н.О. Лосского может быть названа философией морали, или теонормным морализмом. При этом в центре философии морали Н.О. Лосского лежит понятие Абсолютного Добра (Бога). Здесь уже явно представлено сплетение религии и морали. И мораль, и религия у Лосского выступают формами культуры, направленными на познание сущего.

Этика Лосского тесно связана с его философией познания. Лосский утверждает, что всеобъемлющие ценности познаются интуитивно. В мировой философии Николай Онуфриевич Лосский известен, в первую очередь как основатель христианского персонализма.

Таким образом, философские взгляды сложились не сразу, и прежде всего в послеуниверситетский период его творчества. В своих поздних работах Н.О. Лосский обращается к идеям православного мировоззрения, стремясь органично ввести их в состав собственного учения.

Литература.

1. Лосский, Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь / Институт философии НАН Беларуси; предисл. Б.Н.Лосский; вступ.статья А.А.Лазаревич. – Минск : Право и экономика, 2012. – 278 с.

2. Николай Лосский: продолжение философского пути: сб. материалов и докладов круглого стола в рамках Межд. науч. конф. «Императивы творчества и гармонии в проектировании человекомерных систем» (Республика Беларусь, г. Минск, 16.11.2012 г.) / ред. А. А. Лазаревич [и др.]; Ин-т философии Нац. акад. наук Беларуси. – Минск : Право и экономика, 2014. – 109 с.

Л.П. Фролова

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

БИБЛЕЙСКИЕ СЮЖЕТЫ В СОВРЕМЕННЫХ АТЕИСТИЧЕСКИХ РОМАНАХ КАК ОТРАЖЕНИЕ КРИЗИСА ЗАПАДНОЙ КУЛЬТУРЫ (НА ПРИМЕРЕ ТВОРЧЕСТВА ЖОЗЕ ДЕ СОЗА САРАМАГО)

Библейские сюжеты – наиболее используемые темы в современной литературе, культуре, искусстве. Библия продолжает оставаться самым востребованным источником, вдохновляя на новые размышления, переводы, интерпретации. И наряду с самым глубоким и проникновенным постижением Откровения и его богодухновенного смысла, в последнее время мы наблюдаем в латинской среде всплеск интереса и даже ажиотаж вокруг известных библейских сюжетов и персонажей, в том числе в масс-медиа, литературе, кино, философских произведениях. К наиболее шумевшим произведениям относится роман Д.Брауна «Код да Винчи», к настоящему времени экранизированный.

На наш взгляд, симптоматично для кризиса западной культуры творчество известного португальского писателя, поэта, драматурга и переводчика Жозе де Соза Сарамого (1922 - 2010). Сарамого является лауреата Нобелевской премии по литературе 1998 года и основателем Национального фронта защиты культуры.

Жозе Сарамого – яркий представитель постмодернизма. Пристальное внимание к творчеству мыслителей постмодернистского направления не случайно. Постмодернисты затрагивают мировоззренческие проблемы, порожденные постиндустриальной и постинформационной цивилизацией Запада: духовный

кризис и переоценка ценностей, утверждаемых традиционными религиями и внерелигиозными гуманистическими концепциями. Вместе с тем в условиях духовного кризиса в западной культуре наблюдается усиление интереса к религии в самых широких его слоях и повышенное внимание к философским интерпретациям религии в среде интеллектуалов, что делает проблему изучения и осмысления постмодернистского отношения к религии особенно актуальной.

За прошедшее столетие сформировался обширный пласт романов, ориентированных на библейский сюжет. В массовой культуре стало, как никогда, популярным обращаться к христианству, библейским сюжетам, однако - парадоксальным образом – такое обращение не вдохновляет читателя, зрителя, слушателя. Волюнтаристская эксплуатация писателями и режиссерами христианских мотивов стало почти будничным явлением. Жозе Сарамаго в этом не исключение. В связи с этим встает проблема морально-этического характера: имеет ли автор право интерпретировать сакральный текст?

В Беларуси творчество Ж. Сарамаго практически не исследовано. И в целом остается мало разработанным в мировой гуманитаристике, что есть, на наш взгляд, следствием объективной причины: Ж. Сарамаго – наш современник и его творчество еще предстоит оценить в должной мере.

Ж. Сарамаго своего атеизма не скрывает. Например, в произведениях «Евангелие от Иисуса» и «Каин» главной темой становится идея о том, что библейского Бога придумали и внедрили в общественное сознание те, кто ничего не хочет слышать о человеческой свободе. Стоит напомнить о том, что скептицизм поразил Ж. Сарамагу еще в детском возрасте. Он не скрывал, что его мальчишеское подозрение, что священники пытаются что-

то скрыть, никогда не покидало его [7]. Российская исследовательница творчества Ж. Сарاماго, Л. Зелинская, анализируя его произведения, не без основания высказывает следующее свое наблюдение: «Церковная риторика абсолютно заменена постмодернистской» [2, с.165]. Безусловно, книги Сарاماго по своему замыслу и исполнению наглядно демонстрируют классический и непревзойденный образец постмодернистской десакрализованной литературы.

Роман Жозе Сарاماго «Евангелие от Иисуса» оказался в ряду тех, что заслужили справедливое недовольство Ватикана. Сам писатель говорил так: «читая Библию – вы теряете веру. Это заняло тысячу лет и дюжину поколений написать Библию, которая изображает жестокого, злобного, мстительного, завистливого, невыносимого Бога», и рекомендовал людям не доверять «Богу, изображенному в Библии». Он не имел бы никаких дел с Богом, потому что «человеческий мозг величайший творец абсурдных идей, и Бог – самое абсурдное из них» [6]. Такое эпатажное заявление не оставляет сомнений в атеизме Сарاماго. Известный американский литературный критик Харольд Блум предпочитает говорить о Сарاماго как превосходном комическом писателе в лучших традициях Габриэля Гарсия Маркеса [5].

Атеизм Сарاماго носит скорее метафизический, нежели политический или же эстетический характер. Это сложная нравственная философская концепция, автор которой не отрицает бытие Божье. Еще в романе об Иисусе он подчеркивал, что его евангелие никогда не ставило себе «недостойную цель опровергнуть уже написанные ранее и другими, заявить, будто не было того, что было, и наоборот» [3, с.244].

В попытке радикально пересмотреть евангельские события Сарاماго перекраивает их сообразно

собственному вымыслу. Причем он видит свой взгляд на религию «конкурентоспособным». Он не чувствует тех теней величия, которые протянулись из евангельского времени, и, не чувствуя их, не может разглядеть за ними нечто большее, чем просто вымысел. Он не видит и причины, по которой его вымысел должен в чем-то проигрывать вымыслу евангелистов. Поэтому он ведет рассказ без пиетета по отношению к первоисточникам, позволяя себе убирать из них одно и дописывать другое. В канонических Евангелиях последние события земного пути Иисуса традиционно представляются как наиболее трагичные. У Сарамаго другое видение. Его интересует не смерть как драматургическая кульминация жизни, а именно сам жизненный путь, борьба человека с Богом в защиту человечности. Чтобы понять послание писателя, важно проследить путь его героя в отрыве от той общеизвестной трактовки, которая была санкционирована каноническими Евангелиями. Иисус Сарамаго действительно не более чем герой книги. Он утрачивает сущностную причастность к сферам божественного и уж тем более не оставляет после себя никакого учения. Он превращается в обычного человека, обеспокоенного лишь личными проблемами, и знать не желающего о миссии проводника в Царство Божье. В качестве такого человека Сарамаго и предлагает его рассматривать [4, с.234-235].

Если судьба Иисуса в «Евангелии» была самостоятельным литературным сюжетом, то Каин не является убедительной художественной личностью; он – мифологизированный в имени читатель, который получает возможность войти в ожившие библейские сюжеты и высказывать о них свои суждения. Иисус – драматическая фигура; его образ – возможность восприятия евангельской истории в контексте атеистического сознания, уверенного, что смерть благородного человека была использована

мифотворцами, заинтересованными в создании религии страдания, способной закрепить бегство от счастья как основной догмат. В «Каине», который отличается значительно меньшим объемом текста, главный герой, перемещающийся из одного времени в другое, лишен эстетической силы. Похоже, что это голос старого автора, уже не находящего сил для нового сюжета, но желающего успеть сообщить о том, как он не любит библейский мир, в котором Бог без жалости и чувства справедливости множит мучения несчастных.

М. Гураль и А. Нямцу написали следующее: «Писатель разработал принципиально необычную с точки зрения мировой литературной традиции "реконструкцию" евангельских текстов, которые теряют свою каноническую повествовательную абстрактность и воспринимаются как вполне реалистичный исторический рассказ не только о жизни Иисуса Христа, но и о драматической эпохе Иудеи I века нашей эры в целом. Кроме того концепция автора во многих отношениях содержит откровенно богоборческий характер, она ориентирована на процессы секуляризации массового сознания, которые являются характерными для цивилизации конца XX века» [1, с.113].

Произведения Сарاماго носят богоборческий характер, а его творчество есть отражение кризисных событий и явлений, имевших место в XX веке, которые повлекли за собой возникновение тенденции, ориентированной на процессы секуляризации общества и культуры. Последовательная реализация в европейской культуре философского тезиса о «смерти Бога» привела к утверждению о том, что человек велик и может заменить Творца, человечество, присвоив себе функции Бога, растеряло духовность, нравственность, гуманизм. Драматические события XX века повлекли за собой такое явление как постмодернизм, который является ни чем

иным как реакция общества на политические, социальные и культурные процессы, имевшие место в конце XX – начале XXI века и отразившие кризисное состояние западной цивилизации и ее духовной культуры.

