

принимался как результат того, что кто-то грохочет на небе; так же объяснялся дождь, ветер и т.п. К животным и растениям относились, как к людям. Отсюда первобытные религиозные формы: анимизм, тотемизм.

В данном контексте сакральность семьи связывалась с ее функцией воспроизводства. Ибо сам факт рождения – при отсутствии представления о физиологии – воспринимался мистически. Но окончательно семейные отношения были включены в религиозную традицию в авраамических религиях, стремившихся к тотальному контролю за поведением паствы. В христианстве это проявилось в проповедях апостола Павла. Его учение о сексуальной чистоте и браке, заложило основу христианского понимания семьи. Оно реабилитировало семейные отношения на фоне весьма сексуально раскрепощенной греко-римской культуры, стало протестом на античные нравы, что, кстати, способствовало демографическому прогрессу цивилизации. Ибо позднеримские семейные порядки привели к сокращению воспроизводства населения и стали одной из причин упадка античной цивилизации.

Христианство нашло способ обуздывать сексуальный инстинкт, встроить его в общество и найти ему полезное применение. Хотя нельзя забывать, что в вопросах секса христианство весьма противоречиво – ведь главный посыл для избранных: целомудрие, в православии – для монахов и высших иерархов, в католичестве – вообще для всего клира. Тем самым секс изгонялся на периферию интересов человека, считался чем-то аморальным, стыдным. Но сама семья укрепилась именно как ячейка для воспроизводства и воспитания. Последнее – семейное воспитание, кстати, действительно оказалось лучшей формой социализации подрастающего поколения.

Но в современном секулярном мире вместе с отказом от религиозных норм оказался поколеблен и институт традиционной семьи. В определенной степени на новом витке исторического развития в наиболее развитых странах возобладал античный индивидуализм. Сексуальное влечение превратилось в неотъемлемую часть личной идентичности. Эти тенденции привели к сексуальной революции, дух которой подразумевал, что подлинная свобода требует не сексуального воздержания (как предполагает христианский взгляд на мир), а выражения и утверждения сексуальности как одной из форм человеческой сути (не присутствует ли здесь элемент буддизма?).

В итоге оказалось, что за традиционную семью как средоточие не только интимных отношений между противоположного пола, но и как наиболее приемлемую форму воспроизводства потомства выступает, прежде всего, самый архаичный в современном обществе институт – церковь.

УДК 24

## **СОВЕСТЬ КАК КАТЕГОРИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ**

**Уткевич Ольга Ивановна,**

Витебский государственный технологический университет

(г. Витебск, Беларусь)

*В работе анализируется понимание совести в произведениях представителей русской религиозной философии – И. А. Ильина, С. Л. Франка и*

*В. Ф. Эрн. Показывается, что эта нравственная категория обладает в первую очередь сверхсоциальным характером, являясь «гласом Бога» в душе не только отдельного человека, но и народа в целом, рассматриваемого как онтологическое единство.*

В современных условиях резко выросла потребность в религиозно-философском осмыслении основных христианских понятий, носящих ярко выраженный нравственный характер и непосредственно взаимосвязанных со всей системой человеческого мировоззрения, отражающих не только высший духовный уровень этого мировоззрения, но и те его элементы, которые тесно взаимосвязаны с обыденным, практическим бытием человека. К числу понятий, значимость которых активно обсуждается в настоящее время, можно отнести такое, как «совесть». Важность данного процесса, в первую очередь, детерминирована тем, что сама совесть является не только одной из главнейших составляющих духовной жизни человека, но и центром его нравственной жизни. Таким образом, можно с полным основанием считать, что категория совести является важнейшим элементом как богословской, так и общепhilософской нравоучительных систем. Необходимо отметить, что русская религиозная философия, начиная с представителей славянофильского движения, неизменно обращалась к некоторым проблемам совести. Вот почему в небольшой по объему работе мы не сможем дать анализ категории совести в творчестве русских религиозных философов в целом, а остановимся лишь на анализе этой категории в произведениях И. А. Ильина, С. Л. Франка и В. Ф. Эрн.

