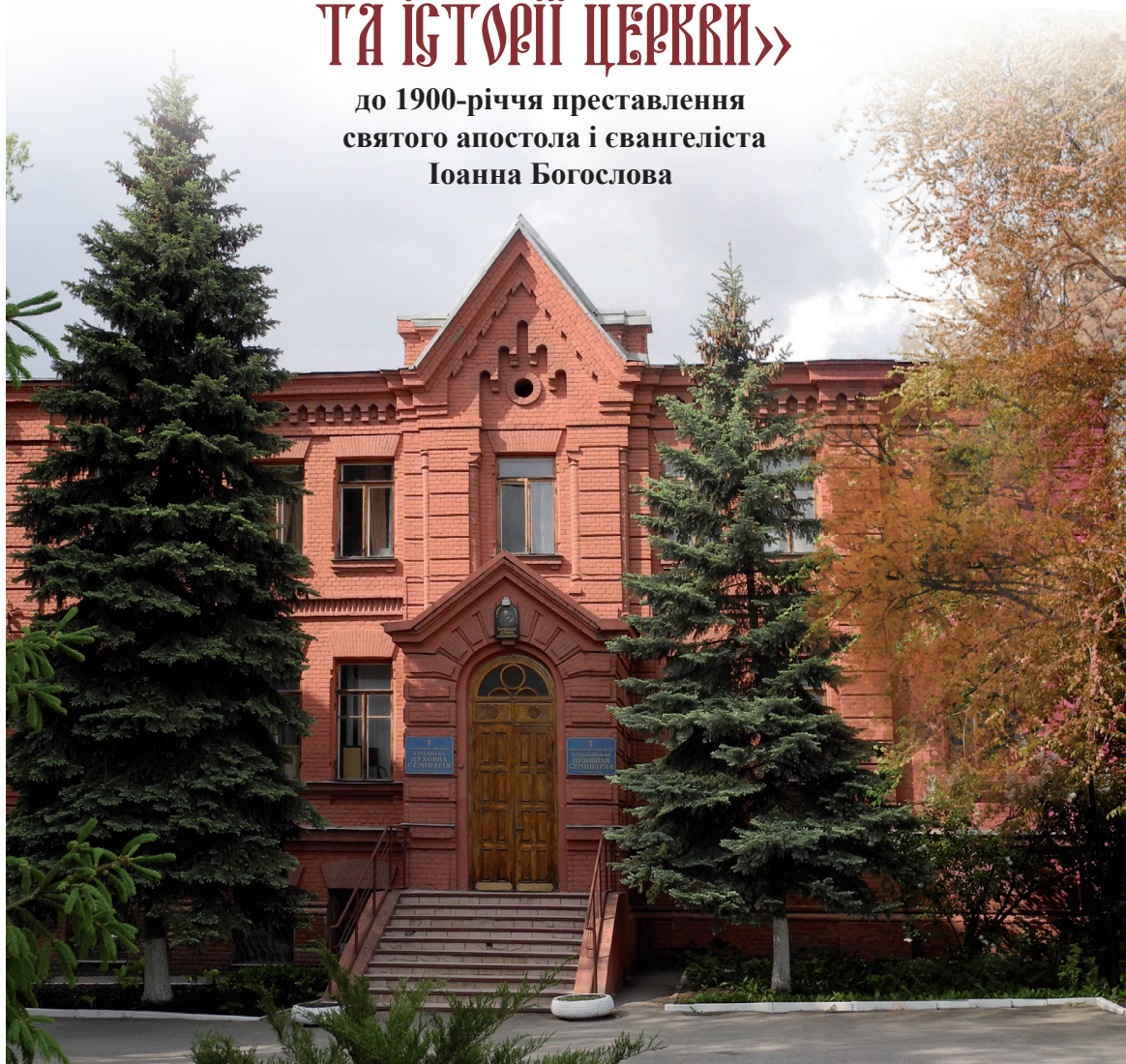




Харківська духовна семінарія

МАТЕРІАЛИ І МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ «АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ БОГОСЛОВ'Я ТА ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ»

до 1900-річчя преставлення
святого апостола і євангеліста
Іоанна Богослова





Святий апостол і євангеліст Іоанн Богослов



УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА
Харківська духовна семінарія імені
св. ап. і єван. Іоанна Богослова

МАТЕРІАЛИ
I Міжнародної науково-практичної конференції
«АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ БОГОСЛОВ'Я
ТА ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ»

до 1900-річчя преставлення
святого апостола і євангеліста
Іоанна Богослова

5 жовтня 2017 р.
м. Харків

УДК 271.2-1-9

Матеріали I Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (до 1900-річчя преставлення св. ап. і єв. Іоанна Богослова), 5 жовтня 2017 р., м. Харків. – Харків: ХДС, 2017. – 270 с.

Збірник матеріалів I Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (до 1900-річчя преставлення св. ап. і єв. Іоанна Богослова) містить тези науковців, викладачів, аспірантів, магістрів, студентів, в яких розглядаються питання сучасного життя та історії Православної церкви, проблеми богослов'я та філософії, церковного мистецтва.

Матеріали конференції друкуються в авторській редакції

ОРГАНІЗАТОР КОНФЕРЕНЦІЇ:

Харківська духовна семінарія імені святого апостола
і євангеліста Іоанна Богослова

ГОЛОВА ОРГКОМІТЕТУ:

ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННИШИЙ ОНУФРІЙ –
МИТРОПОЛИТ ХАРКІВСЬКИЙ І БОГОДУХІВСЬКИЙ,
ректор Харківської духовної семінарії

ЧЛЕНИ ОРГАНІЗАЦІЙНОГО КОМІТЕТУ:

Протоієрей Валентин Ковальчук – перший проректор Харківської
духовної семінарії;

Архімандрит Володимир (Швець) – учений секретар, викладач
Харківської духовної семінарії;

Стець М.М. – проректор Харківської духовної семінарії з виховної
роботи, канд. богослов'я;

Протоієрей Олег Кучер – д-р богослов'я, ст. викладач
Національного аерокосмічного університету ім. М.Є. Жуковсь-
кого «ХАІ», викладач Харківської духовної семінарії;

Протодиякон Максим Талалай – викладач Харківської духовної
семінарії, завідувач Церковно-історичного музею Харківської
єпархії;

Панков Георгій Дмитрович – доктор філософських наук, профе-
сор Харківської державної академії культури;

Ведєнєєв Дмитро Валерійович – доктор історичних наук, профе-
сор Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв;

Куделко Сергій Михайлович – кандидат історичних наук, профе-
сор Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна

Михаліцин Павло Євгенійович – кандидат історичних наук, кан-
дидат богослов'я, викладач Харківської духовної семінарії та
Київської духовної семінарії і академії



**У Харківській духовній семінарії відбулася
I Міжнародна науково-практична конференція
«Актуальні питання богослов'я та історії Церкви»
(до 1900-річчя преставлення святого апостола і
євангеліста Іоанна Богослова)**

5 жовтня 2017 року з благословення Блаженнішого Онуфрія, Митрополита Київського і всієї України, в Харківській духовній семінарії відбулася I Міжнародна науково-практична конференція «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви» (до 1900-річчя преставлення святого апостола і євангеліста Іоанна Богослова).

Пленарне засідання проходило в актовому залі архієрейської резиденції на території Свято-Покровського чоловічого монастиря. Президію пленарного засідання склали: ректор Харківської духовної семінарії Високопреосвященніший Онуфрій, митрополит Харківський і Богодухівський, Преосвященніший Каіс, єпископ Ерзурумський, вікарій Дамаської єпархії (Антіохійська Православна Церква), перший проректор Харківської духовної семінарії протоієрей Валентин Ковальчук та секретар Харківської єпархії, викладач Харківської духовної семінарії протоієрей Михайло Кіт.

У межах конференції в холі архієрейської резиденції працювала виставка авторських ікон видатного сучасного художника Тарієла Чекурішвілі, також були представлені друковані праці викладачів семінарії, видання з відділу рідкісної книги Центральної наукової бібліотеки ХНУ ім. В.Н. Каразіна та матеріали, що відображають історію Харківської єпархії та Української Православної Церкви.

На пленарному засіданні вступне слово для відкриття конференції було надано першому проректору Харківської духовної семінарії

протоієрею Валентину Ковальчуку. Було зачитано вітальну грамоту Предстоятеля Української Православної Церкви Блаженнішого Онуфрія, Митрополита Київського і всієї України учасником конференції.

Зі словом до учасників конференції виступив ректор Харківської духовної семінарії, митрополит Харківський і Богодухівський Онуфрій.

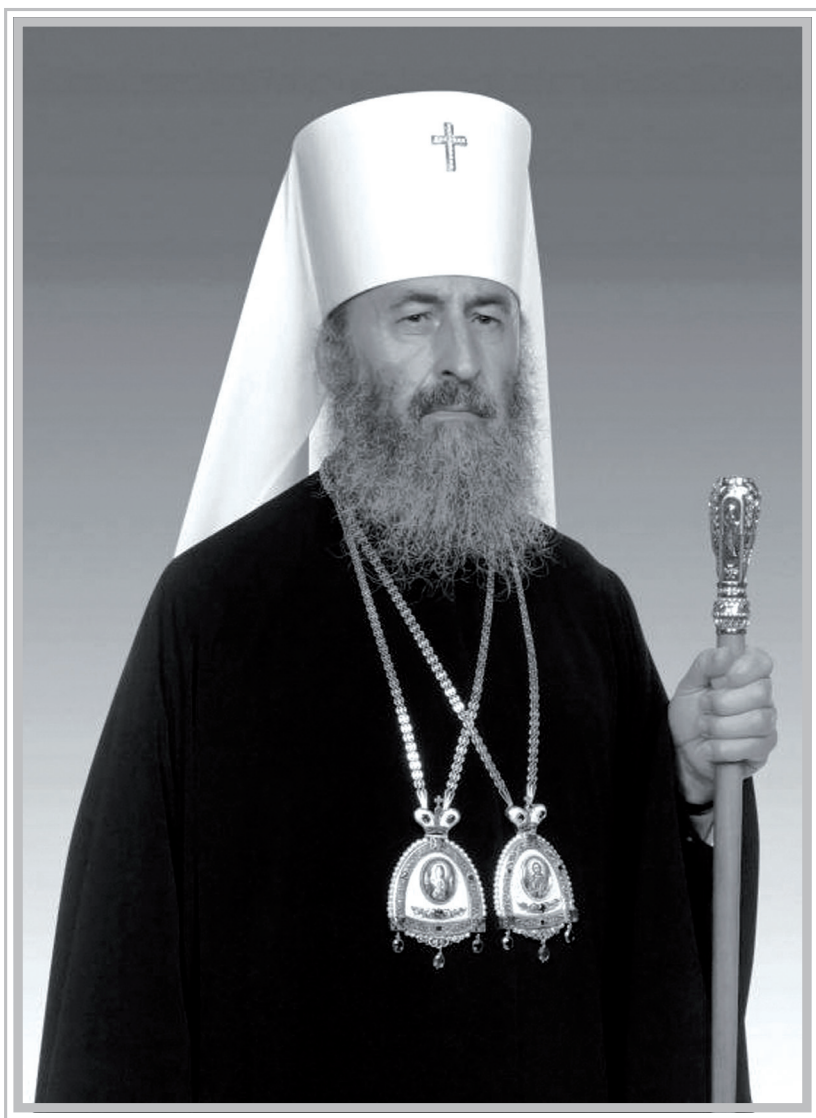
Було зачитано вітання від митрополита Бориспільського і Броварського Антонія, Керуючого справами Української Православної Церкви, постійного члена Священного Синоду УПЦ, ректора Київської Духовної Академії і Семінарії та від голови Харківської обласної ради С. Чернова.

На пленарному засіданні учасникам конференції було представлено доповіді протоієрея Валентина Ковальчука, першого проректора Харківської духовної семінарії: «Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов – покровитель Харьковской духовной семинарии», єпископа Ерзурумського Каїса Садека, вікарія Дамаської єпархії: «Чин омовения ног как одна из сторон евангельского служения по Иоанну Богослову», Абашидзе Заала Давидовича, директора Національного центру рукописів Грузії ім. Корнелія Кекелідзе: «Автокефалия и автономия в древней Церкви (на примере Церкви Иверской)».

Після пленарного засідання учасники науково-практичної конференції мали змогу ознайомитися з експозицією Церковно-історичного музею Харківської єпархії, екскурсію в якому провів завідувач музею, викладач Харківської духовної семінарії протодиякон Максим Талалай.

Секційні засідання проводилися за п'ятьма напрямками: «Ім'я і слово апостола Іоанна Богослова», «Питання православного навчання та виховання (історичний аспект і сучасність)», «Церковна історія (здобутки і виклики часу)», «Філософсько-богословська думка (погляд крізь віки)», «Християнська культура (церковна музика, живопис, література)».

На секціях були присутні викладачі, співробітники та студенти з різних навчальних та науково-дослідних закладів України та закордону. Активну участь у конференції взяли вихованці Харківської духовної семінарії. У ході секційних засідань відбувалися жваві дискусії та обговорення різних питань, що виникали під час доповідей учасників.



МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ І ВСІЄЇ УКРАЇНИ
ОНУФРІЙ

ВІТАННЯ
БЛАЖЕННІШОГО МИТРОПОЛИТА
КИЇВСЬКОГО І ВСІЄЇ УКРАЇНИ ОНУФРІЯ



**ЙОГО ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ,
ВИСОКОПРЕОСВЯЩЕННІШОМУ ОНУФРІЮ,
МИТРОПОЛИТУ ХАРКІВСЬКОМУ І БОГОДУХІВСЬКОМУ**

**ОРГАНІЗАТОРАМ ТА УЧАСНИКАМ
І МІЖНАРОДНОЇ НАУКОВО-ПРАКТИЧНОЇ КОНФЕРЕНЦІЇ
«АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ БОГОСЛОВ'Я ТА ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ»
(ДО 1900-РІЧЧЯ ПРЕСТАВЛЕННЯ СВЯТОГО АПОСТОЛА І ЄВАНГЕЛІСТА
ІОАННА БОГОСЛОВА).**

Ваше Високопреосвященство!

Дорогі отці, браття і сестри!

Щиро вітаю всіх організаторів та учасників І Міжнародної науково-практичної конференції «Актуальні питання богослов'я та історії Церкви», присвяченої 1900-літтю преставлення святого апостола і євангеліста Іоанна Богослова.

Апостол Іоанн був улюбленим учнем Господа нашого Ісуса Христа, супутником та очевидцем проповіді і хресних страждань Спасителя. Йому були відкриті висоти богослов'я і, в той же час, — глибини людяності. Свята Церква іменує його одночасно Богословом і Апостолом Любові, адже у своїх богодухновенних писаннях він з особливою ясністю і проникливістю відкрив віруючим найвищу богословську істину — *Бог є любов* (1 Ін. 4:16). Саме любов до роду людського звела з небесних кругів Сина Божого, Який

воплотився заради того, щоб відтворити в людині втрачений образ Божий і подарувати їй повноту життя у Собі.

Відзначаючи цього року 1900-літній ювілей преставлення улюбленого учня Христового, особливо радий тому, що Харківська духовна семінарія вшановує пам'ять свого небесного покровителя організацією науково-практичної конференції, залучившись, таким чином, до досвіду передових духовних шкіл Української Православної Церкви. Сподіваюся, що цей науковий форум стимулюватиме дослідницьку діяльність викладачів і студентів у вивченні актуальних питань богослов'я та церковної історії.

Язык мудрих то добре знания, — говорить премудрий цар Соломон (Прип. 15:2). Нехай започаткована науково-практична конференція відкриє багато добрих знань і стане важливою сторінкою в мудрій книзі церковної та богословської науки.

Молитовно закликаю Боже благословення на всіх організаторів та учасників конференції. Бажаю бути всім вам об'єднаними Божественною любов'ю і, подібно святому апостолу Іоанну Богослову, бути дієвими проповідниками Христа Розп'ятого і Воскреслого — *Божої сили і Божої премудрості* (1 Кор. 1:24), Якому від нас слава і держава во віки віків.

З любов'ю у Христі



Судзирі

МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ І ВСІЄЇ УКРАЇНИ,
ПРЕДСТОЯТЕЛЬ УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

5 жовтня 2017 року,
м. Київ

ВІТАННЯ
МИТРОПОЛИТА БОРИСПІЛЬСЬКОГО І БРОВАРСЬКОГО АНТОНІЯ,
Керуючого справами УПЦ,
ректору Київської Духовної Академії і Семінарії

УКРАЇНСЬКА ПРАВОСЛАВНА
ЦЕРКВА

КИЇВСЬКА ДУХОВНА
АКАДЕМІЯ І СЕМІНАРІЯ

01015, Київ, вул. Івана Мазепи, 25



UKRAINIAN ORTHODOX
CHURCH

KYIV THEOLOGICAL
ACADEMY AND SEMINARY

01015, Kyiv, Ivana Mazepa st., 25

приймальня тел.: +38 044 255-12-06
факс: +38 044 255-12-60

www.kdais.kiev.ua
e-mail: pom.rektor@kdais.kiev.ua

канцелярія тел.: +38 044 255-11-79
факс: +38 044 255-12-07

ЕГО ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕНСТВУ,
ВЫСОКОПРЕОСВЯЩЕННЕЙШЕМУ ОНУФРИЮ,
МИТРОПОЛИТУ ХАРЬКОВСКОМУ И БОГОДУХОВСКОМУ

ОРГАНИЗАТОРАМ, УЧАСТНИКАМ И ГОСТЯМ
МЕЖДУНАРОДНОЙ НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ «АКТУАЛЬНЫЕ
ВОПРОСЫ БОГОСЛОВИЯ И ИСТОРИИ ЦЕРКВИ»

Ваше Высокопреосвященство, дорогой владыка Онуфрий!

Возлюбленные во Христе отцы, братья и сестры!

Разрешите поприветствовать всех вас в связи с началом работы международного научного форума, который проводит Харьковская духовная семинария.

Знаменательно, что нынешняя конференция посвящена памяти святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Этот возлюбленный ученик Христов возвещал Благою Весть миру, лежащему во тьме неведения и языческого заблуждения. Церковная традиция уподобляет святого Иоанна орлу, парящему в высотах боговедения и открывающему нам полноту богопознания. Во все века христианства святой апостол Иоанн указывал путь к Спасителю, к всеобъемлющей Христовой любви, ибо *Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем* (1 Ин. 4, 16).

Апостола Иоанна всегда считали главным покровителем богословской науки. Именно он стал первым в истории Церкви Богословом. И потому всякий,

кто стремится постичь богооткровенные истины, взирает на святого Иоанна как на образец и обращается к нему с молитвой о помощи и духовной поддержке.

Уверен, что молитвами святого Иоанна Богослова нынешний научный форум будет способствовать развитию богословской науки в стенах Харьковской духовной семинарии.

Я желаю участникам конференции ярких докладов и плодотворных дискуссий. Желаю всем помощи Божией в деле постижения неисчерпаемого богатства церковного предания.

С любовью во Христе

**МИТРОПОЛИТ БОРИСПОЛЬСКИЙ И БРОВАРСКОЙ,
РЕКТОР КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ И СЕМИНАРИИ,
УПРАВЛЯЮЩИЙ ДЕЛАМИ УКРАИНСКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ**

ПРИВЕТСТВЕННОЕ СЛОВО
ректора Харьковской духовной семинарии
митрополита Харьковского и Богодуховского Онуфрия

Ваше Преосвященство, дорогой владыка Каис, отцы, братья и сестры, преподаватели и учащиеся нашей семинарии, участники конференции.

Сегодняшняя конференция, посвящена 1900 летию блаженной кончине духовного покровителя нашей семинарии, апостола и евангелиста Иоанна Богослова, любимого ученика Иисуса Христа. Для меня большая радость находится среди вас – участников конференции. В этот день мы с сердечной благодарностью вспоминаем первого ректора нашей семинарии, митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима, который неустанно шел путем доброго пастыря, предначертанного ему Богом.

Я выражаю благодарность преподавателям нашей духовной семинарии и ее учащимся. Наша Харьковская духовная семинария занимает достойное место на Украине среди духовных учебных заведений.

Я выражаю благодарность нашему Блаженнейшему митрополиту Онуфрию за его приветственное слово. В прошлом году наша семинария отметила свое 20 летие и была удостоена ордена Иоанна Богослова I степени.

Желаю всем нам терпения, смирения и Божьего благословения.

Сегодня мы переживаем нелегкое время для нашей Украины и нашей Православной Церкви. Но если такая семинария, как наша, будет идти правильным путем, если ее преподаватели будут мудрыми в преподавании, а учащиеся будут хорошо учиться, то мы преодолеем все трудности.

Я верю, что небесный покровитель нашей духовной семинарии, святой апостол Иоанн Богослов будет и в будущем помогать нам, покрывая нас своей любовью, как апостол любви, чтобы эта любовь была между нами и во всей Украине.

Желаю нашей конференции плодотворной работы. Божие благословение да пребудет со всеми вами!



**СВЯТОЙ АПОСТОЛ И ЕВАНГЕЛИСТ
ИОАНН БОГОСЛОВ –
ПОКРОВИТЕЛЬ ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ
СЕМИНАРИИ**

***Прот. Валентин Ковальчук,**
первый проректор Харьковской духовной семинарии*

Ваше Преосвященство, досточтимые священно-
служители, уважаемые гости и участники конференции!

Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов – один
из величайших святых Христианской церкви, один из первых
апостолов, «сын громов», любимый ученик, «наперсник»

и «сотаинник» Христов. Его Господь в предсмертные минуты усыновил Своей Пречистой Матери, ему поручил заботу о Ней. По Вознесении Господа Он стал одним из «столпов», на которых зиждется христианское вероучение; «богословия началом и основанием», – как называет его Святая Православная Церковь.

Ведущей темой богословия апостола Иоанна является свидетельство о божественном достоинстве Спасителя. Евангелист говорит, что Сын Божий, Второе Лицо Святой Троицы есть Истинный Бог, Который ради спасения мира от власти тьмы стал человеком: *«И Слово стало плотью, и обитало с нами, полное благодати и истины, и мы видели славу Его, славу, как Единородного от Отца»* (Ин. 1:14).

«Слово», «Логос» в писаниях апостола Иоанна Богослова – это имя Бога Сына; оно было открыто апостолу свыше, о чем он сам говорит: «И увидел я отверстое небо, и вот конь белый, и сидящий на нем... имел имя написанное, которого никто не знал, кроме Его Самого. Он был облечен в одежду, обгавленную кровью. Имя Ему – «Слово Божие» (Откр. 19:11–13). Это наименование Второй Ипостаси Святой Троицы помогает выразить тайну отношений Отца и Сына и способ откровения Бога людям. В этом смысле Логос есть образ Бога: Сын равен Отцу по сущности и славе. Будучи полным отображением Отца, Слово может явить Бога миру. Ради этого Богоявления и дарования людям возможности совершенного богопознания Слово стало человеком. Это было недостижимо в Ветхом Завете: *«Бога никто никогда не видел»* (1 Ин. 4:12; Ин. 1:18). Хотя и нельзя сказать, что Бог тогда был вовсе неведом людям, но видимым образом Он Своей природы не обнаруживал, и природа Его оставалась запретной для всякого познания. В определенное время Бог снял этот запрет, когда *«послал в мир Единородного Сына Своего, чтобы мы получили жизнь через Него»* (1 Ин. 4:9). Единородный Сын Божий открыл

(то есть явил) людям Бога, дал возможность Его познавать и вступать с Ним в теснейшее соединение (Ин 1:18; 1 Ин. 5:20).

Полноту познания человеком Откровения апостол Иоанн выражает через понятие богосыновства: посредством Сына люди получили возможность усыновления и вхождения в славу Отца. Предложенным для этого путем является вера в Сына Божия и духовное рождение, ведущие к освобождению от власти тьмы (Ин. 1:13–14, 1 Ин. 5:1–4).

Познание Бога доступно всем; Бог открывает Себя тем, кто этого хочет: *«Был Свет истинный, Который просвещает всякого человека, приходящего в мир»* (Ин. 1:9). «Свет» здесь не физическое явление, Свет – это Бог. И поэтому тьма в Прологе и во всем Евангелии – это отсутствие Света, активное ничто – действия падшего ангела, живущего отрицанием Бога. Из текста Первого Послания апостола Иоанна следует, что слова *«Бог есть свет»* являются по сути синонимичными выражению *«Бог есть любовь»*, т.е. познание Бога тесно связывается с нравственным поведением (*«кто не любит, тот не познал Бога»* – 1 Ин. 4:8), а христианская любовь оказывается даром свыше. Основанием для учения о том, что Бог есть любовь, служит заключение Нового Завета, который написан «на сердцах» верующих (ср.: Иер. 31:33–34).

Богословие апостола Иоанна донесло до нас и свидетельство об ипостасном свойстве Третьего Лица Святой Троицы – исхождении от Отца (см. Ин. 15:26) и неоднократном обетовании Господом Иисусом Христом дарования ученикам Духа Святого и прихода к ним Иного Утешителя. Это обетование исполнилось в событии новозаветной Пятидесятницы, в синоптических Евангелиях оно названо *«крещением огнем»* (Мф. 3:1; Лк. 3:16).

Таким образом, богословские темы, намеченные в творениях апостола Иоанна, стали фундаментом всего христианского богословия на все времена. Поэтому в церковной традиции имя этого апостола навсегда соединилось с особым, славным титулом – «Богослов».

Апостол Иоанн Богослов издавна является покровителем ученых мужей. Харьковская духовная семинария, носящая его имя, с самых ранних времен своего существования была под покровом апостола. Исторические факты свидетельствуют, что при переносе Харьковской духовной семинарии с территории Покровского училищного монастыря на Холодную Гору (один из районов г. Харькова) в 1849 году, во времена управления Харьковской кафедрой епископом Филаретом (Гумилевским), при новом здании семинарии им был заложен семинарский храм в честь святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. В 1849 году владыка Филарет торжественно его освятил. Впоследствии, вплоть до закрытия семинарии в 20-е годы XX века, не одно поколение семинаристов молилось в этом храме и получало помощь от святого апостола.

Возобновление деятельности Харьковской духовной семинарии в 1996 году тесно связано с деятельностью приснопоминаемого митрополита Харьковского и Богодуховского Никодима (Руснака), который много потрудился в деле возобновления ее деятельности в нашем городе. Господу было угодно, чтобы небесным покровителем и наставником владыки был «апостол любви» Иоанн Богослов, чьему покрову он милостивно вручил преподавателей и учащихся нашей духовной школы. С этого времени жизнь и деятельность семинарии тесно связана с памятью святого. Его чтят, ему молятся за богослужениями преподаватели и учащиеся; в день

памяти апостола (9 октября и 21 мая) в семинарии проходят торжественные акты.