Творчество Ж. Сарاماго наглядно демонстрирует, как литература постмодернизма сознательно использует достижения предшествующих культурных эпох. Иронически переосмысливается абсолютно вся культура и традиция западной цивилизации. Такое волюнтаристское и самонадеянное обращение с наследием прошлого превращает произведения такого рода в талантливые, но малоубедительные интерпретации, которые не могут вдохновить современного читателя. Являясь симптоматичным явлением сегодняшнего дня, произведения Ж. Сарاماго призваны, прежде всего, отразить «своеобразное писательское видение», «самовыражение» или «смелое художественное решение». Это приводит, как представляется, к неприкрытой эксплуатации духовно-культурного наследия, к росту интеллектуального произвола, субъективизма, индивидуализма, антигуманизма и, в конце концов, свидетельствует о безответственной позиции в отношении будущего культуры и цивилизации.

Литература.

1. Гураль, М. Трансформация новозаветного канона в романе Ж. Сарاماго «Евангелие от Иисуса» / М.Гураль, А. Нямцу // Библия и культура. – М., 2000. – № 2. – С. 110-119.
2. Зелинская, Л. Роман Ж. Сарاماго «Евангелие от Иисуса»: эстетика веры постмодерна или богоборческого бунта? / Л. Зелинская // Библия и культура. – М., 2000. – № 1. – С. 163-166.

3. Померанцев, Д. Что в имени тебе моем? / Д. Померанцев // Иностранная литература. – М., 2012. – № 5. – С. 239-247.

4. Сиротин, С. Евангелие от Иисуса: Сарамаго в стане еретиков / С. Сиротин // Урал. – 2010. – № 7. – С. 230-252.

5. Bloom, H. The grand comedian visits the Bible / H. Bloom // New York review of books. – 2012. – № 3. – P. 40-44.

6. Queiroz, M. Portugal: Bible is “A catalogue of cruelties,” says Saramago [Electronic resource]. – Mode of access:<http://ipsnews.net/2009/10/portugal-bible-is-a-catalogue-of-cruelties-says-saramago/>. – Date of access: 22.04.2014.

7. Walhout, M. The sentimental atheist José Saramago [Electronic resource]. – Mode of access:<http://booksandculture.com/articles/2012/mayjun/sentimentalatheist.html>. – Date of access: 02.05.2014.

Н.С. Чалей

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ПАСТЫРСКИЙ ПОДВИГ СВЯЩЕННИКА АНАТОЛИЯ ЖУРАКОВСКОГО (1898 – 1937)

О священнике Анатолии Жураковском (1898 - 1937) митрополит Киевский и вся Украины Владимир писал так: «Две черты поражают более всего в о.Анатолии. Первая: его пламенность. Ему подошло бы имя Серафим – «пламенный». И вторая черта: его глубочайшая искренность» [2, с. 9].

Отец Анатолий Евгеньевич Жураковский родился 4 марта (по старому стилю) 1878 года в Москве. С 1911 года его семья переехала в Киев. С отроческих лет самостоятельно, без родителей, посещает храм, много молится. Будучи гимназистом, он сам самостоятельно изучает святоотеческую литературу, богословие. Под руководством киевских профессоров Зеньковского, Экземплярского, Кудрявцева посещает Киевское Религиозно-философское общество. По окончании гимназии поступил в Киевский университет на историко-филологический факультет, который закончил. Был участником Первой мировой войны, преподавал солдатам физику и математику.

Таким образом, о.Анатолий вышел из среды интеллигенции, что было не совсем обычно в начале XX века, так как наиболее активная часть интеллигенции была увлечена революционными идеями, марксизмом. К Богу Жураковский пришёл сам и начал горячо молиться, видя страдания младшего брата, больного туберкулёзом, затем страдания матери. 8 августа 1920 года состоялась его иерейская хиротония в Успенском соборе Киево-

Печерской лавры. О.Анатолий Жураковский был человек горячего сердца, исполненный пламенеющей любви к Богу и отеческой любви к своим духовным чадам.

Отец Анатолий основывает молодёжную общину, в которой кипит духовная жизнь в самое тяжёлое для церкви советское время. Вехами жизненного пути о. Анатолия стали арест 4 апреля 1923 года и ссылка в Краснококтайск. Затем второй арест 10 октября 1930 года. В конце своего жизненного пути он был расстрелян на станции Ведмежа Гора (Сандармох).

Жизненные испытания дали ему радость страдания и совершенствования. Именно в первой ссылке в декабре 1923 года он написал «Иуду» - известное произведение [2, с. 11-15].

Отца Анатолия можно назвать мучеником «мартиром» - свидетелем Христа. Благодаря таким свидетелям мы сегодня живы духовно и можем собираться в храмах на Божественную литургию [2, с. 10].

Священник Анатолий Жураковский известен сегодня благодаря публикациям его проповедей, богословских статей в киевском издательстве «Дух і літера». В своих произведениях, которые передают живой дух эпохи, о.Анатолий делает пронизательный анализ подлинно классических памятников религиозной жизни, в первую очередь Библии. Его описание библейских праздников истекает прямо из сердца и из его личного опыта богообщения, опыта мук, опыта любви. Всё было выношено и переплавлено в горниле глубоко личных отношений с Богом, со Христом, с церковью. Вот почему его речь действует неотразимо даже спустя десятилетия, в современную эпоху. Его проповеди можно по силе воздействия сравнить с проповедями отцов Церкви первых веков христианства.

Вот как отец Анатолий пишет о празднике Введение во Храм Пресвятой Богородицы: «Сегодня праздник Введения во Храм Пресвятой Богородицы. Праздник храма Господня». Затем автор начинает проникать в глубокие древние слои истории. Пишет о храме во время Иисуса Христа, о торжественности служб, об огромном количестве людей, которые благоговейно воздавали хвалу и славу Богу. Люди собирались со всех концов и не только из Иерусалима. Вспоминает о Святое Святых, куда мог входить один лишь первосвященник и то только один раз в год. И это отец Анатолий пишет для того, чтобы мы, современники, сравнили себя с живущими в то время. У нас есть много преимуществ. У нас много храмов. Святая Святых – прообраз Святости Господней имеет отношение к алтарю как сон и действительность. Туда входил один первосвященник, и то однажды в год для принесения жертвы за всех людей. У нас же каждый мирянин имеет возможность войти в храм, в церковь. Ведь в нашем храме находятся не прообразы Святости Господней, а престол самого Бога. Здесь совершается Самим Господом Богом жертва - Святая Евхаристия, жертва, на которую ангелы и архангелы не могут воззреть без трепета и закрывают крыльями свои лица. Здесь выносятся чаша Святых Тайн – Тела и Крови Господа нашего Иисуса Христа, где присутствуют Матерь Божия и святые Его, куда Он и нас зовёт через Святую Евхаристию. Первосвященник, входя в Святая Святых испытывал страх и трепет, а чувствуем ли мы, - спрашивает О.Анатолий, - должный трепет и благоговение, когда переступаем порог нашего храма?

Нет и нет, надо сказать к ужасу и стыду нашему!

В своей проповеди о.Анатолий обращает внимание, казалось бы, на частную проблему. Он говорил о том, что люди, пришедшие в церковь, часто недостойны сакрального храмового пространства: не скрывают своего

нерадения, недоброжелательства, увлечены своими страстями, суевериями и заблуждениями. Люди его трагического и безбожного времени 1920-1930-х гг. сильно страдали и вместо благоговения на лицах часто заметны были раздражение, злоба по отношению к друг другу, частные разговоры или даже раздоры друг с другом. И по этой причине, как объяснял о. Анатолий, Господь не может слышать молитвы людей. Он просто видит людей молчащими, замкнутыми на своих бедах и проблемах. Он был уверен: мы должны твердо помнить и отдавать себе отчет в том, что, переступивши порог храма, мы обязаны оставить житейские интересы и страсти по ту сторону порога, а сюда принести лишь трепет, страх Божий, благоговение, чтобы наши холодные сердца зажглись и воспламенились любовью и верой к Господу, чтобы внешняя бедность храма украсилась великолепием множества светильников верности, преданности Господу, возгоревшихся в наших сердцах и видимых лишь Господом Богом. Тогда этот храм преобразится.

Входя с вами в храм, мы не должны быть листками, случайно прилепившимися к храму, а должны быть клеточкой, частью одного общего тела нашей единой Православной Церкви [2, с. 179-182].

Эти проникновенные слова актуальны и для современного общества, поскольку человек сталкивается со многими другими опасными для его души вызовами и проблемами. На эту серьезную проблему обратил внимание другой великий проповедник XX века – митрополит Антоний Сурожский [1]. В докладе «Как жить с самим собой» митрополит Антоний говорил о том, что современный человек очень увлечен тем, что у него или у других людей повреждено и требуется невероятно много усилий, чтобы «за поверхностными слоями мелочей, обыденности или положительного уродства прозреть ту

красоту, которую видит Бог». «Мы, - убежден митрополит Антоний, - как иконы поврежденные, но, все же, иконы; мы всё равно дороги Богу, мы всё равно для Него значительны, и в сотрудничестве с Ним мы можем сделать что-то ради этой красоты» [1, с.200-201].

Хотелось бы обратить внимание на замечательную проповедь о. Анатолия Жураковского, которую он посвятил Богоматери.