Если вкратце выразить главную сущность философского творчества И. А. Ильина, то это – «философия любви». По его мнению, с любовью наитеснейшим образом взаимосвязано такое человеческое качество, как совесть. Причем, вопросы о том, что такое совесть и как следует внимать ей, философ полагал одними из тех, которые ни при каких тяжелых внешних обстоятельствах не должны игнорироваться человеком, исчезать из человеческой души. Кроме того, он не считал совесть каким-то особым социальным чувством, возникшим у людей в процессе их общественного развития. Напротив, по его мнению, она дана каждому человеку самим Богом с момента рождения, то есть носит онтологический характер. «Совесть, – отмечал он, – есть один из чудеснейших даров Божиих, полученных нами от Него. Это как бы сама Божия сила, раскрывающаяся в нас в качестве нашей собственной глубочайшей сущности» [1, с. 110].

Продолжая свою мысль об онтологической природе совести, И. А. Ильин сводил ее к нравственному человеческому инстинкту. В связи с этим он подчеркивал, что этот человеческий инстинкт способен к целому ряду духовных актов не только высокого, но даже высшего значения. С другой стороны, для него было совершенно очевидным, что в феномене совести присутствует и нечто рациональное. Вот почему он предполагал, что сами духовные акты не могут быть сконцентрированными только лишь в сфере бессознательного.

Согласно точке зрения С. Л. Франка, психике каждого человека свойственно дуалистическое разделение на «трансцендентальное я», от которого исходит волевое веление, и «эмпирическое я», которое это веление может свободно принимать, или напротив – не принимать. Первое – это и есть образ Божий. Человеческая совесть не только внимает голосу Божиию, но и передает его веление

низшей инстанции – эмпирической воле. Русский мыслитель хорошо понимал всю объективную важность для людей переживания любых страданий, в том числе и мук совести, как способа исправления их греховного бытия. Безусловно, он полагал, что в некотором смысле страдание можно считать злом, поскольку оно, возникая из зла, разделяет с ним его безосновность и неосмысленность, и в этом смысле само есть зло. Однако, с другой стороны, в связи с тем, что это – стремление преодолеть себя, страдание является возвратом к реальности, а, следовательно, в этом смысле уже само есть подлинная реальность или благо, а не зло. Однако совестные страдания не носят характера обреченной безысходности, в связи с тем, что они оказываются растворяемы «в елее прощающей и примиряющей божественной любви, постепенно превращаются в тихую, примиренную скорбь и в радостное умиление» [2, с. 259].

В отличие от И. А. Ильина и С. Л. Франка, рассматривающих совесть в первую очередь в качестве над-социального индивидуального человеческого феномена, В. Ф. Эрн в своих произведениях писал о совести прежде всего, как о коллективном феномене народного духа. Причем, по мысли философа, народ как некий целостный организм реально мультиплицирует духовные силы отдельного индивида. Данный социальный организм обладает своим собственным сознанием, аналогично тому, как этим сознанием обладает и отдельный человеческий индивид. Такое сознание В. Ф. Эрн называл «народным разумом». Этот разум, по его мнению, представляет собой величайший дар, данный народу самим Богом. Конечно, по определению этот дар должен служить некой идеальной цели, какому-то высшему историческому предназначению. Применительно к нашему народу (подчеркнем, что мы полностью поддерживаем точку зрения президентов Республики Беларусь и Российской Федерации о том, что белорусы и русские – это единый народ), философ, описывая это предназначение, подчеркивал, что, поскольку народный разум дан такому социальному организму как народ в качестве Божьего дара, то именно он и будет представлять собой не что иное, как коллективную совесть. Таким образом, для мыслителя совесть представляет собой не только глас Божий в душе отдельного человека, но и всего народа в целом.