Святой апостол и евангелист Иоанн был духовно значимым и в жизни нашего первого ректора, митрополита Никодима (Руснака). С особым чувством владыка вспоминал о том далеком дне 1945 года, когда в канун великого праздника Рождества Христова он, 23-летний послушник Иоанно-Богословского Крещатинского монастыря на Буковине Николай Руснак, принял монашеский постриг с именем «Никодим». У каждого принимающего иноческий чин должен быть духовник, который ручается за новонаначального, а затем наставляет его. По свидетельству митрополита Никодима, такого духовника в бедной Иоанно-Богословской обители, пострадавшей в годы войны, не было. И он в ночь перед своим пострижением в монахи, оставшись один в храме, припал к образу святого Иоанна Богослова, покровителя монастыря, и воскликнул: «Святой апостол, евангелист Иоанн Богослов, у меня нет духовника, будь Ты моим духовником!» Вспоминая об этом, Владыка всегда говорил: «Я верю, что под покровительством святого Иоанна Богослова, благодаря его духовным наставлениям я выдержал все жизненные испытания и был храним Богом».

В своем поэтическом творчестве владыка Никодим такими словами выразил благоговейное почитание великого апостола любви:

*«Всім серцем і душею шанував Іоанна Богослова я відтоді;
З любов'ю квітами живими прикрашав Його ікону, що була на тетраподі».*

До последнего дня земной жизни митрополита Никодима в его кельи находилась икона святого апостола Иоанна Богослова, которая Промыслом Божиим была спасена

при закрытии Иоанно-Богословского Крещатинского монастыря богоборческой властью в 1964 году.

Будем же и мы обращать наши молитвы к святому апостолу и евангелисту Иоанну Богослову, молиться о его заступлении, просить помощи в освоении богословских наук и во всех сферах нашей жизни.

Хочу закончить свой доклад словами из проповеди Владыки Никодима: «Если мы внимательно вникнем в содержание Евангелия от Иоанна, то уразумеем в нем духовное сокровище, не человеческое, а Божественное творение, в его посланиях – симфонию любви, небесной красоты и ангельской чистоты. И это дано нам для духовного совершенствования, дабы нам называться и быть детьми Божьими и в силу этого – братьями».

СЕКЦІЯ 1.

ІМ'Я І СЛОВО АПОСТОЛА ІОАННА БОГОСЛОВА

ОБРАЗЕЦ ПАСТЫРСКОЙ ЛЮБВИ НА ПРИМЕРЕ ПОСЛАНИЙ ІОАННА БОГОСЛОВА

*архимандрит Владимир (Швец),
секретарь Ученого совета, преподаватель,
Харьковская духовная семинария*

Христианство несводимо ни к нравственному учению, ни к богословию, ни к каноническим правилам, ни к богослужению. Не является оно и совокупностью всего перечисленного. Христианство есть откровение личности Богочеловека-Христа, явленное через основанную им Церковь.

И потому история христианства – это история Церкви. Церковь синонимична христианству: невозможно быть христианином и не быть членом Церкви. Христианство никогда не существовало без Церкви и без Церкви. Последовать за Хри-

стом всегда означало вступить в общину Его учеников, стать христианином всегда означало стать членом Тела Христова.

Церковь является хранительницей учения Христа и продолжательницей Его спасительного дела. Она – место живого присутствия Христа, вместилище Его благодати. Но не столько Церковь спасает людей посредством благодати Христовой, сколько Христос спасает людей посредством Церкви. Через Церковь Христос продолжает свое спасительное дело, которое, совершившись один раз в прошлом, не перестает совершаться в настоящем. И Церковь воспринимает события из жизни Христа не как факты прошлого, но как события непреходящего значения, не имеющие конца во времени.

Слово «Церковь» упоминается в Евангелиях лишь однажды, но это упоминание имеет ключевое значение для развития христианского учения о Церкви. В Евангелии от Матфея рассказывается о том, как, проходя через страны Кесарии Филипповой, Иисус спросил Своих учеников: «За кого люди почитают Меня, Сына Человеческого? Они сказали: одни за Иоанна Крестителя, другие за Илию, а иные за Иеремию, или за одного из пророков. Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты – Христос, Сын Бога Живаго. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах; и Я говорю тебе: ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее» (Мф. 16:13-18).

Следует напомнить о том, что христология – интерпретация личности Иисуса Христа в свете христианского канона Священного Писания, оформившаяся в традицию, – это как раз то, о чем в основе своей и ведет речь раннее Христианство. Признание в Иисусе на основании Его Распятия и Воскресения неожиданного исполнения надежд Израиля на царя-мессию, «Христа»; понимание Иисусова иносказания об «Отце на небе» как высказывания в смысле уникальности взаимоотношения с Единым Богом Израиля, и восприятия Его

буквально как «Единородного Сына Божьего»; видение в Нем конечного откровения Божьих тайн и замыслов, человеческого воплощения Божьей творческой Премудрости, предвечного Слова, отныне ставшего человеком во времени – все это явно передавалось в воспоминаниях и привело Его последователей к провозглашению Евангельской вести, сосредоточенной на Нем: к провозглашению Царствия Божьего, которое начало становиться реальностью для всего человечества со смертью и Воскресением Христа. Именно благодаря пониманию ими того, Кем и Чем был (и есть) Христос первые несколько поколений христиан постепенно пришли к видению себя как отдельного организма в рамках религиозной традиции Израиля; а, также, именно благодаря их пониманию Иисуса, они верили, что несут повое послание свободы и исполнения обетований, вместе с новым призывом к праведности и преобразующей любви, адресованным языческому миру.

Понимание этого на современном этапе было обусловлено не столько новыми археологическими или историческими открытиями, относящимися к поздней античности, сколько публикацией недавно обнаруженных текстов ранней Церкви, с одной стороны, и изменениями в наших общепринятых предположениях об истории культуры и идей – в том числе, религии – с другой. В то же время, развитие новых богословских перспектив и интересов побудило современных интерпретаторов истории христианской веры задавать различные вопросы, и подыскивать различные ответы из числа тех, которые их учителя предложили в первые десятилетия XX в.

Именно осознание необходимости овладеть содержанием и значением классической христологии, по-видимому, привело в середине XX в. к вопросу о некоторых аспектах того, что, по мнению большинства верующих, было навсегда и окончательно установлено Халкидонской формулировкой. Вторжение современного исторического сознания – осведомленности о релятивизирующем влиянии контекста и идей, в том смысле, что все теории и догмы связаны с языком и допу-

щениями конкретного времени и места – в процесс понимания христианской доктрины и Священного Писания привело в XIX и XX вв. к растущему осознанию, вначале «либеральными» протестантами, а впоследствии и более традиционными ветвями реформистского, англиканского и католического богословия, что если Иисус является, как провозглашает Халкидон, «совершенным по Божеству», то должен быть совершенным и по человечеству.

Среди священных воспоминаний христиан всех веков и народов рядом с Божественным образом Икупителя стоит другой образ – ученика, «которого любил Иисус», апостола и евангелиста Иоанна Богослова. На первый раз он не производит такого сильного и неотразимого впечатления, как образ других апостолов. Он не изображается с ключами от царствия Божия, как св. апостол Петр. Он во многом уступает и великому апостолу языков. Иоанн не испытал столько внешних скорбей и страданий, как этот Апостол. Он не проходил с словом благовестия от Иерусалима до Иллирии и от Иллирии до Рима. Не он первый насадил христианство в таких многолюдных языческих центрах, блиставших поразительною роскошью, как Антиохия, Ефес, Афины, Коринф и Рим. Может быть, он не основал даже ни одной Церкви и ни один народ не считает его таким благовестником, который бы первым пришел к ним с проповедью Евангелия. Ап. Иоанн не блещет внешней деятельностью. В этом отношении он уступает не только своим собратьям апостолам, но даже простым дьяконам первохристианской Церкви. Изучая его жизнь, мы не найдем в ней ни одного бурного периода, ни одного неожиданного и быстрого перелома, не найдем глубоких и продолжительных падений, как это находим в жизни других великих людей. Вот, например, страшный, ожесточенный и не по разуму ревностный гонитель Церкви Савл, который вдруг совершенно неожиданно для самого себя становится христианином. Сразу забыта в нем вся прежняя ненависть к христианам; прекращены гонения и преследования их. Теперь он начинает с таким же самоотвер-

жением проповедовать христианство, с каким раньше старался в корне уничтожить и погасить его. Во всей жизни св. ап. Иоанна мы не найдем подобных крайностей. Он всегда жил ровно, тихо и покойно, постепенно восходя с одной ступени совершенства на другую. Как свет от восходящего солнца не сразу рассеивает обычную тьму; так и великие природные духовные силы Иоанна раскрывались постепенно.

Но если жизнь ап. Иоанна не богата внешней деятельностью, то она богата другою деятельностью. Он был так же велик, как и все прочие апостолы, но он велик в ином отношении. У него была своя родная особенная стихия, в которой он постоянно витал. Его имя для всего человечества сияет совершенно особенным блеском среди тех двенадцати драгоценных камней, которые легли в основу нового Иерусалима. Это яркая звезда на небосклоне христианской Церкви, которая резко выделяется среди всех других звезд первой величины. ап. Иоанн был так своеобразен, что его нельзя было смешать ни с одним Апостолом. В лике святых благовестников в христианства было даже очень немного таких, которые хотя бы лишь отчасти напоминали его. Это единственная в своем роде христианская душа, святая, безгранично великая, достойная удивления, полная неотразимо-мощного обаяния, неземной духовной мудрости, пред которой невольно благоговеешь. Его родной стихией был горный мир, царство бесконечной Истины и Любви. Его взор постоянно был устремлен туда, где стоит престол этой Истины. Всю свою жизнь стремился он проникнуть за ту завесу, которой отделяется земля от неба, и видеть там жизнь не только небожителей, но и самого Бога. И непреклонно было его желание. Ап. Иоанна никогда не соблазняла внешняя блестящая, громкая и шумная деятельность, для него не существовало никаких соблазнов «мира сего». Самые тяжелые гонения не могли отвлечь его от горного мира. Где бы ап. Иоанн не находился, он всегда оставался верен своему влечению. Правда, по временам его взор падал и па грешную землю, чтобы здесь видеть отражение, блески, лучи жизни не-

бесной. И не бесплодны были его стремления: далеко, далеко его взор проникал за ту таинственную завесу, которой человек отделен от Бога. Вот почему святые Отцы и учителя Церкви сравнивали апостола Иоанна с орлом; и вот почему орел является преимущественным символом св. ап. Иоанна в церковной живописи при изображении четырех Евангелистов. До сих пор никто не мог придумать для него нового сравнения, потому что в лексиконе человеческих сравнений нет другого сравнения более верного и точного.

Блаж. Августин говорит: «Иоанн есть как бы сам орел, проповедник возвышенного и острый созерцатель света внешнего и внутреннего». «Никто, – говорит в благоговейном удивлении св. Амвросий Медиоланский, – никто со столь высокою мудростью не созерцал Божественную славу и не выразил ее нам более приличным словом, как Иоанн. Он вознесся превыше облаков, вознесся превыше сил небесных, вознесся превыше ангелов, обрел вначале Слово и зрел Его у Бога». Св. Григорий Двоеслов, изъясняя видение пророка Иезекииля па реке Ховар, говорит, что под четвертым крылатым животным, которое имело «лице орла», нужно разуметь св. ап. Иоанна.

Также думали о нем и другие Отцы и учителя Церкви и христианские писатели: Афанасий и Климент Александрийские, Иоанн Златоуст, Василий Великий, оба Григория, Назианзин и Нисский, Епифаний, Дидим, Феодор Мопсуетский, Прокл и многие другие. И действительно, как орел поднимается на едва дозримую высоту и царственно, могуче, спокойно парит над землею там в выси, в глубине синего неба; так и Иоанн далеко, далеко поднимался над грешной землей. Он был на самом небе и с неба, как бы небожитель, созерцал ее и жизнь миллионов людей, которые здесь суетятся с раннего утра до поздней ночи. На крылах своей могучей мысли он переносит читателя в домирные времена, когда еще не существовало ни земли, ни человека и раскрывает пред его взором картину таинственной жизни Самого Бога, говорит о Его предвечных

планах и намерениях, говорит о жизни небожителей и о жизни, какая ожидает людей там, за гробом. Возвращая опять своего читателя на землю, он раскрывает пред ним то, в чем должна заключаться святая, бесконечная и бессмертная жизнь, как еще здесь на земле можно стать дорогим чадом Божиим, сердце которого будет обителью Бога Отца и Бога Сына. Он раскрывает пред ним закон благодатной жизни, таинственного общения с Богом и Церкви земной с Церковью небесной. Св. Ап. Иоанн устраняет то средостение, какое для многих отделяет небо от земли, Бога от человека, и поставляет человека в теснейшее и преискреннейшее общение с Божеством, Иоанн не только открывает тайны домирной жизни Бога, основы жизни святой на земле, он открывает пред взором своих читателей и судьбу св. Церкви на земле и всего человечества до последнего дня. Он раскрывает и историю жизни людей до того самого времени, когда мера долготерпения Божия исполнится и вместо этого неба и этой земли будет новое небо и новая земля. И о чем ни говорит этот великий Апостол, обо всем он говорит ясно и понятно для каждого, как будто он только что оставил небо. Иго истины так привлекательны, что с их обаятельной прелестью не могут сравниться никакие чарующие звуки музыки, никакие чудные картины, ничто самое дорогое и хорошее, чем хвалится и гордится этот мир. Его истины так жизненны, что быстротечное время, которое с такой беспощадностью изгладило из памяти людей сотни когда-то знаменитых философов, никогда не изгладит их. «Умолк Платон, который так много говорил; а этот (Иоанн) говорит, и не пред своими только, а и пред Парфянами, пред Мидянами, пред Эламитянами и в Индии, и повсюду на земле до последних пределов вселенной. Где ныне гордость Греции? Где слава Афин? Где бред философов? Галилеянин, Вифсаидянин, простолюдин победил их всех». Он так глубоко проник в тайны сокровенной жизни Божества, что ему удивляются даже самые небожители.