«Богоматерь есть воплощение девственности, источник всякой чистоты и непорочности. Её девственность особая, Ей одной присущая, надмирная, небесная. Корень и первопричина этой девственности, этой несказанной и таинственной непорочности – в Её любви к Богу, пламенной и беспредельной. Она отдала Богу, Своему Отцу, Своему Небесному Жениху, Своему бесконечно любимому Сыну, Она отдала Ему всё Своё существо от самой минуты Своего рождения, от первых дней Своего детства. Когда Она трёхлетним ребёнком входила по высоким, покрытым страшной святостью веков ступеням Иерусалимского храма, Она уже принадлежала Ему всецело и безраздельно. И когда в скромной назаретской горнице небесный посол возвестил Ей благую весть об избрании Её Богом, Она приняла её как радостный долг, и не было в душе Её ни сомнений, ни колебаний. И тело и душу отдала Она божественному Возлюбленному, ничего не оставила для мира, не было у Неё места для земных пристрастий, в этом причина Её непостижимого для людей целомудрия, непонятной для ангелов чистоты.

И с этой чистотой сочеталась в Ней тайна материнства. Она была Матерью ипостасного Бытия, новым одушевлённым небом, носившим в Своём благоуханном лоне Лучезарное и Немеркнущее Солнце. И Её материнство также совершенно, как и Её девство.

Тайной Своего рождения Она начинает в Церкви новую божественную жизнь, из Её осиянной утробы текут источники целомудрия и девственности. Эти источники животворят Церковь, землю роднят с небом, человека с ангелами и вечно девственным Божеством. Церковь живёт светлой и непорочной жизнью Богоматери потому, что Богоматерь – это сердце Церкви, трепетное и живое» [2, с. 29-30].

Таким образом, мы видим, как многообразен проповеднический дар свящ. Анатолия Жураковского, как душеполезны, актуальны и органичны его пламенные речи для современного православного христианина.

Литература.

1. Антоний Сурожский, митр. О встрече / митрополит Антоний Сурожский. – Клин, 2005. – 256 с.
2. Жураковский Анатолий, свящ. Мы спасаемся Его жизнью. Проповеди 1921 – 1930 гг. Статьи. – Киев: ДУХ, 2012. – 384 с.

О.А. Шевчук

*студентка ГУО «Институт теологии имени святых
Мефодия и Кирилла» Белгосуниверситета*

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ ВОЛИ В НРАВСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА

Современное этическое сознание ставит под сомнение безусловное соблюдение морального и нравственного закона, демонстрируя свою решительную эмансипацию от него. В этом находит, согласно Э. Фромму, свое проявление свобода «от», а не свобода «для». Поэтому, как представляется, становится актуальной защита нравственного законодательства и идеи детерминизма – с точки зрения высшего и совершенного начала – в произведениях Вл.Соловьева.

Русский философ считает, что наиболее распространен взгляд, согласно которому судьба нравственного сознания зависит от того или другого решения вопроса о свободе воли. Вопрос сводят к альтернативе: или наши действия свободны, или они необходимы – и затем утверждают, будто второе из этих двух решений, именно детерминизм, или учение о том, что все наши действия и состояния происходят с необходимостью, делает невозможную человеческую нравственность, и тем отнимают всякий смысл у нравственной философии.

Если говорят, что человек есть только колесо в мировой машине, то о каких же нравственных деяниях может быть речь? Как отмечает Вл.Соловьев, вся сила такого аргумента заключается в неправильном смешении детерминизма механического с детерминизмом вообще – ошибка, от которой не свободен и сам Кант. Детерминизм вообще утверждает только, что все совершающееся, а, следовательно, и всякое действие человека определяется

достаточными основаниями, без которых оно произойти не может, а при которых происходит с необходимостью [1, с. 57]. Механическая необходимость, несомненно, существует в явлениях, но утверждение, что существует исключительно она одна, есть лишь следствие той материалистической метафизики, которая хотела бы все, что есть, свести к сумме механических движений вещества. Но, что же общего между таким взглядом и тем убеждением, что все совершающееся имеет достаточные основания, которыми необходимо определяется? Чтобы видеть в человеке колесо мировой машины, нужно, по крайней мере, признавать существование такой машины, а на это согласны далеко не все философы-детерминисты: многие из них считают вещественный мир, как таковой, лишь представлением в уме духовных существ, причем не эти существа механически определяются действительными вещами, а лишь кажущиеся вещи умственно определяются по законам внутреннего бытия духовных существ, к которым принадлежим и мы сами [2, с. 125-126].

Соловьев справедливо подчеркивает, что как в мире животном к необходимости механической присоединяется психологическая, не упраздняющая первой, но и несводимая на нее, так у человека к этим двум присоединяется еще необходимость идейно-разумная, или нравственная. Сущность ее состоит в том, что мотивом или достаточным основанием человеческих поступков кроме частных и конкретных представлений, действующих на способность хотения посредством чувств приятного и неприятного, может еще быть всеобщая разумная идея добра, действующая на сознательную волю в форме безусловного долга или категорического императива. Говоря проще, указывает философ, человек может делать добро помимо и вопреки всяких корыстных соображений, ради самой идеи добра, из одного уважения к долгу или

нравственному закону. Вот кульминационная точка нравственности, и, однако же, она вполне совместима с детерминизмом и вовсе не требует так называемой свободы воли. Все высшее или более совершенное самым существованием своим предполагает некоторое освобождение от низшего, или, точнее говоря, от исключительного господства низшего [2, с. 144]. Так, способность определяться к действию посредством представлений или мотивов есть освобождение от исключительной подчиненности вещественным толчкам и ударам, т. е. необходимость психологическая есть свобода от необходимости механической. В таком же смысле необходимость нравственная, оставаясь вполне необходимостью, есть свобода от низшей необходимости психологической. Если кто-нибудь способен определяться к действиям в силу чистой идеи добра, или по безусловному требованию нравственного долга, то, значит, такой человек свободен от преобладающей силы душевных аффектов и может успешно бороться против самых могущественных из них. Но эта разумная свобода не имеет ничего общего с так называемой свободой воли, которой точный смысл состоит в том, что воля не определяется ничем, кроме себя самой. Утверждают только, что ее нет в нравственных действиях. В этих действиях воля есть только определяемое, а определяющее есть идея добра, или нравственный закон – всеобщий, необходимый и ни по содержанию, ни по происхождению своему от воли не зависящий [3, с. 289]. Быть может, однако, самый акт принятия или непринятия нравственного закона как основания для своей воли зависит только от этой воли, чем и объясняется, что одна и та же идея добра одними принимается как достаточное побуждение для действий, а другими отвергается? Но, во-первых: одна и та же идея имеет для различных лиц

различную степень ясности и полноты, чем и объясняется отчасти различие производимого ею действия; во-вторых: это различие вытекает из неравной восприимчивости данных натур к нравственной мотивации вообще. Но ведь всякая причинность и всякая необходимость предполагает специальную восприимчивость данных предметов к двигателям или побуждениям известного рода. Тот же самый удар кия, который приводит в движение бильярдный шар, не производит никакого эффекта на солнечный луч; та же самая сочная трава, которая возбуждает неодолимое влечение в олене, не служит обыкновенно никаким мотивом хотения для кошки и т. д. [3, с. 331-334]. Если равнодушие солнечного луча к палочным ударам или отвращение плотоядного животного от растительной пищи считать проявлением свободной воли, тогда, конечно, добрые или злые действия человека также придется признать произвольными, но это будет лишь напрасное внесение сбивчивой терминологии и ничего более.

Вл. Соловьев убежден, что для того чтобы идея добра в форме должного получила силу достаточного основания или мотива, нужно соединение двух факторов: достаточной ясности и полноты самой этой идеи в сознании и достаточной нравственной восприимчивости в натуре субъекта. Ясно, вопреки мнениям односторонних школ этики, что наличность одного из этих факторов при отсутствии другого недостаточна для произведения нравственного действия. Так, – пользуясь библейскими примерами – при величайшей нравственной восприимчивости, но при недостаточном понятии о том, что содержится в идее добра, праотец Авраам принял решение заколоть своего сына; повелительная форма нравственного закона, как выражения высшей воли, сознавалась им вполне и принималась безусловно, и

только недоставало понятия о том, что может и что не может быть добром, или предметом воли для Бога,— ясное доказательство, что и для праведников не бесполезна нравственная философия [2, с. 260]. В самом библейском тексте решение Авраама оценивается двояко: 1) со стороны религиозного самоотвержения, безграничность которого принесла патриарху и его потомству величайшее благословение; 2) со стороны представления о качественной индифферентности Божьей воли, — представления столь ошибочного и опасного, что потребовалось вмешательство свыше, чтобы не исполнилось принятое решение (ни исторической связи события с языческой тьмой, ни его таинственных отношений к христианскому свету мне здесь не приходится касаться).— В противоположность Аврааму развращенное сердце и при полном знании должного заставило пророка Валаама предписаниям высшей воли предпочесть царские дары, чтобы решиться проклинать народ Божий. Когда нравственный мотив с той или другой из указанных сторон недостаточен, то он и не действует; когда же он достаточен с обеих, то действует с необходимостью, как и всякая другая причина [4, с. 76-77].

Положим, доказывал русский мыслитель, я принимаю нравственный закон к исполнению безо всякой примеси посторонних мотивов, единственно ради него самого, из уважения к нему, но самая эта способность так высоко и бескорыстно уважать нравственный закон, предпочитая его всему прочему, есть уже мое качество, а не произвол, и вытекающая отсюда деятельность, как разумно-свободная, всецело подлежит нравственной необходимости и никак не может быть произвольною, или случайною. Она свободна в относительном смысле — свободна от низшей необходимости, механической и психологической, но никак не от внутренней, высшей необходимости

абсолютного Добра. Нравственность и нравственная философия всецело держатся на разумной свободе, или нравственной необходимости, и совершенно исключают из своей сферы свободу иррациональную, безусловную, или произвольный выбор [2, с. 112]. Для того чтобы идея добра могла с полною внутреннею необходимостью определять (детерминировать) сознательный выбор человека в ее пользу,— для того чтобы выбор этот был достаточно мотивированным, нужно, чтобы содержание этой идеи было надлежащим образом развито, чтобы ум представил воле эту идею в ее всеоружии, что и исполняется нравственною философией. Таким образом, этика не только совместима с детерминизмом, но даже обуславливает собою высшее обнаружение необходимости.