В наибольшей степени коллективная совесть находит свое воплощение в пограничные периоды народного бытия, когда народ стоит перед необходимостью выбора своей исторической судьбы. Такая ситуация сложилась, например, во времена Первой Мировой войны, когда, по мнению В. Ф. Эрна, произошло чудесное очищение коллективной совести русского народа. Именно такое очищение стало нравственной первоосновой жертвенного подвига и породило коллективное стремление, внутреннюю решимость к осознанным действиям, выполняемых согласно «зову» совести. Такая внутренняя установка народа во время Первой Мировой войны нашла свое зримое практическое воплощение, например, в невозможности для большинства русских солдат перейти ту явственно осязаемую ими границу своего поведения, которая и была установлена самой совестью. Вот почему наши солдаты, оказавшись в Германии, на территории врага, не разрушали чужие культурные ценности и не глумились над чуждыми для них святынями. «Один опытный офицер, – писал философ в работе «Время славянофильствует», – участник августовских боев, очень веско сказал на тему

о русском солдате: «Если бы даже я *приказал* стрелять в мирных жителей, мои солдаты меня бы не послушали!» [3, с. 350].

В заключение нашего исследования отметим, что именно В. Ф. Эрн, говоря о русской культуре вообще, отмечал, «что ее самый глубинный пафос – пафос мирового возврата к Отцу, пафос утверждения трансцендентизма, пафос онтологических святынь и онтологической Правды. Западная культура, врываясь в исконно русский ритм жизни, вызывает огромные возмущения духа. Она захватывает часть русской стихии, и борьба переходит на русскую почву, становится *внутренним* вопросом русского сознания и русской совести» [3, с. 388]. В этих строках выражено понимание глубокой взаимосвязи совести и телеологического смысла существования человека и народа.

### Литература

1. Ильин, И. А. Путь духовного обновления // Собр. соч.: В 10 т. / И. А. Ильин. – Т. 1. – Москва: Русская книга, 1996. – С. 39–282.
2. Франк, С. Л. С нами Бог / С.Л. Франк. – М.: АСТ: Хранитель, 2007. – 382 с.
3. Эрн, В. Ф. Время славянофильствует // Сочинения / В. Ф. Эрн. – Москва: Правда, 1991. – С. 369–398.

УДК 316.74:2(476)

## **ОСОБЕННОСТИ ИНДИВИДУАЛЬНЫХ И КОЛЛЕКТИВНЫХ ФОРМ РЕЛИГИОЗНОЙ АКТИВНОСТИ ПОСЛЕДОВАТЕЛЕЙ КОНФЕССИЙ БЕЛАРУСИ (НА ПРИМЕРЕ ПРАВОСЛАВИЯ, КАТОЛИЦИЗМА И ИСЛАМА)**

**Шкурова Елена Валерьевна,**

Белорусский государственный университет (г. Минск, Беларусь)

*На основе сравнения стратегий религиозной активности последователей основных конфессий Беларуси в статье представлены результаты исследования ее индивидуальных и коллективных форм. Данные являются частью исследовательской модели, разработанной на основе многомерного подхода к изучению религиозности в поликонфессиональных средах.*

Исследовательские стратегии изучения религиозности часто обращаются к такому ее компоненту как формы религиозной активности. Наиболее часто измеряемым показателем становится характер участия в институционально оформленных практиках (посещение священнослужений).

Будучи одним из базовых компонентов религиозной системы, ритуальная составляющая проявляет себя в разнообразных формах активности и весьма заметно – в религиозных действиях индивидуального и коллективного характера. Для изучения характеристик религиозности населения Беларуси разработана исследовательская модель, обеспечивающая возможность кросс-конфессионального изучения религиозности [1]. Одним из ее элементов и является описанный показатель [2; 3], который в данном случае будет представлен для сравнения последователей основных белорусских конфессий: православия, католицизма и ислама.

Самую высокую степень активности религиозное население в целом и последователи христианских конфессий демонстрируют в отношении совершения