Св. ап. Иоанн велик и как благовестник, и как устроитель первохристианских общин. Его имя было известно не

только в Палестине, но и далеко за пределами ее. Апостол языков, который говорит о себе, что он «потрудились больше всех своих собратьев», однако называет Иоанна «столпом Церкви», «знаменитым» и ставит его наряду с великими апостолами Петром и Иаковом. Это – яснейшее свидетельство о том, что и он подвизался на благовестническом поприще. Во вторую половину своей апостольской деятельности Иоанн подвизался в Малой Азии. Тяжелые годы наступили тогда для христианской Церкви. Смолкли два первоверховных апостола Петр и Павел. Скончались и почти все другие апостолы, замученные то там, то здесь. А между тем началось самое сильное брожение умов. Когда прошел первый пыл увлечения христианством, многие начали стремиться к философскому обоснованию христианских истин. Это был опасный путь и к очень печальным последствиям он приводил. Многими христианство было почти всецело отождествлено с язычеством, некоторые истины его отвергнуты, а другие самые существенные и главные совершенно искажены. Была и другая опасность. Христиане из иудеев никак не могли примириться со многими истинами христианства и требовали от всех исполнения своего закона. Строго храня свою прежнюю точку зрения на все, они начали искажать многие истины христианства и уничтожать дело Христа в самых существенных его основаниях. Вот каких два опасных течения было в церкви того времени. Нужно было разъяснить и обосновать самые существенные истины христианства, примирить эти два направления философствующей и иудействующей мысли с христианством, разрушить все преграды, которые отделяли христиан из язычников от христиан из иудеев, и связать две эти партии в один целый организм. Наконец, нужно было дать окончательное и верное направление жизни христиан, так чтобы они могли уже жить без всякого руководства со стороны Апостолов, нисколько и никогда не уклоняясь от истины. Вот эту-то трудную, тяжелую и сложную задачу и выполнил св. ап. Иоанн. Вот почему образ этого возлюбленного ученика Спасителя, Евангелиста и Пророка

Нового Завета, Церковь свято хранила во все времена. Образ Иоанна неизгладимыми чертами всегда запечатлевался в душе и сердцах христиан. Великие св. Отцы и учителя Церкви и христианские писатели занимались толкованием писаний этого Апостола. Прекрасные комментарии их сохранились и до нашего времени. Всякий, кто читал их, знает, каким восторгом, какою задушевностью и теплотою отличаются произведения этих святых христианских писателей. Но не только они, даже гностические писатели, пользовались четвертым Евангелием и писали комментарии на писания Иоанна, в их числе: гностик Валентин, многие из учеников его, Птоломей, Феодот, может быть Маркион и др. Многие из язычников взирали с удивлением на писания ап. Иоанна, например, Амелий, ученик Плотина, и некто неизвестный из платонических философов, упоминаемый блаж. Августином, даже говорил, что начало Евангелия Иоанна надлежало бы начертать золотыми буквами и во всех храмах выставить на первом месте. Последующие поколения всегда с глубокою любовью читали его писания, многие лучшие христианские писатели и толковники при свете святоотеческих толкований пытались исчерпать глубокое море премудрости, какую сообщил миру Иоанн. Число комментариев, написанных за это время, далеко превосходит сотни. Священный образ этого великого апостола всегда и всеми свято хранился, Церковные писатели слагали похвальные слова в честь св. апостола Иоанна Богослова. Гениальные христианские художники много времени посвящали на то, чтобы воспроизвести образ Иоанна. Светские писатели заимствовали из его жизни и деятельности сюжеты для своих произведений, издавна писали стихотворения об Иоанне, многие философы и ученые увлекались посланиями этого Апостола.

СВЯТОЙ АПОСТОЛ И ЕВАНГЕЛИСТ ИОАНН БОГОСЛОВ – ЛЮБИМЫЙ УЧЕНИК ГОСПО- ДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА

*Николай Стець,
проректор по воспитательной работе,
Харьковская духовная семинария*

Святой апостол и евангелист Иоанн Богослов – один из величайших святых Христианской церкви. Претерпевший немало страданий, он не умолкал, проповедуя завещанную Господом любовь, за что стяжал второе прозвание – «Апостол любви».

Об апостоле Иоанне мы знаем из Евангелий, книги Деяний, из упоминаний о нем апостола Павла, из книги Откровения, а также многое из священного предания.

Из четвертого Евангелия видно, что оно могло быть написано лишь очевидцем, человеком, не только сопутствовавшим Иисусу Христу, но близким учеником Его.

Предание относит дату рождения ап. Иоанна примерно к десятому году по Рождестве Христовом.

Известно, что у Иисуса Христа из числа его учеников наиболее близким к нему были двенадцать, а из числа двенадцати самыми близкими были Петр, Иаков и Иоанн.

Иоанн беззаветно любил своего Божественного Учителя, и Господь отвечал ему такую же любовью. Вот почему евангелист мог смело писать про себя: «Ученик, которого любил Иисус».

Из Евангелия видно, что молодой апостол не сразу достиг совершенства и не сразу воспринял дух Христов. Первоначально Иоанн жаждал первенства. Три года апостол Иоанн в числе двенадцати избранных учеников ходил за Господом и верил в Него. И вот приблизились дни, когда предстояло Сыну Человеческому предану быть в руки человек грешных.

С двенадцатью учениками совершал Господь Вечерю, но когда воины взяли Его и повели на суд, то около Него остались лишь двое «Симон Петр и другой ученик» (Ин. 18:15).

Один Иоанн подробно описывает, как проходил ходил суд у Пилата, сообщает и то, что говорит Пилат Христу, и что Христос отвечает ему.

Святитель Иоанн Златоуст говорит: «Господь удостоил Иоанна такого доверия, какого никто иной из святых не сподобился».

Из последней главы Евангелия Иоанна мы знаем о трогательном разговоре Господа с Петром и таинственные слова о самом Иоанне.

Около 95 г. в Эфесе апостол Иоанн написал свое Евангелие.

Если мы с внимательно вникнем в содержание Евангелия от Иоанна, то уразумеем в нем духовное сокровище, не человеческое, а Божественное творение, а в его Посланиях – симфонию любви, небесной красоты и ангельской чистоты, и это дано нам для духовного совершенствования, дабы нам называться и быть детьми Божиими, а в силу этого – братьями».

Список использованных источников:

1. Stemp R. Le langage secret de la Renaissance: le symbolisme caché de l'art italien / R. Stemp // National geographic France. – 2012. — 224 с.
2. Гатри Д. Введение в Новый Завет / Д. Гарди. – М.: Российское Библейское общество, 2005. – 767 с.
3. Иоанн Богослов в молчании [Электронный ресурс] // Иконы России. – Режим доступа: <http://www.iconrussia.ru/iconography/1848/?icon=1>.
4. Святитель Димитрий, митрополит Ростовский. Житие святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова [Электронный ресурс] // Православный поклонник на святой земле. – Режим доступа: <http://palomnic.org/history/ort/sv/apostol/12/ioann/1/>.
5. Православная энциклопедия / под ред. Патриарха Московского и всея Руси Кирилла II. – Т. 23. Иннокентий – Иоанн Влах. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. – 751 с.

6. Апостол и евангелист Иоанн Богослов [Электронный ресурс] // Православие.Ru. – Режим доступа: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life1014.htm> Спасский С. архиеп. Верный месяцеслов всех Русских святых / архиеп. Сергей (Спасский). – Т. 3. «Святой восток» – М.: Синодальная комиссия по канонизации святых, 2015. – С. 171–172.
7. Hörmann H., Keil J., Miltner F., Sotiriu G. Die Johanneskirche. Forschungen in Ephesos / H. Hörmann, J. Keil, F. Miltner, G. Sotiriu. – Vienna: Verlag der Österreichischen archäologischen Instituten, 1951. – P. 21–24.

ОБРАЗЕЦ ПАСТЫРСКОЙ ЛЮБВИ НА ПРИМЕРЕ ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА

Василий Гузенко,

к.т.н., студент 4-го класса,

Харьковская духовная семинария

Трудно говорить о святом апостоле и евангелисте Иоанне Богослове. Слишком много можно о нем сказать. В своей Божественной щедрости Господь наделил его такими дарами, а он нас, что нелегко их удержать. Свет его боговдохновенного слова заливает, ослепляет нас. Ослепительно и все то, что мы знаем о нем самом и о его жизни [1, С. 125].

Помимо Святого Благовествования великому апостолу принадлежат три его послания, самый дух и характер которых, выражается в заметном их сходстве по содержанию и языку изложения [2].

Понятие любвеобильного пастыря – значит жить всецело для своей паствы, ставить ее всегда на первое место, а свою пастырскую личность забывать и считать себя лишь слугою и попечителем паствы [3, С. 291].

В истории христианства истинные преемники Господа Спасителя подобно Ему всю свою жизнь отдавали пастве. Для образца стоит вспомнить любовь апостола к духовным чадам (1 Ин. 3:1-2; 2 Ин. 1:1-2; 3 Ин. 1:2-4) [2].

У истинного пастыря личное «я» уничтожается и заменяется понятием «мы». Пастырское, отзывчивое ко всем, настроение делается для паствы живым наглядным образцом, увлекающим ее любви [3, С. 293].

В послании святого апостола веет тот же дух любви и вместе огненной ревности по славе Божией и чистоте Богопочтения, та же глубина и сила чувства, тот же образ и характер представления и изложения, что и в Евангелии. (1 Ин. 5:18-20; 2 Ин. 1:5; 3Ин. 1:8) [4, С. 453].

Только при любви пастырь способен жить в других и для других и объединяться со всеми, вплоть до своеобразного исчезновения в них. Он любовью живет в пастве так же, как мать живет в детях и чувствует их боли и радости острее собственных аналогичных состояний [3, С. 294].

В своих посланиях св. Иоанн беседует с верующими, как отец с детьми, в тоне и духе особенной любви, и сердечной теплоты, соединенной, однако, с отеческой важностью, присущем ему (1Ин. 2:12-13; 2Ин. 1:3; 3Ин. 1:4) [2].

Если пастырь имеет в себе дух любви, то и внушение его будет с любовью, хотя бы слова его выражали обличение и горькую правду. Его речь выслушивается тогда охотно, и он привязывает к себе пасомых еще крепче, чем приятной ласковостью [3, С. 298].

Апостол Иоанн по своей любви более всего имеет вечные потребности членов Церкви Христовой, утверждая в них веру в Иисуса Христа, через которого открывается путь вечной жизни. Поэтому характер его посланий – увещательный и обличительный (1Ин. 3:7-10; 2Ин 1:9-11; 3Ин. 1:11) [4, С. 447].

В Священном Писании прекрасно каждое послание святых апостолов. В каждом послании Божья сила, Божья благодать, но в словах апостола любви Иоанна Богослова, на ка-

ком бы языке их ни читать, – не чудо ли это? – чувствуется особый неземной ритм, подобный биению Божественного сердца. Ритм, который он, может быть, уловил, припадая к груди Божественного Учителя [1, С. 125].

Список использованных источников:

1. Тянь-Шанский А., еп. Слово в день памяти Иоанна Богослова / епископ Александр Тянь-Шанский // Православный календарь. – М., 1992. – С. 125.
2. Толкование священного писания. Новый Завет [Электронный ресурс] // Оптиная пустынь. – Режим доступа: <http://bible.optina.ru/new:lin:02:start>.
3. Милов В., еп. Пастырское богословие с аскетикой. – М.: Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергеевой Лавры, 2002. – 350 с.
4. Таушев А., архиеп. Четвероевангелие. Апостол. Ключ к разумению священного писания Нового Завета / архиепископ Аверкий Таушев. – Почаев: Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2013. – 679 с.

СЕКЦІЯ 2.

ПИТАННЯ ПРАВОСЛАВНОГО НАВЧАННЯ ТА ВИХОВАННЯ (ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ І СУЧАСНІСТЬ)

ОТ «ДОБРОГО ПАСТЫРЯ – ТРЕБОИСПОЛНИТЕЛЯ» ДО «ТРЕБОИСПОЛНИТЕЛЯ С ШИРОКИМ КАРМАНОМ»: ИСТОРИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ

*Кирилл Алексин,
магистр теологии, преподаватель,
Православный Свято-Тихоновский
гуманитарный университет,
докторант,
Католический богословский
факультет Венского университета*

В русскоязычном богословии можно усмотреть противопоставление между требоисполнением и душепопечением как двумя различными акцентами в деятельности священника.