Литература.

1. Соловьёв, В.С. Оправдание добра / В.С. Соловьёв. – М.: Издательство «Мысль», 1988. – 148 с.
2. Соловьёв, В.С. Нравственная философия / В.С. Соловьёв. – М.: Издательство «Мысль», 1988. – 287 с.
3. Соловьёв, В.С. Критика отвлечённых начал / В.С. Соловьёв. – М.: Издательство «Мысль», 1988. – 582 с.
4. Соловьёв, В.С. Философские начала цельного знания / В.С. Соловьёв. – М.: Издательство «Мысль», 1988. – 114с.
5. Трубецкой, Е.Н. Мирозерцание Владимира Соловьёва / Е.Н. Трубецкой. – М.: Издательство «Наука», 1990. – 336 с.

Ю.А. Яроцкая
*аспирантка Белорусского Государственного
Университета культуры и искусств*

И.А. ГОШКЕВИЧ – ПЕРВЫЙ БЕЛОРУССКИЙ ЯПОНИСТ

Иосиф Антонович Гошкевич родился в 1814 году в Минской губернии в семье небогатого священника. Образование получил в духовной семинарии. Как лучшего ее выпускника, И.А. Гошкевича рекомендовали к поступлению в Петербург в духовную академию. Там А.И. Гошкевич выступил инициатором литографирования перевода Ветхого Завета на русский язык. Святейший Синод посчитал это крамолой, доложил об этом сем царю и сделал обыск в академии. Найденные экземпляры книги конфисковали, а их переводчика – известного востоковеда Г.Г. Павского осудили. И.А. Гошкевич был выслан за пределы страны [1, с. 205-206].

Способность талантливого языковеда решили использовать в русской православной духовной миссии в Пекине, состав которой менялся раз в десять лет. 9 августа 1839 года молодого человека зачислили кандидатом 12-го состава миссии в Пекине. Среди ее членов было трое будущих китаеведов – Палладий (Кафаров, позже глава 13-й миссии), будущий академик В.П. Васильев и врач А.А. Татаринов, ставший впоследствии консулом в Синьцзяне [1, с. 206].

Осенью 1852 года для заключения договора в Японию был послан на фрегатах «Паллада» и «Диана» адмирал Е.В. Путятин. К нему были прикомандированы переводчиком И.А. Гошкевич и секретарем И.А. Гончаров, автор известного к тому времени романа «Обыкновенная история». Переговоры закончились 7 февраля 1855 года

заключением в Симодэ первого русско-японского договора.

Во время пребывания русских моряков в городе Хэда с И.А. Гошкевичем сблизился японец Татибана Косай из рода Какэгава, бывший самурай и священник секты «Нитирэн». Русские моряки укрыли его от японских властей, запрещавших своим подданным общаться с иностранцами. Именно с помощью этого японца И.А. Гошкевич сумел составить первый японско-русский словарь, вышедший в 1857 году и удостоенный Демидовской премии.

Подписанный 7 февраля 1855 года «Японско-русский договор о дружбе» позволял российской стороне назначать консульских агентов в открытых для торговли японских городах: Симодэ, Хакодате и Нагасаки. Выбор был сделан в пользу города Хакодате, и Российским императорским консулом в Японии по рекомендации Е.В. Путятина был назначен И.А. Гошкевич. Адмирал так характеризовал первого русского консула в Японии: «Не могу довольно нахвалиться его способностями, многосторонней образованностью и строгой точностью исполнения всех поручаемых ему дел. Нельзя было избрать чиновника с большими достоинствами и притом столь скромного, который бы до такой степени удовлетворял цели своего назначения» [1, с. 209].

5 ноября 1858 года российский военный клипер «Джигит» доставил в Хакодате И.А. Гошкевича с супругой и сыном, а также других служащих консульства [3, с. 16].

В инструкции Министерства иностранных дел от 20 февраля 1858 года первому русскому консулу и всем русским в Японии предлагалось придерживаться строгого невмешательства во внутренние дела страны: «Мы желаем единственно упрочения и распространения нашей торговли с Японию. Всякие другие виды, всякая мысль о

вмешательстве во внутренние ее дела чужды нашей политике. Старайтесь убедить в том японское правительство и наблюдайте, чтобы неприязненные внушения не дали ему превратного понятия о наших намерениях» [1, с. 206].

Первоначально штат консульства предполагалось укомплектовать только двумя сотрудниками: консулом и секретарем. Но затем функции дипломатического представительства России в Японии были расширены, в состав консульства были еще введены морской офицер, который должен был «сообщить японцам полезные сведения в астрономии, мореходстве и по искусству кораблестроения и корабельной механики» [1, с. 206], и врач. Последнему предписывалось открыть больницу и обучать при ней японцев медицине.

При консульстве был открыт госпиталь с бескорыстной медицинской помощью. Врач М.П. Альбрехт 31 июля 1859 года писал: «С апреля месяца сего года, когда из Эдо я получил позволение заниматься практикою, меня часто посещают больные японцы. Мне удалось снискать доверенность их двумя случаями излечения водяной у больных, которые без успеха были лечимы японскими врачами» [1, с. 208]. В госпитале лечили до сотни японцев ежегодно. Также врачи Альбрехт и Залесский обучали японских врачей, бесплатно посещали больных на дому.

В 1859 году в Хакодате при содействии консула была первая построена православная церковь Воскресения Христова. Среди местного населения, замороженного его непривычным колокольным звоном, храм был известен как «Гангандэра» («Храм бом бом»). В его внутреннем убранстве византийский иконостас сочетался с соломенными циновками татами, устилавшими пол, как в буддийском храме [2, с.146-147].

Консул И.А. Гошкевич и отец Николай (первый православный миссионер в Японии) открыли школу русского языка в Хакодате. Также было организовано подсобное хозяйство в деревне Камида. И.А. Гошкевич обучал японцев шитью одежды европейского покроя, выпечке хлеба, приготовлению молочных продуктов и солений [2, с. 148]. Также И.А. Гошкевич обучил портного Кидзу Кокити искусству фотографии и передал ему свой костюм, чтобы тот научился шить европейскую одежду. Портной сумел открыть в Хакодате собственные фотоателье и мастерскую пошива европейского платья [1, с. 205].

С открытием консульства преподавание русского языка поднялось на новый уровень. Существенный вклад в это внес Иван Махов, который составил элементарный букварь. Его небольшая книжечка (20 страниц) имела заглавие: «Русского чиновника подарок японским детям. Русская азбука». Адресованное детям пособие годилось и для обучения взрослых. Учащиеся знакомились по нему с алфавитом (печатной и письменной формой), получали понятие о гласных и согласных буквах, об ударении. Произношение русских слов передавалось с помощью японской азбуки катакана. В подарок губернатору Хакодатэ букварь переплели особенно нарядно. Губернатор оценил подарок по достоинству: «Превосходно, поистине превосходно. Весьма любопытная вещь и отлично сделана, я восхищен!» [2, с.148-149]. Одна книжка предназначалась главе государства, и она была отпечатана на разноцветной почтовой бумаге.

Также И.А. Гошкевич стал инициатором отправки японским правительством в Николаевск шхуны, построенной по европейскому образцу. Цель экспедиции консул сформулировал следующим образом – «многообразна: а) чтобы дать своим офицерам случай к

морской практике, в) взглянуть на портовые, лоцманские и другие постановления и порядки для введения подобного и у себя, с) осмотреть укрепления устьев Амура и д) испытать, какого рода торговля возможна между Японией и нашими восточными портами» [4].

Русский консул старался как можно глубже познакомить японцев с русскими обычаями и традициями: «Для сближения с здешним чиновным миром, писал он, мы придумали о святках разные увеселения и, кажется, достигли цели. На кануне Рождества устроена была у меня для детей елка, на которую явились не только дети, но и почти все чиновники, и один из старших советников правления принес от губернатора небольшой подарок... Дамы наши раздавали конфеты, картинки и детские книжки и особенно поразили японцев русским национальным нарядом. Новый год также встречали у меня многие японские чиновники, и по этому случаю был маскарад, в котором участвовали офицеры клипера ‘Пластун’»; имена всех танцев записаны японцами. Наконец 1 января утром присланы были ко мне здешние кадеты, из которых уже многие учатся по-английски, а некоторые после праздников начнут брать уроки русского языка»[2, с. 146].

В 1868 году член консульства и один из его японских учеников стали преподавать в правительственной школе Хакодате русский язык, а также математику, географию и историю (все предметы на русском языке). Поэтому школу переименовали в Хакодатскую русскоязычную школу. Поэтому ничего удивительного не было в том, что из всех иностранных языков самым распространенным был русский, а ученики русской школы были носителями европейской культуры в городе [1, с. 209].

И.А. Гошкевич был одним из первых иностранцев, которому разрешили проникнуть внутрь Японии. Ему

приходилось ездить в столицу страны Эдо (ныне Токио) ко двору сёгуна для урегулирования различных вопросов.