Во время недавнего проекта ПСТГУ «Способы пастырского действия» мы брали в качестве одной из основ исследо-

вания расхожее противопоставление между требоисполнением как уделом «плохих священников» и душепопечением как уделом «хороших священников». Мы полагали, что на основе собранных бюджетов времени сможем сделать типологизацию по признаку доминирующей группы активностей («богослужение и требы» или «исповедь и разговоры с людьми»). В процессе работы над проектом стало ясно, что сама эта оппозиция требует дальнейшего разбора и полевые данные дают, в целом, более сложную картину.

В нашем докладе мы бы хотели проследить историю понимания понятия «требоисполнение» за прошедшие полтора столетия в пастырско-богословской литературе. Когда появилось это противопоставление? О чем оно? О магии? О деньгах? Повлияла ли ситуация советского времени на оценку требоисполнения как вида занятий священников?

Мы предполагаем, что сегодня представление о требоисполнении как негативной категории зиждется в разделении на труднофиксируемое «формальное» и «неформальное» в церковной жизни, а в XIX веке за ним стояла иная реальность повседневного быта, который освящался посредством треб и какого-то иного измерения жизни, которое соответствовало бы душепопечению.

Как удалось установить, в русскоязычных пастырско-богословских источниках второй половины XIX века мы не видим четкой оппозиции между требоисполнением и душепопечением как двумя *противоположными* типами пастырского действия. Требы не выделяются авторами в качестве некоего «полюса». Они либо вовсе не упоминаются (хотя и подразумеваются в качестве обязанности священника), либо упоминаются наравне с другими обязанностями.

В советское время образ «формального требоисполнителя» критикуется более активно, хотя можно увидеть и апологию требоисполнительской функции (очевидно, против существующего стереотипа).

В еміграції автори представляють апологію требовання як важкої частини служіння і можливості для душепопечення.

Список использованных источников:

1. Сухова Н. Ю. Пастырское богословие в российской духовной школе (XVIII начало XX в.) // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. – 2009. – №. 25. – С. 25–46.
2. Керн К., архим. Православное пастырское служение / архим. Киприан (Керн). – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2002. – 523 с.
3. Храповицкий А., митр. Пастырское богословие / митрополит Антоний Храповицкий. – Печоры: Изд. Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. – 326 с.

**ЗНАМЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ –
ПРОЕКТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ
И ОБРАЗОВАНИЯ**

Татьяна Белякова,

Харковская государственная академия культуры

Кроме семьи, основными социальными институтами, обеспечивающими духовно-нравственное воспитание, являются Церковь и Образование. В условиях современных вызовов такое воспитание возможно лишь при тесном взаимодействии этих институтов.

Изучение традиционной религиозной культуры на достаточном уровне должно быть не только в воскресных школах, но и в общеобразовательных учреждениях (в системе детский сад – школа – ВУЗ). Изучение в рамках краеведческих учебных курсов духовного краеведения, в котором приоритетным является понимание православной культуры как хранительницы духовно-нравственных ценностей. Это дает возможность фор-

мирования у молодежи аксиологических мировоззренческих основ, сохранения национальной идентичности, изучения и сохранения культурно-исторического наследия Украины.

В 2011–2013 гг. в Харькове проводилась Международная научно-практическая конференция «Возрождение духовности в современном мире: взаимодействие церкви и образования». Участвовали в работе конференции и представители библиотек г. Харькова. Библиотека – один из основных информационных общественных институтов. Была попытка создать библиотечную секцию, но, к сожалению, вторая часть конференции в 2013 г. не была проведена.

Хочу представить многолетний успешный проект по взаимодействию Церкви и Образования в г. Курске (Россия).

В год 100-летия событий 1917 г. Курская епархия проводила с 13 по 16 марта XIII Международные Знаменские научно-образовательные чтения «Российское общество и православная церковь, уроки истории», которые являются главным событием церковно-общественного диалога Курского региона. Проведены секции, круглые столы, педагогические и краеведческие чтения, методические семинары, творческие и тематические встречи, мастер-классы, лекции. Заявлено на крупнейший форум около 300 выступлений.

События 1917 года изменили все: от государственного устройства страны до мировоззрения каждого человека. Борьба за душу каждого человека ведется непрерывно. Главный опыт, которым делится Курская область с другими регионами – это взаимодействие образования и церкви.

С основами православной культуры знакомятся в детском саду, продолжают изучать в школах. Исследованиями традиций в своих первых научных работах занимаются студенты в колледжах и вузах.

Организаторы Знаменских чтений: Курская православная духовная семинария, десять ВУЗов, Курская областная научная библиотека им. Н.Н. Асеева и др. [1]. Кроме пленарного заседания, различные вопросы обсуждались на 18 мероприятиях, проводившихся в различных формах. Это научно-практическая

конференція «Развитие святоотеческой антропологии в истории богословско-теоретической мысли России»; педагогические чтения по проблеме «Консолидация усилий общества, церкви и государства в вопросе духовного развития России XXI века», круглый стол «Духовно-нравственная миссия библиотеки в современном обществе», круглый стол «Духовно-нравственные основы в медицинском образовании: история и современность», молодежный круглый стол «Традиционные ценности в современном мире: проблема выбора молодежи», секция «Власть, общество, духовность через призму столетних изменений».

На Знаменских чтениях было представлено учебно-методическое пособие «Знаменский мужской монастырь г. Курска как отражение истории и православной культуры края» [2] в форме виртуальной экскурсии. В цикле из шести уроков раскрывается более чем 400-летняя история Знаменского мужского монастыря и его главного храма – Знаменского кафедрального собора, рассматриваются особенности православной архитектуры и иконописи, знакомство с историей жизни и духовного подвига курских святых, показаны возможности организации исследовательской работы учащихся. К пособию прилагается DVD-диск с записью 3D панорамы Знаменского мужского монастыря.

В современной России духовно-нравственное воспитание подрастающего поколения приобрело статус национально-приоритета, осознана необходимость изучения культурно-исторического наследия, частью которого является православная культура. Одна из изучаемых тем – годы гонений на Церковь в XX столетии [3]. Изучение подвигов новомучеников и исповедников российских способствует формированию в сознании школьников понимания того, что память о национальных трагедиях так же священна, как и память о победе.

Список использованных источников:

1. Российское общество и православная церковь: уроки истории: Программа XIII Международных научно-образовательных Знаменских чтений. – Курск, 2017. – 48 с.

2. Пигорева О.В. Знаменский мужской монастырь г. Курска как отражение истории и православной культуры края: учебно-методическое пособие / О.В. Пигорева, иеродиак. Александр (Зимин). – Курск: Изд-во Курской государственной сельскохозяйственной академии, 2016. – 72 с.
3. Ильина З.Д. Изучение жизни и подвига новомучеников и исповедников российских XX века в образовательном пространстве регионов Центральной России: учебно-методическое пособие / З.Д. Ильина, О.В. Пигорева. – Курск: Изд-во Курской государственной сельскохозяйственной академии, 2015. – 168 с.

К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНОМ ВОСПИТАНИИ В УСЛОВИЯХ ПЛЮРАЛИЗМА

*Иерей Филипп Гертер,
преподаватель,
Харковская духовная семинария*

Современная культура, тяготеющая к постмодерновым формам и содержаниям, все чаще обращает человека к идее необходимости ориентации на плюрализм как на примиряющую идею постконфликтного общества, где всякое мнение имеет право на существование на правах истины, не вступающей в противоречие с личной истиной другого, даже если по содержанию эти истины прямо противоречат друг другу. Этот подход, по факту отменяющий необходимость поиска одной подлинной истины, так или иначе проникая в умы современных людей, проникает, соответственно, и в образование, где диктует новые подходы к воспитанию детей. Православное же вероучение говорит, напротив, о существовании одной Истины и необходимости ее поиска, в процессе которого могут рассматриваться различные

мнения, но составляется суждение о близости или противоречии этих мнений, некие мнения могут и должны быть, согласно ему, осуждены. То есть о их равноценности или же о том, что существует несколько или множество независимых начал бытия или оснований знания (Х. Вольф), речь не идет. Таким образом, реализация православного воспитания в условиях плюрализма имеет весьма призрачные перспективы. Целью нашей работы является уяснение смысла словосочетания православное воспитание, определение того, что может дать воспитуемому плюралистически ориентированное воспитание и православное воспитание, выяснение путей реализации православного воспитания в условиях плюрализма.

Христоцентричность является главной чертой православного воспитания. Христос – Истина и жизнь, источник и основа бытия. Воспитать в детях стремление жить по Его заповедям – так понимается цель православного воспитания. Плюрализм же декларирует, как было сказано, наличие многих независимых начал бытия. Множественность истин противоречит православному миропониманию, поэтому несовместимость уже в данной точке православного и плюралистического воспитания очевидна. Отсюда проистекает необходимость выбора одного из них. Для православного родителя и воспитателя он логичен и понятен. Для остальных же, чье сознание тяготеет к псевдопримирительной декларации множественности истин, важно осознать, что их позиция дает, а что отбирает у воспитуемого. Предлагается сравнить две рассматриваемые системы воспитания по ряду параметров личности, которую они стремятся вырастить (табл.).

Таблица.
Системы воспитания по ряду параметров личности

Параметр	Православное воспитание	Плюралистическое воспитание
Отношение к истине	Истина едина, ее поиск необходим	Истин множество, одну найти невозможно, каждому свою
Отношение к правилам	Главные правила – заповеди, человек должен стремиться их соблюдать, правила вечны	Правильность общепринятых правил относительна, соответственно, относительна необходимость их выполнения, правила меняются в зависимости от моды и тренда
Отношение к свободе личности	Высшая свобода – это свобода от греха, свобода личности не подавляется, но устанавливаются рамки Закона Божия	Личность – продукт социума, воспитывать нужно в соответствии с принятыми на тот момент нормами, при этом эфемерная мнимая свобода, твоя свобода заканчивается там, где начинается свобода другого
Отношение к цели воспитания	Воспитать, чтобы воспитываемый смог достичь Царства Божьего, очеловечение, потом обожение	Передача знаний, воспитание эффективного члена общества, сам должен определить, чего хочет, что, соответственно, ценно

На практике стирание плюрализмом четких границ между плохо-хорошо и можно-нельзя приводит в воспитательное поле далеко не конструктивные элементы – ребенок встречается с языческими, оккультными проявлениями светского мозаичного мировоззрения как своих педагогов, так и педагогов, формирующих содержание образования через программы, учебники, методические пособия. Крайне опасен, на наш взгляд, плюрализм в вопросах полового воспитания, отстаивания границ своей свободы (где же именно начинается свобода другого, оканчивая мою свободу? Как я могу расширить свою свободу, если я этого хочу? и т. п.). раннее начало половой жизни и связанные с этим проблемы, поражающие жестокостью конфликты школьников, насилие над сверстниками, отсутствие адекватных отношений между старшими и младшими, гедонистический, потребительский образ жизни молодежи наряду с отсутствием цели в жизни и нежеланием ее искать, отсутствие личностей-ориентиров как образцов моральной и духовной высоты, возрастание суицидальных тенденций среди детей и молодежи – вот лишь часть проблем, порожденных плюралистическим подходом в воспитании. Поэтому православное воспитание видится нами как достойная конструктивная альтернатива воспитанию плюралистическому. То, в каких формах оно может быть реализовано – в условиях светской школы – и в условиях православного образовательного учреждения, требует отдельного исследования и, возможно, станет темой нашей дальнейшей работы над вопросами православного воспитания в условиях плюрализма.

Список использованных источников:

1. Шестун Е., прот. Православная педагогика / протоиерей Евгений Шестун. – М.: Про-Просс, 2002. – 576 с.

**ОСОБЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ
НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ
ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЙ
(НА ПРИМЕРЕ ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ)**

*Роман Валерьевич Капинос,
к.э.н., доц., научный сотрудник
Белгородской духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
преподаватель,
Харьковская духовная семинария*

За последние десятилетия научная деятельность православных духовных семинарий становится все более активной и разнообразной. Анализ изменения научной тематики по годам, на примере «Вестника ХДС», показывает, что среди неизменных тем для исследования – история, и в особенности современная жизнь Церкви; агиология и церковная иерархия; церковное искусство, прежде всего иконопись (см. табл.). Современные богословы и ученые, правда, еще достаточно редко, стали рассматривать также проблемы взаимоотношения Церкви и государства, Церкви в современной информационной цивилизации, влияния Церкви и христианства на музыку и литературу, вопросы использования в жизни Церкви церковнославянского языка, литургики, церковной историографии, включение спорта в духовное воспитание, миссиологии. Религиозной, прежде всего православной, философии, стали уделять значительно больше внимания, чем раньше.

**Таблица. Динамика изменения тем научных изданий
ХДС 2011-17 гг., единиц научных публикаций [1-5]**

Тематика научных изданий	Вестник ХДС, год, номер				
	2011 № 1	2013 № 3	2014 № 4	2016 № 6	2017 № 8
Миссиология					1
Агиология и церковная иерархия		2	3	1	2
Агиография					
Основное и догмат. богословие			1	1	
Сравнительное богословие					
Нравственное богословие	1	1			
Литургика		1			
История Церкви	2		1	2	3
Церковная историография				1	
Современная жизнь Церкви	6	4	6	5	5
Ересеология					
Сектоведение					
Старообрядчество					
Церковная экономика		1	1		
Православная педагогика		2	1		2
Роль Церкви в деле воспитания патриотизма					
Церковь и армия					
Церковь в информационной цивилизации		1			
Социальное служение Церкви					
Отношения Церкви и государства		1			
Учение Церкви о браке и девстве					
Православное трезвление					
Православное отношение к медицине					
Церковное искусство, иконопись	1	2		2	1
Церковнославянский язык				1	
Церковное зодчество					
Церковное пение		1		2	2
Церковь и музыка				1	
Христианство и литература					1
Таинство церковной исповеди					
Библеистика					
Византология	1		1		
История и Церковь					
Религиозная философия					5
Труды семинаристов					
Православная психология					
Православное понимание чудес					
Церковь и право					
Семинария и спорт		1			
Археология					

Весьма показательно, что работы богословов «с периферии» при таком же богатстве тем и глубине их проработки, как и работы столичных православных ученых, при этом, в отличие от последних, отличаются зачастую большим спокойствием, мягкостью и терпимостью в оценках – то есть, теми качествами, которые обязательно должны присутствовать в человеке, называющем себя христианином («научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен»), вне зависимости, великий ли он ученый, или простой пономарь. И здесь достаточно взглянуть на многолетние и разнообразные труды архимандрита Владимира (Швеца), ученого секретаря ХДС, к примеру, на такие работы, как «Христианское искусство и дух эпохи», «Богословский анализ “Слова о Законе и Благодати” святителя Илариона, митрополита Киевского»; «Летописание как явление средневековой книжной культуры» [6-8].

Список использованных источников:

1. Вестник Харьковской духовной семинарии. – №1(1). – 2011.
2. Вестник Харьковской духовной семинарии. – №3(3). – 2013.
3. Вестник Харьковской духовной семинарии. – №4(4). – 2014.
4. Вестник Харьковской духовной семинарии. – №6(6). – 2016.
5. Вестник Харьковской духовной семинарии. – №8(8). – 2017.
6. Архимандрит Владимир (Швец). Христианское искусство и дух эпохи // Вестник Харьковской духовной семинарии. – №3(3). – 2013. – С. 17-20.
7. Архимандрит Владимир (Швец). Богословский анализ «Слова о Законе и Благодати» святителя Илариона, митрополита Киевского // Вестник Харьковской духовной семинарии. – №4(4). – 2014. – С. 6-15.
8. Архимандрит Владимир (Швец). Летописание как явление средневековой книжной культуры // Вестник Харьковской духовной семинарии. – №6(6). – 2016. – С. 9-12.

ОБ АБСОЛЮТНОСТИ ИСТИНЫ И МНОЖЕСТВЕННОСТИ СМЫСЛОВ

*Елена Невельская-Гордеева,
канд. филос. наук, доцент,
Национальный юридический
университет им. Ярослава Мудрого*

Массовый переход процесса оценивания знаний учащихся на тестовые методы, кроме позитивных моментов – быстрой проверяемости тестового задания, отсутствия субъективности учителя в выставлении оценки при анонимности проверки, развития гибкости мышления и ускорения его процессов для тестируемых, имеет существенные отрицательные моменты, которые заключаются в том, что само тестовое задание может иметь разные критерии решения, которые приведут к получению противоречивых ответов (исключением тут являются только тесты по математике). Например, учащемуся предлагается такое задание – «Уберите лишний город из списка: а) Мадрид; б) Гамбург; в) Токио; г) Лондон; д) Стамбул».

Составители теста предполагают, что ученик должен вычеркнуть город Гамбург, т.к. он не является столицей, а все остальные города – столицы стран. Однако успевающие в учебе дети способны найти иные закономерности и, вследствие этого, убрать другие города. Лишним городом может оказаться Мадрид – т.к. из предложенного списка это единственный город, который не имеет морского порта. Можно вычеркнуть Токио, т.к. это город, расположенный на острове Хонсю, остальные города на континенте. Убрав Стамбул, учащийся исходит из того, что это единственный город, который расположен сразу на двух континентах: основная часть города находится в *Европе*, меньшая – в *Азии*. Если во время устного экзамена можно спросить у экзаменуемого почему он выбирает тот или иной ответ, то при тестовом экзамене подобные уточне-

ния исключены на все 100%. Практически, тестируемый не ищет истину, не дает единственно правильный ответ из всех возможных, а угадывает правильный ответ, который будет правильным только потому что так решили составители теста. Вместо поиска истины мышление направлено на рефлекссию (рефлексия – философский термин, означающий «мышление о мышлении») логики составителей теста и угадывание удовлетворяющего этой логике ответа.

В текстах Нового Завета так же можно найти несколько смыслов и использовать разные критерии толкования, однако, в отличие от современных тестовых экзаменов, эта множественность не одноплоскостная, а имеет углубленное направление, и все ответы будут правильными. Рассмотрим это на повествовании о явлении Воскресшего Христа Марии Магдалине. Христос запретил ей прикасаться к нему. Традиционно считается, что она не была готова, или не была достойна. Обратимся к толкованию этого момента у Григория Паламы [1, С. 209-210].

Два Ангела сидели у гроба. «А ты, о жено, чего ради плачешь?! – Не по неведению же ее состояния они спрашивают, но для того, чтоб сдержав ее надрыв, сделать ее способной к восприятию их и создать благоприятную почву для исполнения их дела; дело же Ангелов, сидящих у Гроба Жизнодавца, заключалось в возвещении славы Воскресшего. Но на вопрос Ангелов о причине ее плача, она отвечает: «Яко взяша Господа моего, и не вем, где положиша Его. И сия рекши обратися вспять». Что понудило Марию внезапно обернуться назад? – Несомненно рабское преклонение и внимание Ангелов к появившемуся Владыке; ибо она, вот, называет Его ее только Господом (говоря, «взяша Господа моего»), и предполагает кражу и перемещение тела, обнаруживая этим, правда, от души расположение к Нему, но, отнюдь, не помышляя о Нем так, как это приличествует думать о Боге. Они же на деле показывают, что Он есть Господь и самых Ангелов Божиих: потому что пока Он еще не появился, они сидели у Гроба, когда же Владыка

непосредственно явился, они немедленно встали, и с благоговением и восхищением, как это отвечало их образу, напряженно внимали Ему. Мария же, обернувшись, чтобы увидеть то, что как видение, потрясло Ангелов, видит стоящего Иисуса, хотя и не понимает, что перед ней – Иисус, считая Воскресение несслыханным и едва ли возможным. Поскольку же, кроме того, и сумерки еще преобладали над светом дня, и Господь не явил ей (Свое) Божественное сияние, но был таким, каким был известен при жизни и во время Страданий, то Мария не узнала Его, но принимает за вертоградяра здешнего сада – Возделывателя душ и Творца мира. Когда же Он воззвал и назвал ее по имени, говоря: «Мария», тогда она узнала Его и ответила, и, переменив мнение, сказала: «Раввуни, еже глаголется Учителю»; но и тогда, хотя и увидела Его живым, ей не пришло на ум как-то помыслить о Нем, как о Боге, но она относится к нему просто как к Человеку Божию и Учителю божественных вещей, и поэтому стремится не только припасть, но и коснуться, по любви, Его стоп, – но слышит: «Не прикасайся Мне»; Он как бы говорит ей: поскольку твоя мысль не прикасается глубине Таинства относительно Меня: что Я – Бог, во плоти ныне тобою видимый, и то во плоти ныне особенно божественной, то посему: «Не прикасайся Мне». И это долженствовало быть сохранено для Божией Матери: то, что Она единственная среди жен должна была коснуться Тела по Воскресении – воплотившегося от Нее ради нас Бога; что и было, повествует Евангелист Матфей: ибо по причине Ее, говорит он, что (Жены Мироносицы), приступивши, коснулись стоп (Воскресшего Господа Христа). Марии же Магдалине говорит: «Не прикасайся Мне, не убо вздох ко Отцу Моему», – что полностью соответствует тем словам, которые затем Он сказал для Учеников: «Восхожду ко Отцу Моему», а ныне: – «Не убо вздох». Говорит же Он это, чтобы они отнеслись с сугубой озабоченностью, и чтобы воспламенить их любовь и побудить к томительному стремлению увидеть Его» [1, С. 209-210].

Таким образом, Григорий Палама акцентирует наше внимание на том, что Мария Магдалина не приняла еще

того, що Іисус – Бог, и называет Его только учителем; поэтому не дозволено ей коснуться Его стоп. Истина не угадывается, но понимается через толкование с разной степенью глубины анализа.

Список использованных источников:

1. Святитель Григорий Палама. Омилии. Часть 1.; перев. с греч. архим. Амвросий (Погодин). – М.: Паломник, 1993. – 256 с

К.Ф. ЛЕЙКО – ТИФЛОПЕДАГОГ, ПИСЬМЕННИК, ВЧИТЕЛЬ

Андрій Орлов,

*канд. пед. наук, заступник директора з виховної роботи,
Комунальний заклад
«Харківський спеціальний навчально-виховний
комплекс ім. В.Г. Короленка» Харківської обласної ради*

Особистість – знакова постать кожного століття, конкретної нації; яка узагальнює в собі систему соціально значущих рис, що характеризує людину як члена суспільства, визначається певною системою суспільних відносин, культурою, обумовлена також і біологічними особливостями. Особистість володіє цілою низкою соціально-моральних якостей (позитивних і негативних), що носять духовно-громадянський значущий характер. Ця система динамічна, рухлива, але водночас і доволі стійка. Вона відіграє важливу роль в історії нації, людства.

В історії педагогіки ролі особистості приділяється значна увага, оскільки такі діячі дали поштовх до розвит-

ку педагогічної думки та нових напрямів роботи й виховання. Історія становлення й розвитку тифлопедагогіки якраз і пов'язана з діяльністю певних особистостей, таких як В. Гаюї, Ф. Бютнер, К.К. Грот, О.І. Скребицький, М.К. Мухін, Г.П. Недлер, М.Є. Перов, К.Ф. Лейко, О.І. Червяковський, К.В. Маліна, Я.Н. Колубовський, О.Х. Андріяшев, Ф.В. Карякін, В.О. Гандер та ін. Діяльність цих педагогів і громадських діячів дала поштовх до становлення й розвитку системи навчання незрячих не тільки в Росії, але й в усьому світі.

Розробка питань єдності навчання, виховання, самоорганізації – важливий науковий внесок українських тифлопедагогів у науку. Даний напрям у тифлопедагогіці розроблявся в стінах Харківського училища для сліпих. Основоположником цього напрямку є педагог, психолог, літератор, тифлопсихолог, тифлопедагог, учений Кіндратій Федорович Лейко – високоорганізована, високоосвічена людина-гуманіст XIX століття, який очолював Харківське училище для сліпих протягом 14 років з 1894 по 1908 роки.

Кіндратій Федорович Лейко відомий у світі як видатний білоруський поет, прозаїк, драматург. В Україні він став відомим як громадський діяч та тифлопедагог.

Ставши інспектором Харківського училища сліпих, Кіндратій Федорович з ентузіазмом і любов'ю взявся за справу виховання незрячих дітей. Йому довелося просуватися зовсім невідомими шляхами, оскільки виховання сліпих дітей в Україні на той час було справою новою й невідомою. В роботі тифлопедагога К.Ф. Лейко виокремив декілька напрямів роботи, з яких основними вважав такі:

- а) навчальна діяльність;
- в) розвивальна діяльність;
- в) оздоровчо-корекційна діяльність.

К.Ф. Лейко одразу зрозумів важливість формування у незрячих дітей умінь просторової орієнтації, як у мікро-

так і макропросторі. Для формування вміння просторового орієнтування сліпих у великому просторі К. Лейко розробив методикою проведення екскурсій для сліпих на далекі відстані. Згідно з цією методикою він організовував з учнями школи екскурсії в поле, ліс, здійснював поїздки до Полтави, Києва [1, с. 141-146].

За часи керівництва К.Ф.Лейка в училищі було створено три основних класи. До вступу в перший клас діти навчалися в молодшому і старшому підготовчих класах, а після закінчення трьох основних класів переходили до четвертого – ремісничого. Таким чином за новою програмою з 1898 року навчання в училищі було розраховано на 8 років: 2 роки – підготовчі класи, 3 роки – початкова школа, 3 роки – ремісничі класи. Навчання сліпих, як і раніше, мало своїм завданням: розвивати розум та сенсорні відчуття, викладати їм основи наук та технічних знань, навчати ремесла, яке могло б знадобитися в майбутньому та забезпечило б самостійне існування [5, с. 487].

К.Ф. Лейко виступав у пресі з програмою, яка повинна була покращити правовий статус сліпих у країні. Він вимагав визнати за сліпими всі громадянські та політичні права, а саме: право на отримання безкоштовної освіти, на працевлаштування та гарантії фінансового забезпечення (пенсії). Ці пропозиції отримали належну оцінку суспільства. Таким чином, питання правового захисту сліпих уперше в світовій спільноті було поставлено саме К.Ф. Лейком.

В одній зі своїх статей К.Ф. Лейко представив проект створення «Гуртка друзів сліпих», за яким усі, хто бажав, могли допомагати в роботі в училищі, і ці члени гуртка «вважалися членами-співробітниками Харківського відділення Піклування імператриці Марії Олександрівни про сліпих і користувалися правами вирішального голосу на Загальних зборах». Вище вже було описано процес набуття статусу членів-співробітників Піклування та взагалі членство в Піклуванні [4, с. 83-85].