В 1868 году статус российского консульства в Хакодате был повышен до уровня генерального консульства, но фактически, до появления в 1874 году российской дипломатической миссии в Токио, консульство играло роль посольства России в Японии. Были так же открыты консульские пункты, преобразованные затем в консульства, в городах Нагасаки (1873 г.), Иокогама (1874 г., с 1903 года – генконсульство), Кобе (1881 г.). В 1910 году российское консульство также было открыто в городе Цуруга (преф.Фукуи) [3, с. 16].

В апреле 1865 года И.А. Гошкевич вернулся в Россию. Высокую оценку его деятельности в Японии дал 5 октября 1865 года министр иностранных дел А.М. Горчаков в своем письме в Морское министерство: «В продолжение восьмилетнего существования русского консульства в Хакодате, сношения с японским правительством и с туземными жителями были самые удовлетворительные. При переговорах, неоднократно происходивших между консульством, местными властями и центральным правительством (например, по поводу вопроса о размене монеты, об уступке земли для консульских зданий и т. п.) представления и требования консула были постоянно удовлетворяемы... Достаточно заметить, что Хакодате порт есть единственный, в котором не совершалось ни одного из тех ужасных злодеяний, которыми ознаменовалась жизнь в европейских факториях других портов... Известно также, что в Хакодате европейцы совершенно безопасно могут делать довольно дальние поездки за город, тогда как во всех прочих портах они почти не выходят из дому без сопровождения значительного японского конвоя» [1, с. 215].

В Петербурге И.А. Гошкевич провел два года, после чего был уволен с пенсией в 1500 рублей в год. Он приобрел имение Мали (в нынешнем Островецком районе Гродненской области), где продолжал заниматься восточной филологией. Его книга «О корнях японского языка» вышла посмертно в Вильнюсе в 1899 году [1, с. 216].

Скончался И.А. Гошкевич 5/17 октября 1872 года и похоронен на Евфросиниевском кладбище города Вильнюса.

Именем первого консула были названы описанные им неизвестные ранее виды насекомых (часто он посылал свои коллекции в зоологический музей Академии наук в Петербурге), залив Чосанман (иначе Тздиньмань) в Корее (вблизи русско-корейской границы) [1, с. 216]. В память о нем в городском музее Хакодате установлен бронзовый бюст российскому дипломату. На Русском кладбище в Хакодате также похоронена супруга И.А. Гошкевича – Елизавета Степановна Гошкевич, которая умерла 5 сентября 1864 года в возрасте 43 лет [3, с. 17].

Литература.

1. Грицкевич, В.П. От Нёмана к берегам Тихогоокеана / В.П. Грицкевич. – Минск : Польша, 1986. – 304 с.
2. Кузнецов, С. Русские на Хоккайдо / С. Кузнецов // «Проблемы Дальнего Востока». – 2009. – № 4. – С. 142-155.
3. Русские захоронения в Японии // Шире круг. – 2013. – № 2 (36). – С. 16-17.
4. Троицкая, Н.А. Япония и японцы в документах РГИА ДВ [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <https://src-h.slav.hokudai.ac.jp/pdf.../050706troitskaia.pdf>. – Дата доступа: 15.12.2014

В.А. Микулич
*студент Институт предпринимательской
деятельности (Минск)*

СОТРУДНИЧЕСТВО МИНИСТЕРСТВА ТРАНСПОРТА И КОММУНИКАЦИЙ РЕСПУБЛИКИ БЕЛАРУСЬ И БЕЛОРУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В КОНТЕКСТЕ УСТОЙЧИВОГО РАЗВИТИЯ СТРАНЫ

Соглашение Республики Беларусь с Белорусской Православной Церковью (2003 г.) стало фундаментом для взаимодействия министерств и ведомств с главенствующей конфессией. Разработана и действует Программа сотрудничества между Министерством транспорта и коммуникаций (в первую очередь, Департамента по авиации при Министерстве транспорта и коммуникаций) и Белорусской Православной Церковью.

В газете «Железнодорожник Беларуси» регулярно освещаются события, повествующие об участии работников Белорусской железной дороги в строительстве храмов, участии в приходской жизни. Например, в статье «Шчыраванне дзеля храма» говорится о том, что на пожертвования работников станции Лунинецкого железнодорожного узла возведена 18-метровая колокольня при храме в честь иконы Божией Матери «Взыскание погибших» [4]. И таких примеров много по всей Беларуси. Работники железнодорожного транспорта всегда представляли элиту общества, обладая высокими человеческими качествами, ответственностью, дисциплинированностью, честностью, гражданственностью, интеллигентностью.

Сегодня мы не представляем современную жизнь без железнодорожного транспорта и не всегда отдаем себе

отчет в том, что этот вид транспорта в Беларуси появился немногим более 150 лет тому назад. 15 (27) февраля 1851 года было принято решение о строительстве железнодорожной линии Петербург-Варшава. С 1862 года по настоящее время железнодорожный транспорт является неотъемлемой частью истории нашей Родины, так как 27 декабря 1862 года на территории Беларуси начал эксплуатироваться участок железнодорожного пути из Санкт-Петербурга в Варшаву. Его отрезок Поречье – Гродно стал первой железнодорожной линией, проложенной на белорусской земле.

В самом начале 1856 года подполковник инженерных путей сообщения Марченко предложил построить железную дорогу из Динабурга (Даугавпилс) в Курскую губернию через Лепель, Оршу, Климовичи, Мглин и Трубчевск для быстрой доставки хлеба из черноземной полосы в рижский порт. Первый участок от Динабурга до Полоцка длиной в 151 версту был открыт для движения 24 мая (5 июня) 1866 года, а второй участок от Полоцка до Витебска – в октябре этого же года.

1 января 1895 года Орловско-Витебская, Двинско-Витебская, Риго-Двинская и Митавские железные дороги были объединены в одну – Риго-Орловскую. 10 мая 1896 года к ней была присоединена и Риго-Тукумская железная дорога. Пассажирское и товарное движение по всей линии Риго-Орловской железной дороги было открыто 24 декабря 1902 года

16 (28) августа 1870 года в Столбцах состоялось знаменательное торжество по случаю освящения закладки вокзала и других железнодорожных сооружений. Дождливая погода не смогла помешать торжеству, которое началось речью священника Иоанна Янушевского о важности Московско-Смоленско-Брестского железнодорожного пути «в деле объединения Западного

края на началах православия и русской народности с центральной Россией и с Москвою в особенности». В воскресенье, 23 августа (4 сентября) 1870 года, была совершена закладка станции Минск. Таким образом, в 2015 году мы будем праздновать 145 лет со дня начала строительства минского железнодорожного вокзала, который сегодня является украшением белорусской столицы.

Следует сказать, что в современной Беларуси формируется культура памяти. В конце ноября 2014 года появилось сообщение о том, что на станции Шумилино открыт памятник Павлу Петровичу Мельникову (1804 - 1880) – первому министру путей сообщения Российской империи известному инженер-генералу, почетному члену Российской академии наук, автору первой русской книги о железных дорогах. Именно при его участии был открыт для движения поездов участок железной дороги Динабург – Витебск [6]. В газете «Железнодорожник Беларуси» размещена интересная статья Глеба Лаврова «Не ржавеет память о стальной», в которой дается исторический обзор памятных знаковых событий, связанных с развитием железнодорожного транспорта. Автор с большим знанием рассказывает о первых локомотивах-памятниках, размещенных в британских, американских и белорусских музеях, даже об экспрессе до школы волшебства Хогварте из книг о Гарри Поттере. И наряду с «мирной» историей железнодорожного транспорта Г.Лавров упоминает о тех магистралях Победы (например, Шлиссербург - Поляны), которые позволили снять блокаду Ленинграда и приблизить разгром гитлеровцев. А также о шпалах линии до Треблинки и рельсы Освенцима, которые символизируют пути, ставшие последними более чем для двух миллионов узников нацизма. Следует напомнить, что 8 июня 2014 года Президент Республики Беларусь

А.Г.Лукашенко заложил капсулу в строительство мемориального комплекса «Тростенец». В годы войны там погибло 206 500 человек, из которых десятки тысяч человек прибыли в вагонах прямо в лагерь смерти «Тростенец», чтобы там погибнуть от рук нацистов. Мы вместе с автором статьи солидарны в том, что такие «составы ходить НЕ ДОЛЖНЫ!» [2].

Нами собраны интересные сведения об использовании узкоколейных железных дорог в Беларуси. По состоянию на 2014 год в Республике Беларусь насчитывается 28 действующих узкоколейных железных дорог, из них на 2 есть перегрузка грузов на широкую колею. История узкоколейных железных дорог началась с историей самой Белорусской железной дороги, и первоначально использовались для перевозки грузов по линиям фронта во время первой мировой войны, в мирное время использовались для перевозок пассажиров и грузов (древесины, торфа). Для перевозки торфа и используются все 28 железных дорог, многие используются на пределе своих возможностей, износ основного фонда составляет 80%.

Несомненно, густая сеть железных дорог опоясавших Беларусь содействовала ускорению темпов промышленного развития страны на всех ее этапах развития. Однако, к сожалению, существуют и проблемы неиспользуемых железнодорожных линий. На данный момент в Республике есть две неиспользуемые линии и три малодеятельные.

Таким образом, модернизация железнодорожной отрасли является одним из значимых факторов эффективного устойчивого развития Республики Беларусь. Единое экономическое пространство Беларуси, России и Казахстана и единое транспортное пространство СНГ делают еще более актуальными слова Президента

Республики Беларусь Александра Григорьевича Лукашенко о том, что «транзитная стратегия, предусматривающая расширение транспортных, коммуникационных и финансовых коридоров» должна «стать тем основным звеном, которое обеспечит качественный рывок в экономическом развитии страны и позволит, используя географические преимущества Беларуси, занять свою нишу в международном разделении труда» [3].

Действительно, роль Белорусской железной дороги, которой в 2012 году исполнилось 150 лет, во внутренних и международных груза - и пассажироперевозках трудно переоценить. Через территорию нашей страны проходят международные железнодорожные коридоры (Куновце – Минск – Москва – Омск – Находка, Клайпеда – Шауляй – Вильнюс – Минск) и Общеευропейские транспортные (Критские) коридоры, (Берлин – Варшава – Димитру). Эти линии связывают Беларусь с Россией и Украиной, обеспечивая перевозки в страны Европы и Балтии. В международном пассажирском сообщении по этим магистралям осуществляются перевозки между городами России, Беларуси, Украины, Польши, Германии, Чехии, Словакии, Болгарии и Австрии. По мере формирования единого транспортного пространства СНГ, география перевозок расширяется, и их интенсивность возрастает, особенно в свете принятия «Концепции стратегического развития железнодорожного транспорта государств-участников СНГ до 2020 г.» (утверждена Советом глав правительств государств-участников СНГ 18 октября 2011 г, Санкт-Петербург).

Белорусская железная дорога, например, в январе – октябре 2014 года увеличила грузовые перевозки на 1,5 % по сравнению с аналогичным периодом 2013 года – до

117,3 млн тонн. Объем перевозок в сообщении с Россией увеличен на 2,8% - до 49 млн тонн [1].

Все это предопределяет ответственность БелЖД за техническую базу и технологию перевозок грузов и пассажиров [5]. В связи с тесным сотрудничеством Республики Беларуси и Российской федерации следует обратить внимание на программный доклад президента ОАО «РЖД» В.И. Якунина, который посвящен стратегическим задачам модернизации, развития, реформирования, инноваций в железнодорожной отрасли в контексте выполняемой ими миссии по ускорению социально-экономического развития России и выполнению Стратегии развития железнодорожного транспорта на период до 2030 года [7].

Белорусское правительство реализует так называемую «транзитную стратегию», направленную на повышение эффективности использования ресурсов Белорусской железной дороги и в целом, усиление транзитного потенциала Беларуси как одного из приоритетных стратегических направлений развития экономики. С вхождением Беларуси в единое транспортное пространство государств-участников СНГ, ускорением железнодорожных интеграционных процессов Беларуси, России, Казахстана социально-экономическое значение Белорусской железной дороги возрастает.

В заключение следует отметить, что для устойчивого развития Белорусской железной дороги особое значение имеет модернизация и постоянное улучшение работы ее структурных организаций, внедрение инновационных проектов, рост социальной обеспеченности и благосостояния своих работников. В контексте этих важных задач, на наш взгляд, нельзя упускать из виду духовно-культурную составляющую развития железнодорожного транспорта. Возможно, на повестке дня

стоит открытие института специально подготовленных священнослужителей для духовного окормления пассажиров и работников транспорта. На наш взгляд, стоит обратить внимание на размещения на вокзалах, в станционных зданиях, на автомагистралях, в аэропортах небольших часовен, молитвенных помещений, куда мог бы прийти любой человек, нуждающийся в духовной поддержке, совете, для медитации перед путешествием. Ждут своего восстановления некогда разрушенные храмы при железнодорожных вокзалах и станциях, как церковь в честь иконы Казанской Божией Матери, которая располагалась недалеко от Минского железнодорожного вокзала.

«Именно соборное понимание важности дела духовного воспитания, которому мы служим, должно дать нам – представителям Церкви и белорусского государства – ключ к уразумению того, как много нам еще предстоит сделать», – как справедливо отметил Почетный Экзарх всея Беларуси Митрополит Филарет [8]. И с этим нельзя не согласиться. Ведь человеческая жизнь, как и любое серьезное дело можно сравнить с дальней дорогой. Белорусская железная дорога соединяет, а не разъединяет людей. В этом залог устойчивого развития Республики Беларусь.

И хочется пожелать всем участникам совместного движения: "Счастливого пути!"

Литература.

1. Железнодорожник Беларуси. – Минск, 2014. - № 90 (10849). – 3 декабря. – С. 2.
2. Лавров, Г. Не ржавеет память о стальной / Г. Лавров // Железнодорожник Беларуси. – Минск, 2014. - № 89 (10848). – 29 ноября. – С. 13.

3. Лукашенко, А.Г. Динамичный прорыв в развитии страны – путь к новому качеству жизни: Послание Президента Республики Беларусь белорусскому народу и Национальному собранию Республики Беларусь, 20.04.2010 г. / А.Г. Лукашенко // [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.president.gov.by/press86216.html#doc>. – Дата доступа: 20.10.2014.

4. Матор, А. Шчыраванне дзеля храма / А.Матор // Железнодорожник Беларуси. – Минск, 2014. - № 77 (10836). – 3 декабря. – С. 5.

5. Об утверждении стратегии развития транзитного потенциала Республики Беларусь на 2011-2015 гг.: постановление Совета Министров Республики Беларусь, 9 авг. 2010 г., № 1181 [Электронный ресурс] // Нац. центр правовых актов Республики Беларусь. – 2010. – Режим доступа: <http://www.pravo.by>. – Дата доступа: 20.11.2014.

6. Рисник, С. Первому министру / С.Ризник // Железнодорожник Беларуси. - Минск, 2014. - № 88 (10847). – 26 ноября. – С. 2.

7. Якунин, В.И. Миссия железных дорог в решении задач модернизации и ускорения социально-экономического развития России, стратегические направления развития, реформирование, инновации / В.И. Якунин // Экономика железных дорог. Журнал для руководителей и финансово-экономических работников. – М., 2012. - № 1. – С. 12-23.

8. <http://church.by/news/3-nojabrja-2010-g-v-stenah-minskogo-eparhialnogo-upravlenija-sostojalos-zasedanie-koordinacionnogo-soveta>. - Дата доступа: 30.11.2014.

И.С. Горбунов, С.С. Листратенко
учащиеся СШ № 1 г. Гомеля

У ИСТОКОВ БЕЛОРУССКОЙ ЦЕРКОВНО- ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ: ВКЛАД ПРОТООИЕРЕЯ ИОАННА ГРИГОРОВИЧА

Протоиерей Иоанн Григорович (1790/1792 - 1862) вошел в белорусскую историю XIX века как выдающаяся личность, успешно сочетая духовное служение Богу со служением науке и родной земле. В этом смысле он является продолжателем духовного подвига великих просветителей: Ефросинии Полоцкой, Кирилла Туровского, Георгия Конисского. Об этом свидетельствует наше историко-культурное наследие. В Гомеле во дворце Румянцевых-Паскевичей в зале торжественных приемов можно увидеть портреты известных людей, которым гомельчане благодарны за их вклад в развитие края. Среди них есть портрет отца Иоанна Григоровича. На панно, украшающем холл Национальной библиотеки Беларуси, его имя вписано в ряд выдающихся деятелей, которые посвятили свою жизнь Отечеству, внесли огромный вклад в духовно-культурное развитие Беларуси. Исторические труды Григоровича хорошо известны и за пределами белорусской земли. Великий русский поэт А.С.Пушкин дал высокую оценку подвижническим трудам протоиерея Иоанна Григоровича, отмечая следующее по поводу издания трудов Георгия Конисского: "И.Григорович, издавши произведения великого архиепископа Белоруссии, оказал обществу огромную услугу" [11, с. 24].

Протоиерей Иоанн Григорович – основоположник белорусской церковно-исторической науки. Его сочинение «Белорусская иерархия» стало первой научной работой по истории Белорусской Православной Церкви. "Белорусский

архив древних грамот" – одним из первых археографических трудов, значение которого сохраняется и поныне.

Жизнь и деятельность протоиерея Иоанна Григоровича нашла отражение в сочинениях историков XIX и XX вв. Наиболее известными являются работы Л.Виноградова, В.Козлов, Н.Николаева, О.Окрута, Л.Прискоки, Н.Халюшкова и др. [1, 2, 5-8, 10, 11] Научный отдел Гомельского дворцово-паркового ансамбля вносит свой весомый вклад в изучение наследия Иоанна Григоровича, оказывая помощь в поисковой научно-исследовательской работе. Глубже изучить «Белорусскую иерархию» И.Григоровича, включая описание монастырей в окрестностях Гомеля, на протяжении многих лет помогает А. В.Кузьмич. Однако стоит отметить, что исследование церковно-исторического наследия И.Григоровича еще только начинается, поэтому обращение к его трудам, на наш взгляд, является актуальным в научном, образовательном и культурологическом аспектах.

Иван Григорович родился 1 сентября 1790 года (по другим источникам, 26 августа 1792 года) в городе Пропойске (ныне г. Славгород) Старобыховского уезда Могилевской губернии в семье православного священника. Известно, что его отец был настоятелем церкви в имении графа Н.П. Румянцева в Гомеле. Мать, Мария Романовна, приходилась племянницей белорусскому архиепископу Георгию Конисскому. Иван Григорович рос в многодетной семье: у него были два брата и две сестры. Начальное образование Иван получил дома и первыми его учителями были родители. Отец особое внимание уделял усвоению сыном греческого и латинского языков. В 1802 году, успешно сдав экзамены, Иван поступил учиться в Могилевскую духовную семинарию. Он пишет, что после представления начальству отец покинул его, давши пяток

меди и необходимое родительское благословление [8, с. 142].