Таким чином, завдяки невтомній праці К. Лейка, українська тифлопедагогіка взагалі, й Харківське училище для сліпих зокрема, набули свого прогресивного поступального руху.

Список использованных источников:

1. Лейко К. Экскурсия воспитанников и воспитанниц Харьковского училища слепых в Киев / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1904. – № 8. – С. 141-146.
2. Лейко К. О правовом положении слепых в России / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1906. – № 7. – С. 121-135.
3. Лейко К. Опекa и попечительство (К вопросу о правовом положении слепых в России) / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1906. – № 4. – С. 61-63.
4. Лейко К. Проект учреждения «Кружка друзей слепых» при Харьковском училище для слепых / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1907 – № 5. – С.83-85.
5. Харьковское Отделение Мариинского Попечительства для призрения слепых / Отдел XII Городской. Издание Харьковского Губернского статистического Комитета. // Харьковский календарь на 1894 год (год 22). Харьков, тип. Губернского правления. – 1894. – С. 487.
6. Лейко К. «Слепым место впереди» / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1904. – № 10. – С. 140.
7. Лейко К. Вниманию слепых и их друзей / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1905. – № 9. – С. 175–176.
8. Лейко К. Иван Савельев. Очерк / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1900. – № 7. – С.76–79.
9. Лейко К. Из жизни Харьковского училища слепых / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1900. – № 4. – С.41–42.
10. Лейко К. К психологии слепых / К.Ф. Лейко // Слепец. – 1908. – № 4. – С. 61–65.

ИЗМЕНЕНИЯ СИСТЕМЫ ШКОЛЬНОГО РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В 1917 ГОДУ

*Анастасия Сергиенко, Валентина Кравченко,
студентки 3-го курса,
Харьковская гуманитарно-педагогическая академия*

1917 год вошел в историю как год двух революцией, в ходе которых происходила демократизация российского общества, а потом и установление Советской власти. В это время Российская Православная Церковь оказалась в совершенно новой ситуации. Среди огромного массива литературы по революционным событиям 1917 – начала 1918 гг., мы выделим ряд новых исследований, посвященных Церкви в этот период [1].

Проблемы радикальных изменений школьного религиозного обучения нашли свое отражение в работах целого ряда историков [2]. Для школьников того времени было достаточно обыденным явлением ходить на торжественные службы, посещать храмы и т.п. Не менее банальными вещами для школьников было изучение отдельных дисциплин религиозного характера. С возрождением Православия – это актуально и сегодня для подрастающего поколения для формирования у них духовно-нравственных качеств.

В дореволюционной России существовала целая сеть учебных заведений, которая отвечала за образование граждан страны. К концу 1914 г. в России насчитывалось 123 745 начальных учебных заведений, принадлежащих различным ведомствам. В начальную школу входили – церковно-приходские, земские, а также были школы грамоты. В целом же по России в этом году из 890 2621 учащихся в начальных и низших школах обучалось около 82% всех учащихся [3]. В них занимались преподаванием исключительно религиозных и некоторых обязательных дисциплин.

Для общего развития детей, основной упор делался на изучение Закона Божьего. Он преподавался в начальных школах на основе «Положения о начальных народных школах» 1864 года. Закон Божий прежде всего был нацелен на изучение общих и в то же время отдельных элементов, связанных с церковной жизнью. Центральной фигурой в преподавании Закона Божьего был законоучитель, как правило, им был приходской священник. Он должен был обладать следующими качествами: религиозность, честность, любовь к делу и детям, терпение, твердость воли и настойчивость, самообладание, бдительность, аккуратность, справедливость [4].

После падения монархии весной 1917 г. и установления Временного правительства, в рамках российской государственно-политической и общественно-духовной жизни, проводились различные реформы, в том числе и отделение преподавания религиозных дисциплин в светских учебных заведениях. Это связано было с законом Временного правительства от 14 июля 1917 г. «О свободе совести». По нему было изменено право личного выбора человеком его религиозных предпочтений. С образовательной точки зрения, право на свободный выбор религии дает право человеку самому выбирать нравственные ориентиры и позволяет самостоятельно выстраивать линию своего поведения и собственные ценности. Закон коснулся и сферы образования. Преподавание Закона Божьего в государственных школах низводилось до необязательного (факультативного) предмета.

На основе принятого постановления Временным правительством (20.06.1917) все учебные заведения передавались в ведение Министерства народного просвещения. С точки зрения церковной организации это лишало Церковь одного из средств массового просвещения общества. В то же время, это явление целиком соответствовало логике отказа от господства религии.

28 августа 1917 г. открылся Поместный Собор Православной Российской Церкви, три сессии которого проводи-

лись более года. Наиболее он известен тем, что восстановил патриаршество в России. Однако, для нас важно, что на протяжении его заседаний неоднократно русскими архиереями поднимался вопрос о духовном образовании. Они отстаивали идею разрешения преподавания религиозных дисциплин если не в государственных, то хотя бы в общественных структурах.

С установлением советской власти (осень 1917 г.) началась разработка новых положений в отношении образования. 11 декабря 1917 г. принимается проект постановления «О передаче образования из духовного ведомства в ведение Наркомата по просвещению», в котором было сказано, что преподавание Закона Божьего является необязательным. 23.01.1918 г. принимается декрет СНК «О отделении Церкви от государства и школы от церкви» в котором было указано: «Школа отделяется от церкви. Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается. Граждане могут обучать и обучаться религии частным образом» [5]. После этих документов еще некоторое время формально оставалась возможность обучать Закону Божьему детей и молодежь в стенах храмов, но это было небезопасно. В 1922 году такая возможность была ликвидирована.

Религиозное образование было обязательным элементом дореволюционной России. В революционный период 1917 г. и нескольких следующих лет оно было видоизменено. Затем в течение многих десятилетий религиозное образование попало под запрет в Советском Союзе. Советское законодательство определяло возможность преподавания религиозных вероучений исключительно в духовных учебных заведениях.

С 90-х годов XX в. стало возможным возрождение во многом утраченного традиционного института национально-культурной социализации – института религиозного образо-

вання. Это связано с ростом численности верующих, расширением сферы влияния Церкви на духовно-нравственные основы общества, в том числе и в молодежной среде.

Список использованных источников:

1. Бабкин М.А. Святейший Синод РПЦ и свержение монархии в 1917 г. // Вопросы истории. – 2005. – №2. – С. 97–109.
2. Житенев Т.Е. Вопрос о преподавании Закона Божьего в контексте церковно-государственных отношений в 1917–1918гг. [Электронный ресурс] // Cyberleninka. – Режим доступа: URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/vopros-o-prepdavanii-Zakona-Bozhiego>.
3. Костяков М.Н. Развитие образования в историографии Русской Православной Церкви / М.Н. Костяков. – Владивосток: изд.-во ДВГУ, 2000. – 215 с.
4. Метлик В.И. Изучение религии в системе образования / В.И. Метлик // Педагогика – 2003 – № 7. – С.
5. Сельское образование до 1917 года [Электронный ресурс] / Мой Веprin. – Режим доступа: <http://veprin.jimdo.com>
6. Синельников С.П. Законоучитель дореволюционной школы: личность и исполнение обязанностей [Электронный ресурс] // Богослов. Ru. – Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/1667324.html>.
7. Персиц М.М. Отделение церкви от государства и школы от церкви в СССР (1917-1919гг.) / М.М. Персиц – М., 1958. – С. 140-141.

«СЕКТОЗНАВСТВО»: ДОСЯГНЕННЯ І ВИКЛИКИ ЧАСУ

Віталій Соловйов,
асистент,

*Харківський національний аерокосмічний
університет ім. М.Є. Жуковського*

Сьогодні прийнято піддавати багатосторонній критиці «сектознавство», як дисципліну, що не має ніякого майбутнього. Однак, на наш погляд, таке зневажливе ставлення до цього предмету виникло як результат сучасної тенденції перебільшення значення в експертній

оцінці будь-якого виду діяльності. Кожен вважає себе експертом у будь-якому питанні або в усіх одразу і ця тенденція негативно позначається на спробах відродження та розуміння дисципліни «сектознавства», розвитку її методології, пошуку форм практичного її втілення.

Прагнення в сучасності звести до гносеологічного результату все минуле історії церкви навряд чи може дати адекватне розуміння процесів, що відбуваються в майбутньому. На наш погляд «сектознавство» і «духовна експертиза» як набір навичок, що виникають на її основі, повинні розглядатися у трьох ракурсах.

Перший – історико-онтологічний. У цьому правовому онторелігіогенезі має бути розкрито історію взаємодії Церкви, держави і права. Церква і держава в своїй симфонії взаємодоповнюючи один одного вирішували безліч питань і духовного виховання, і духовної освіти, і питання безпеки тощо. Звичайно деякі з них викликають суперечки, коли представляють значення церковного суду, описують введення духовної цензури, насильницьке насадження православ'я серед народностей, створенні монастирських в'язниць, використанні практики анафемствування, появою духовної експертизи в судових інстанціях держави і дисципліни сектознавства. Але треба чітко розуміти, що це історичний етап розвитку як Церкви, так і держави, більш того можна сказати, що в сучасності питання церковного суду, цензури, духовної експертизи можуть отримати свій другий шанс на існування, тому що наша держава шукає нову опору для свого існування.

Другий – гносеолого-методологічний. Виникнення і розвиток нових релігійних рухів активувало пізнавальні процеси щодо релігії. Відсутність адекватної теорії нових релігійних рухів, їх невписуваність в сформовані раніше уявлення про визначення та класифікації релігії стимулювали теоретичні дослідження в різних школах. Більше того, при всій здавалося б методологічній протилежності наукового і релігійного пізнання, сучасні школи сектознавства, що ви-

никають, і частково наукового релігієзнавства, прагнучи до загальної «природничо-наукової» форми, починають взаємодоповнювати один одного, іноді виступають в одному таборі.

Однак «догматичний конфесійний нормативізм» одних, який присвятив себе відродженню історичного сектознавства, «деструктивний конфесійний нормативізм» інших, сконцентрований тільки на негативній інформації про секти і «сектознавчий універсалізм» третіх позначило тут безліч проблем, головна з яких – який вектор для подальшого розвитку вибрати. Коли ж сектознавство стало потрапляти в поле зору політиків і окремих політичних партій, на наш погляд ракурсу проблеми набуває третій момент.

Третій – феноменологічний. Історичний час поняття «світської держави» добігає кінця. Держава в умовах поліконфесійності шукає нових форм взаємодії з релігією. Виходячи з того, що експертиза, як поняття, своїм корінням сягає в систему права, а релігія в умовах «світської держави» шукає нове історичне втілення в його межах, цікавим можуть бути сучасні концепції, в яких союзи між державою (його соціальними формами) і різними релігійними організаціями реалізуються в нових формах «партнерства». Перед Церквою виникають нові перспективи, на вироблення яких можна було б зосередити свої зусилля.

Єдине, на що хочеться звернути увагу, головний підсумок подібних ініціатив має бути таким, щоб в результаті діяльність таких традицій не було зведено до повторення історичного онторелігіогенеза, який уже склався з досвіду реалізації відпрацьованих технологій роботи у взаємодії з державою, або нових, наприклад, контроль і підтримка релігійного тероризму, різних гібридних викликів на релігійній основі, поверненню до монархії.

На наш погляд, для реалізації такого завдання (ініціативи з боку церкви з регулювання духовного життя суспільства), повинна існувати вертикаль принципів, що

задається градусом наукових досліджень в державі і зміні правових законів, що регулюють діяльність релігій в державі. Три процеса, повинні стати знову одним.

ВНЕДРЕНИЕ НОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ УСЛУГИ «СЕМЕЙНЫЙ ПАТРОНАТ ДЛЯ РЕБЕНКА» В ХАРЬКОВСКОМ РЕГИОНЕ

Ольга Тарасова,

практический психолог

*высшей категории Харьковского областного центра
социальных служб для семьи, детей и молодежи,
преподаватель Харьковской духовной семинарии*

Любая семья зарождается на чувстве любви двоих, которые становятся мужем и женой, на их любви и согласии зиждется все семейное здание. Производная этой любви – родительская любовь и любовь детей к родителям и между собою. Любовь – это постоянная готовность отдать себя другому, заботиться о нем, оберегать его; радоваться его радостям, как своим, и печалиться его горем, как собственным. Ведь «истинная любовь – источник и душа всех добрых дел и христианских добродетелей. Как животное без естественной теплоты не может жить, так всякое доброе дело без истинной любви не может быть живым, а только некий ложный вид показывает» (святитель Тихон Задонский).

Люди в нашей стране очень немного знают о приоритетах в судьбе детей-сирот и детей, лишенных родительской опеки. Собственно, это только государственные органы – по долгу службы, благотворительные организации и непосредственно те, кто собирается взять ребенка в семью. Это пары, которые по каким-то причинам не могут родить ребенка, но очень хотят стать мамами и папами. Родители, чьи дети вы-

росли и выпорхнули из гнезда. И просто люди, которые чувствуют, что растить детей – их призвание, которые не мыслят свой дом без детского смеха, и чем больше голосов в нем звучит – тем лучше.