В семинарии Иван преуспевал и по окончании был аттестован как один из лучших учеников. В 1811 году он получил место преподавателя греческого и латинского языков в Могилевском духовном уездном училище. Во время каникул Иван приезжал к родителям в Гомель. Отец представил своего сына графу Румянцеву. Николай Петрович к этому времени уже прочно обосновался в городе Гомеле. Румянцев называл его своей третьей столицей, и многое в нашем городе обязано своим появлением этому человеку: первые паровые двигатели, первый пароход, первая ланкастерская школа.

М.В. Николаев пишет, что граф Румянцев, чтобы уважить своего гомельского священника, согласился за свой счет послать его сына Ивана для прохождения дальнейшего образования в Петербургскую духовную академию. Как представляется, Николай Петрович решил дать средства на обучение сына, не только из уважения к отцу, но и потому, что увидел в юноше задатки ученого-исследователя и любовь к старине родного края, которая так волновала самого хозяина Гомельского имения [8, с. 142].

В 1819 году Иван Григорович завершает учёбу в Петербургской духовной академии. Вероятно, он стоял перед выбором: остаться в Петербурге, или заняться научной деятельностью, чего желал его покровитель Н.П.Румянцев, или посвятить себя пастырскому служению, к чему, как он сам в этом признаётся, имел сердечное расположение. В письме к Григорию Даниловичу от 21 мая 1819 года он пишет: «...по самой цели моего образования и по желанию моего престарелого родителя, я должен возвратиться в духовное звание той Епархии, из которой за четыре пред сим года, поступил в

академию. Прибавьте к сему и то, что сколько же времени я не видел ни родителей своих, ни родины. И то, и другое равно питает во мне желание ехать в Гомель...» [9, с. 146]. Далее он пишет, что о своих намерениях стать священником не решается сказать Его Сиятельству графу Румянцеву.

Николай Петрович уважительно отнёсся к его выбору. В письме от 23 августа 1819 года он пишет: «...Вы вправе себе избрать жребий, а я, почитатель духовного звания, тому не судья, что Вы его всякому иному предпочли; я вас и за то хвалить должен, что нежная к родителям любовь влечёт Вас Гомель...» [9, с. 147]. Естественно предположить, что в лице отца Иоанна гомельчане получили доброго, заботливого пастыря. Подтверждением тому является письмо графа Румянцева от 11 марта 1820 года, в котором он отмечает: «С большим удовольствием сведав, что Вы в протоиерейском сане заступили уже место почтенного родителя Вашего, не токмо Вас, но и самого себя, и Гомель мой поздравляю...» [9, с. 148]. Отец Иоанн в Гомеле выполнял обычные обязанности священника: учил детей в школах, выступал с проповедями перед прихожанами на богослужениях, отпевал покойников, венчал молодых.

За добросовестную службу в январе 1827 года отец Иоанн был награждён бархатной фиолетовой скуфьёй. В 1829 году он был переведён из провинциального Гомеля в губернский Витебск и назначен ректором витебских уездных и приходских училищ, цензором проповедей и после – законоучителем в Витебскую гимназию.

Им было составлено 17 проповедей. Сохранилась проповедь 1826 года, написанная на слова 76 псалма: «И в чём наиболее ослепление наше? В том, именно в том, что мы не хотим и подумать, что время коротко и течёт с необычайной быстротой, и для нас уже безвозвратно... И

когда каждая минута жизни протекает один раз, и уже не вернётся к нам, значит каждая минута делается обязательной, точной в вечности: она всю вечность будет одинаковой» [8, с. 144]. Отец Иоанн призывает нас задуматься об ответственности за наши слова и поступки, о том, чтобы мы потом не сожалели о потерянном времени, о быстротечности жизни, в которой мы уже ничего не сможем изменить.

В 1830 года Витебск посетил российский император Николай I. Его сопровождал духовник протопресвитер Музовский, который заболел и вынужден был на некоторое время остановиться в доме Н.Григоровича. На царского духовника он оказал мощное впечатление и, вернувшись в столицу, посодействовал переводу Григоровича в Санкт-Петербург протоиереем в лейб-гвардию Финляндского полка. Духовное подвижничество отца Иоанна привлекло Николая I. Через некоторое время он становится духовником императора. Нередко задают вопрос: «Знаете ли вы, перед кем из белорусов стоял на коленях Николай I?» Ответ прост. Им был протоиерей Иоанн Григорович – личный духовник императора.

Отец Иоанн был православным апологетом и проявлял заботу о сохранении учения Церкви. В 1834 году он издал книгу под названием: «Переписка пап с российскими государствами по рукописям римской барбериниевой библиотеки». В предисловии он высказал своё отношение к католицизму в полемическом духе, с позиции православного священника. Он писал: «Считаю за обязанность предупредить некоторых читателей, особенно православных, что, читая папские грамоты, они встретят в них положения римской церкви, противоположные чистоте православной нашей веры... Однако их мудрствования для нас должны быть чужие...» [4].

Думается, отец Иоанн был добрым и заботливым пастырем для своих соотечественников. Он учил помнить о быстротечности жизни, об ответственности перед вечностью за наши дела и поступки, считал своей обязанностью охранять чистоту православной веры. К сожалению, эта сторона деятельности отца Иоанна ещё недостаточно изучена.

Книга «Белорусская иерархия» - это первое научное исследование по истории христианства на белорусских землях. Она была завершена Иваном Григоровичем в 1824 году.

С 1820 – 1829 гг. Григорович жил и трудился в г.Гомеле. Ученые считают, что этот период деятельности отца Иоанна был самым результативным. Огромную поддержку в научной работе ему оказывал Н.П.Румянцев.

Григоровичем были представлены Румянцеву копии 10 актов из Могилевского архива и описание редких книг Оршанского, Кутеинского, Могилевского братского монастырей и нескольких церквей. Также в это время он активно трудился над главными своими работами - "Белорусская иерархия" и "Белорусский архив древних грамот". Благодаря ходатайству Румянцева, он получил разрешение на осмотр гражданских и церковных архивов в окрестностях Могилева и Гомеля. Григорович собрал архивные документы для дополнения к третьему тому «Истории Российской иерархии» иеромонаха Амвросия, изданной в 1807-1811 гг. в Москве. Издание это было учебником и практическим пособием для всех, кого интересовала история Русской Православной Церкви. Н.П.Румянцев 27 апреля 1823 г. писал Григоровичу: «...по причине Синодального указа, первосвященный Вам приказывает собирать все, что может в его епархии быть дополнением к «Истории российской иерархии»...и, несмотря на то, что Вам предложена поездка от

начальства, очень охотно для нее дам Вам те же средства, которые давал Вам на прошлое путешествие...» [9, с. 149]. Собранные материалы составили отдельную работу, которая получила название «Белорусская иерархия» и была закончена к лету 1824 года. «Белорусская иерархия» составлена была по образцу труда отца Амвросия: в начале – перечисление могилевских и витебских, затем полоцких православных и, отдельно, униатских архиереев. Затем помещен очерк «О Могилевской семинарии» со списком ректоров и префектов этого учебного заведения, а также описание православных и старообрядческих монастырей в алфавитном порядке названий. Известно, что отец Иоанн представил для ознакомления рукопись «Белорусской иерархии» киевскому архиепископу Евгению Болховитинову, который вернул ее с подробными замечаниями. Архиепископ посоветовал составить полную историю белорусских монастырей.

Позднее митрополит Евгений интересовался у Григоровича судьбой «Белорусской иерархии». Ответ последнего не известен. В 1862 году сын протоиерея Иоанна Николай Григорович писал о том, что, вероятно, рукопись «Белорусской иерархии» была представлена в Синод и не допущена к печати. Сейчас рукопись «Белорусской иерархии» находится в фонде отдельных поступлений отдела рукописей Российской Национальной библиотеки в Петербурге. И только в 1992 году она была издана в Минске отдельной книгой тиражом 5 тыс. экземпляров в издательстве «Белорусская энциклопедия». При подготовке к изданию основной текст рукописи был переведен на современный белорусский язык, тексты же актов и других документов переданы так, как они вписаны Григоровичем – на старославянском, старобелорусском и польском языках.

«Белорусская иерархия» содержит важные сведения по церковной истории и православной культуре Гомельской земли. Иван Григорович дает описание пяти мужских монастырей, которые были расположены недалеко от Гомеля. Автор называет имена основателей монастырей, обстоятельства при которых они были открыты, численность монахов, имена настоятелей.

Лаврентьев старообрядческий мужской монастырь находился возле речки Уза за 12 верст от местечка Гомель. Григорович, ссылаясь на народное предание, пишет, что он был основан в 1735 году старцем Лаврентием. Гомельским старостой в то время был князь Радзивил. Он позволил выходцам из России, «зараженным пустоцветством старообрядчества», построить обитель на своей земле, чтобы увеличить число своих подданных [3, с. 49-50].

Макарьев старообрядческий поповского толка мужской монастырь был расположен в 20-ти верстах от Гомеля на реке Драгитивле. Долгое время он назывался Арафеевской пустыней по имени отшельника, который некогда тут поселился. В обители были две деревянные церкви: во имя Божией Матери Владимирской и во имя Святителя Николая [3, с. 53].

Пахомьев старообрядческий мужской монастырь поповского толка находился на реке Сож за пять верст от Гомеля. Сначала он назывался Игнатовой пустыней, по имени некоего монаха, который первым тут поселился. В обители две церкви: во имя Преображения Господня и во имя русских князей Бориса и Глеба [3, с. 86].

Терешковский мужской монастырь был основан шляхтичем православной веры Климовичем, в монашестве Варсофонием. Он был расположен недалеко от Терешковичей, возле реки Сож, около села Скитки. Климович построил здесь деревянную церковь во имя Рождества Богородицы и обеспечил церковь священными

принадлежностями и книгами, пожертвовал много земель. Григорович сообщает, что эта обитель была отобрана в 1743 году униатами. Здесь стали жить базилиане и использовать все имущество до 1765 года, несмотря на то, что согласно указу короля Речи Посполитой Августа II от 28 ноября 1720 года этот монастырь, как и все другие белорусские и литовские обители, оставлены были при своих прежних правах и православной вере. В 1765 году обитель была возвращена православным [3, с. 86].

Чонский Успенский мужской монастырь находился на левом берегу реки Сож, в месте, которое называлось Чонка. Обитель была основана в 1775 году иноком Феофилактом. Этот монастырь, как старообрядческий, находился под руководством архиерея Новороссийской епархии, но в 1799 году был переведен в Могилевскую с правом оставаться при старых обрядах. В 1822 году обитель присоединилась к православию. Главный храм обители назывался во имя Успения Богородицы, при нем была еще церковь во имя Святителя Николая. В церквях находились иконы греческого письма, в числе которых был образ Тихвинской Божией Матери и Знамение Божией Матери. Оба образа, по словам Григоровича, были богато украшены [3, с. 99-100].

Обращает на себя внимание тот факт, что на Гомельщине преобладали старообрядческие монастыри. Это связано с церковной реформой Никона в Российском государстве. Противники реформы преследовались и вынуждены были покинуть его пределы. Многие из них поселились на Гомельской земле, которая в то время была окраиной Речи Посполитой. Здесь их принимали по разным причинам. Например, князь Радзивил, владевший Гомельским староством, хотел увеличить численность своих подданных.

События в Терешковском православном монастыре рассказывают о противоречиях между униатами и православными. Основатели Чонского Успенского монастыря выкупили себе землю у местных землевладельцев Кельчевского и Устиновичевой сразу после вхождения Гомельщины в состав Российской империи.

После вхождения Гомельской земли в 1772 году в состав Российского государства ситуация изменилась. Государство активно поддерживало православие. Из четырех старообрядческих монастырей остался только Чонский Успенский монастырь, который в 1822 году также присоединился к православию.

Изучение описания монастырей, сделанные И. Григоровичем, позволяют сделать вывод о высоком уровне развития православной культуры. В Терешковском монастыре имелись ценные церковные книги. В Чонском Успенском монастыре находились иконы греческого письма, приобретенные и богато украшенные щедрой рукой супруги купца из Санкт-Петербурга Позняковой.

Таким образом, протоиерей Иоанн Григорович вошел в историю Беларуси, как продолжатель духовной традиции, основатель церковно-исторической археографической школы. Вся жизнь отца Иоанна была отдана на служение Богу, своему народу и Отечеству. Для своих родителей он был нежным и заботливым сыном, прекрасно учился, получил хорошее образование и вступил на пастырское служение по желанию своего отца. Для гомельчан отец Иоанн стал добрым пастырем. Император Николай I избрал его своим духовником. Для Православной Церкви он был защитником православной веры, истории и культуры.

Григорович собрал, описал и издал документы по истории Беларуси. Главный труд – «Белорусская

иерархия» стала первой научной работой по истории Православной Церкви и православной культуры на белорусских землях, на Гомельщине. Иоанн Григорович являлся редактором, автором и составителем следующих церковно-исторических трудов: «Акты исторические, собранные и изданные археографической комиссией» (в пяти томах); «Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией» (в пяти томах); «Белорусский архив древних грамот»; «Исторический и хронологический опыт о Посадниках Новгородских: из древних русских летописей»; «Историческое сведение о жизни Митрофана, первого Воронежского епископа»; «Переписка пап с российскими государями по рукописям римской барбериниевой библиотеки»; «Собрание сочинений Георгия Конисского, архиепископа Белорусского с портретом и жизнеописанием его»; «Известия о древнем храме Христа Спасителя, построенном в XII веке преподобною Ефросиниею, близ Полоцка» и др.

В настоящее время, когда перед нашим народом стоит проблема сохранения и приумножения лучших национальных традиций и культуры, изучение исторического наследия протоиерея Иоанна Григоровича становится особенно востребованным. Иоанн Григорович воплотил в себе лучшие черты, присущие белорусскому народу: уважение к родителям, любовь к Родине, трудолюбие, высокие духовные и нравственные качества, стремление к образованию. В этом смысле личность протоиерея Иоанна Григоровича – достойный пример для воспитания молодого поколения. Научно-историческое и духовное наследие Иоанна Григоровича способствует лучшему пониманию феномена православной культуры и через века вносит неопределимый вклад в современное развитие исторической науки, культуры и образования.

Литература.

1. Виноградов, Л. Гомель. Его прошлое и настоящее. 1142-1900 / Л. Виноградов. – М., 1900.
2. Гомельский кафедральный собор святых первоверховных апостолов Петра и Павла. – Гомель, 2004.
3. Григорович, И.И. Белорусская иерархия / И.И.Григорович. – Минск, 1992.
4. Григорович, И., прот. Переписка пап с российскими государями по рукописям римской барбериниевой библиотеки / И.И. Григорович. – СПб., 1834.
5. Грыгаровіч І.І. // Беларуская энцыклапедыя. – Мінск, 1997.
6. Козлов, В.П. Колумбы российских древностей / В.П. Козлов. – М., 1985.
7. Краеведческие записки. – Гомель, 2000.
8. Нікалаеў, М.В. Святар, гісторык, археограф / М.В. Нікалаеў // Памяць: гіст.-дакум. хроніка Гомеля: у 2 кн. – Кн. 1. – Мінск, 1998.
9. Переписка И.И. Григоровича // Памяць: гіст.-дакум. хроніка Гомеля: у 2 кн. – Кн. 1. – Мінск, 1998.
10. Прискока, Л. И наша Беларусь не исчезнет... / Л. Прискока // Гомельские ведомости, 2008. – 14 июня.
11. Пушкин, А.С. Полное собрание сочинений / А.С. Пушкин. – М., 1949. – Т. 12. – С. 14-24.
12. Халюшков, Н.Н. Новая Белица. Историко-документальный очерк / Н.Н.Халюшков. – Гомель, 2010.

А.В. Долбикова, М.М. Шипкова
учащиеся СШ № 1 г. Гомеля

ХЛЕБ В СУДЬБЕ БЕЛОРУССКОГО НАРОДА

Президент Республики Беларусь А.Г. Лукашенко неоднократно подчеркивал необходимость связи научного творчества с производством. Интеллектуализм молодого поколения белорусов реализуется в творческих проектах патриотической направленности. И нет более важной темы, как обеспечение продовольственной безопасности населения, выращивание зерновых культур и хлебопечение. Не одно поколение учащихся СШ № 1 г. Гомеля выросло на идеях любви к Родине, труду простых белорусов. И все благодаря научно-исследовательской работе, которая строится на базе проектов Музея хлеба СШ № 1 г. Гомеля.

Становление хлебопекарной промышленности Гомельщины, в том числе история РУП «Гомельхлебпром» неразрывно связаны с героическими и драматическими страницами истории нашего Отечества. Хлебопечение всегда было и будет основой продовольственной безопасности государства. Проявлять бережливость в отношении к хлебу – значит, беречь свою родную Беларусь, приумножать ее богатства.

Хлеб – это тесная связь города и села, промышленности и науки. Внедрение в производство инноваций, передовых технологий способствует поддержанию высокого качества и постоянному расширению ассортимента хлеба. Известно, что если в день съесть по одному виду продукции Гомельхлебпрома, то не хватит и года, чтобы все попробовать. Гомельский хлеб признан одним из самых вкусных и удостоен золотых медалей. Это – «Городнянский», «Подсолнушек», «Зерновой

бездрожжевой», «Гречневый бездрожжевой», «Монастырский простой бездрожжевой», «Волотовской заварной особый», «Кленковский оригинальный» и др. Почитание хлеба и уважение к хлебопекам, золотыми руками которых выпекается хлеб, должно передаваться от поколения к поколению. В этом проявляется солидарность поколений, трудолюбие, жизненная мудрость белорусского народа. Хлеб – это важнейший феномен культуры и национального самосознания белорусов. Хлеб всегда добр, и очень важно быть добрым и внимательным к нему. Рядом с хлебом каждый человек становится лучше.

Хлеб – это достижение многих народов и культур. Хлеб сближает людей с различным мировоззрением и характером.

Осталось много неизученных эпизодов из истории Гомельхлебпрома. Исследователи из числа учащихся под руководством своих наставников готовы к интересным встречам и новым открытиям!

Научное издание

ХРИСТИАНСКИЕ ЦЕННОСТИ В КУЛЬТУРЕ СОВРЕМЕННОЙ МОЛОДЕЖИ

Сборник докладов
III международной конференции
студентов, магистрантов и аспирантов,
посвященной 700-летию со дня рождения
Преподобного Сергия Радонежского
(12 декабря 2014 г.)

Ответственный за выпуск В. Кузьмин

Подписано к печати 30.03.2015.
Формат 60×84^{1/16}. Бумага офсетная.
Печать цифровая.
Усл. печ. л. 15,2. Уч.-изд. л. 9,9.
Тираж 99 экз. Заказ 31.

ООО «Ковчег»

Свидетельство о государственной регистрации издателя, изготовителя,
распространителя печатных изданий

№ 1/381 от 01.07.2014.

Пр. Независимости, 68-19, 220072 г. Минск.

Тел./факс: (017) 284 04 33

e-mail: kovcheg_info@tut.by