А что же такое патронат над ребенком? Это комплексная социальная услуга, которая предусматривает временный уход, воспитание и реабилитацию ребенка в семье патронатного воспитателя на период преодоления ребенком, его родителями или другими законными представителями сложных жизненных обстоятельств. Патронат – это «скорая семейная помощь» ребенку и его семье, которая также предусматривает комплексную поддержку родителей и родственников в решении семейных проблем и сложных жизненных обстоятельств, активную поддержку контактов ребенка с родной семьей, за невозможностью возвращения ребенка в свою семью – поиск для нее новой любящей семьи.

Патронатным воспитателем может быть совершеннолетний человек, который является гражданином Украины, имеет опыт воспитания детей, соответствующие жилищные условия для предоставления услуг по уходу, воспитанию и реабилитации ребенка в своем доме, совместно с добровольным помощником прошел курсы профессиональной подготовки по специальной программе подготовки кандидатов в патронатные воспитатели, с согласия всех совершеннолетних членов семьи, проживающих в квартире/доме, заключил договор о предоставлении услуги по патронату с соответствующим органом опеки и попечительства.

Дети, которые нуждаются в патронате, это: новорожденные дети, от которых отказались родители, подброшенные, беспризорные дети, дети из семей, в которых существует угроза их жизни и здоровью, дети, подвергшиеся насилию, жестокому обращению, дети, у которых родители или лица, их заменяющие, умерли, пропали без вести, дети, которые по разным причинам некоторое время не могут находиться в собственной

семье, или их родители или лица, их заменяющие, не могут заботиться о них.

Оптимальный срок пребывания ребенка в патронатной семье определяется в соответствии с индивидуальными потребностями ребенка, выявленных обстоятельств и их влияния на состояние ребенка, и не должен превышать трех месяцев. В особых случаях, по решению органа опеки и попечительства, срок пребывания под патронатом может быть продлен, однако в целом не должен быть больше шести месяцев.

Так как приоритет отдается воспитанию ребенка в кровной семье, то у ребенка есть шанс вернуться к своей родной семье. Любой ребенок любит своих родителей, испытывает к ним привязанность независимо от того, какой образ жизни они ведут. Если есть хоть какой-то шанс помочь семье вернуться к праведной жизни, то ведется работа по сохранению семьи. В это время ребенок может быть временно размещен на краткосрочный патронат в семью.

Самое главное – это четкое осознание собственной мотивации, честность с самим собой в вопросе: могу я стать патронатным воспитателем и почему я хочу этим заниматься. Наибольшая награда – когда ребенок оказывается в любящей семье. Как говорил митрополит Антоний Сурожский: «Ребенок должен быть в состоянии, посмотрев на своих родителей, видеть, что то, что ему рассказывают, на самом деле живет в них. Они, может быть, несовершенны – это ребенок отлично понимает, но они стремятся жить по вере, и это составляет смысл и содержание их жизни».

Список использованных источников:

1. Закон Украины «Про охрану детства» (изменения, внесенные согласно с Законом № 1838-VIII от 07.02.2017).
2. Постановление Кабинета Министров Украины от 16 марта 2017 года № 148 «Некоторые вопросы осуществления патроната над ребенком».
3. Приказ Министерства социальной политики Украины от 19 августа 2017 года № 1349.

4. Семейный кодекс Украины (изменения, внесенные согласно с Законом № 1692- VIII от 19.10.2016).
5. Терещенко Т.Н. О любви, о браке, о детях: Священное Писание и церковный опыт / ООО ТД «Белый город», 2016.

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ВО ФРАНЦИИ. ДУХОВНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР ИМЕНИ ПРЕПОДОБНОЙ ЖЕНЕВЬЕВЫ ПАРИЖСКОЙ

*Артемий Федирко,
студент 3-го класса,*

Харьковская духовная семинария

Духовно-образовательный центр имени преподобной Женеви́евы Парижской – не первое образовательное учреждение Русской православной церкви во Франции. Помимо созданного в 1925 году трудами видных деятелей русской эмиграции во главе с митрополитом Евлогием (Георгиевским) Сергиевского православного богословского института, который с 1946 года является высшим учебным заведением Западноевропейского экзархата русских церквей Константинопольского Патриархата, в 1953 году при Западноевропейском экзархате Московского Патриархата были открыты православные богословско-пастырские курсы при Трехсвятительском подворье в Париже. Эти курсы были учреждены по инициативе епископа Клишиского Николая (Еремина) (позднее митрополит Корсунский, патриарший экзарх Западной Европы). Их курс был рассчитан на два года, обучение студентов проводилось на русском и французском языках. Слушатели курсов участвовали в ежедневных богослужениях в Трехсвя-

тительском храме и проживали в помещениях при храме. Однако в 1958 году, в связи со строительством нового помещения для Трехсвятительского храма, богословско-пастырские курсы были переведены в Вильмуассон, где одновременно владыка Николай организовал небольшой монастырь при храме в честь преподобных Сергия и Германа Валаамских.

Семинария в Вильмуассоне просуществовала всего несколько лет. Она была закрыта после ухода на покой в 1963 году ее основателя митрополита Николая (Еремина), позже в 1973 году была закрыта и обитель. [1]

После падения «железного занавеса» и открытия значительного числа новых приходов Русской православной церкви в Западной Европе все сильнее осознавалась необходимость открытия семинарии для подготовки духовенства специально для зарубежных приходов. Первые шаги к открытию семинарии сделал Патриарх Алексей II, который с рабочим визитом посетил Францию и впервые упомянул о важности иметь семинарию в Европе. Главным инициатором создания русской семинарии в Париже был митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, нынешний Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

Причины, по которым было решено открыть семинарию во французской столице было то, что Париж – центр самой крупной епархии Московского Патриархата за пределами СНГ (не считая Берлинской). А также, что в Париже максимально сконцентрированы интеллектуальные ресурсы русской эмиграции. Свою роль сыграло то, что у них сложились хорошие отношения с Католической Церковью и было проще наладить отношения со светскими учебными заведениями. Семинария готовилась принимать представителей всех епархий Московского Патриархата, а не только тех, что находятся на территории Западной Европы. Но принимать с таким расчетом, чтобы дать возможность обучения во французском интеллектуальном университетском контексте.

Русская православная семинария во Франции, обосновалась в поместье Кло Николь в г. Эпине-су-Сенар в предместье Парижа. Необыкновенная история поместья Кло Николь начинается с постройки в XVII в. непритязательного особняка на землях, некогда принадлежавшим парижскому аббатству святой Женеьевы. В XX в. это здание обрело духовное предназначение, когда в 60-х годах в нем обосновались сестры-помощницы и сам монастырь. После исчезновения монашеской жизни, здесь в 2009 г. снова возобновляется духовность, обучаются будущие православные священнослужители. Решением Священного Синода от 27 декабря 2015 г. (журнал № 111) семинария была переименована в Духовно-образовательный центр имени преподобной Женеьевы Парижской при Корсунской епархии. Учитывая, что во Франции и в ряде других стран наименование «семинария» применяется к учреждениям подобного рода, за Духовно-образовательным центром сохранено право использовать наименование «семинария» на территории этих стран. [2]

Ректором семинарии является иеромонах Александр (Синяков). С тех пор в семинарии проведены значительные ремонтные работы. Был переоборудован и расписан фресками домовый храм; в 2012 г. он был освящен в своем новом виде. Теперь это одна из самых красивых церквей Франции.

Позднее в парке был возведен деревянный храм. Он был пожертвован предпринимателем и перевезен из Твери. Церковь Рождества Богородицы была освящена 21 сентября 2014 г. Покровительницей семинарии является преподобная Женеьева.

На обучение в Центр принимаются лица православного вероисповедания любой национальности, преимущественно выпускники духовных учебных заведений и богословских факультетов Русской Православной Церкви.

Центр организует обучение для двух категорий православных священнослужителей: 1) будущих преподавателей православных духовных учебных заведений, направленных

руководством своей школы и желающих получить дополнительное высшее европейское образование в области богословия, философии, классических языков, патристики; 2) будущих клириков зарубежных православных приходов. Следует особо отметить, что Центр является специализированным учебным заведением, нацеленным исключительно на образование будущих пастырей Православной Церкви, под руководством священноначалия и согласно принятым в Московском Патриархате нормам.

Центр не предлагает собственной программы обучения. Главной его задачей является духовное воспитание, академическая помощь в учебе, обеспечение учащихся жильем и питанием, а также богослужебной жизнью и пастырской практикой. Семинария двуязычна. Для тех, кто французским языком не владеет (или владеет недостаточно), с первых же дней обучения организуются интенсивные курсы. Семинаристы три раза в неделю выезжают на занятия в Париж – в Сорбонну и Высшую школу научных исследований. В престижных французских университетах они изучают философию, библеистику, историю европейской богословской мысли, патрологию и догматику. Причем обучение в светских вузах не сводится к формальному прослушиванию лекций: семинаристы сдают экзамены и пишут диссертации. В случае успешной ее защиты им гарантированы как духовное, так и светское образование: диплом семинарии и степень магистра философии Сорбонны. В стенах же самой семинарии учащиеся будут постигать православное богословие, историю Русской Церкви, каноническое право, русскую философию и ряд других дисциплин.

Наконец (что очень важно в условиях Западной Европы), семинария берет на себя все расходы для студентов, направляемых епархиями или другими духовными школами. Каждому семинаристу предоставляется отдельная комната и трехразовое питание. Плюс годовой проездной билет (для поездок на занятия в Париж). Кроме того, в здании есть библиотека, компьютерный зал и беспроводной интернет.

В самом Центре воспитанники получают дополнение в виде нескольких еженедельных занятий и лекций с приглашенными преподавателями. Профессорско-преподавательская корпорация семинарии формируется из лучших специалистов в своей области, проживающих как в странах СНГ, так и в Европе. Лекции здесь читают преподаватели из Франции, Италии, Бельгии, Голландии, России и Украины. [3] Существуют также богословские курсы, куда принимают как мужчин, так и женщин. Выпускники получают сертификат семинарии. Обучение строится вокруг триестриальных сессий. Каждый год учащиеся пишут курсовую работу, причем в рамках определенной специализации. Так, первый год посвящен изучению богословских дисциплин, второй – православного богослужения, третий – истории и канонического права. За распределение выпускников Центра отвечает особая Комиссия, учрежденная Святейшим Патриархом Кириллом. В нынешнее время в семинарии обучаются семинаристы из России, Украины, Молдавии, Гаити, Латинской Америки. Многие из них возвращаются преподавать и служить в свои родные школы и епархии. Другие становятся священниками для православных общин за границей.

На сегодня семинария является живым местом встречи между христианским Востоком и Западом. Обучающимся в ней православным семинаристам она предоставляет возможность познакомиться с историческим, духовным и культурным наследием Франции и продолжить свое образование в лучших университетах Парижа. Гости же семинарии могут открыть для себя богатство православного христианства и духовной культуры (в богослужениях, конференциях, встречах и публикациях).

Также руководство семинарии ценит людей, имеющих желание посвятить свою жизнь служению Богу и Церкви.

В 2017 г. при семинарии был открыт летний лагерь «Сильванес», который приглашает студентов духовных семи-

нарий, академий и богословских факультетов к участию в летних курсах французского языка и знакомством с духовным наследием Франции.

Список использованных источников:

1. Духовно-образовательный центр имени преподобной Женеьевы Парижской при Корсунской епархии [Электронный ресурс] // Патриархия Ру – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4260943.html>
2. Русская духовная семинария во Франции [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://ru.seminaria.fr>
3. Церковь святителя Мартина и преподобной Женеьевы Русская духовная семинария во Франции. – Париж, 2014. – С. 110.

ВІДРОДЖЕННЯ ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ

Віталій Федоров,

студент 3-го курсу,

Харківський національний

автомобільно-дорожній університет

Релігійні та культурні традиції є основою народного життя. Саме вони забезпечують спадкоємність поколінь, служать запорукою майбутнього розвитку нашої держави, що має тисячолітню історію.

Відновлення національної самоідентифікації можливо на основі моральних цінностей і традицій української культури, які певною мірою визначаються релігією.

Сьогодні Україна є світською державою, але відділення церкви від держави не означає відокремлення народу від Церкви.

Після багатьох десятиліть державного атеїзму і релігійних гонінь українське суспільство в цілому аж ніяк не втратило православних християнських традицій. Після розчарування в системі цінностей, які існували в Радянському Союзі, авторитет релігії

сьогодні помітно зріс. Не тільки соціологічні дослідження, а й практика сьогодення фіксують потужну інерцію традиційних цінностей, які виростили з християнства [1, с. 137]. У масову свідомість поступово повертаються установки, які стверджують перевагу духовних засад перед зовнішнім влаштуванням життя. Однак цей процес йде надто повільно і ми досить часто спостерігаємо споживче відношення до церкви. Навіть священик часто сприймається в якості соціального працівника, виконавця обрядів, а не духовного наставника. Єпископ Тихвинський Костянтин (Горянов) зазначає: «Претензію на учительство, на пророцтво, на “володіння думками” зараз пред’являють хто завгодно – засоби масової інформації, політики, артисти... письменники... Певні сили в суспільстві прагнуть відмовити священику в праві на учительство. Від священика вимагають освятити офіс, машину, похрестити дитину, щоб не хворіла, в кращому випадку – повінчати *post factum*, але часто його вже не слухають, коли мова йде про життя і смерть, про правду Божу, як на особистому, так і суспільному рівні» [2]. Причиною такого становища безперечно є відхилення від традиційних цінностей, що завжди призводить до духовного зубожіння, занепаду релігійного духу, падіння моралі. Тому духовно-моральний стан суспільного життя на сучасному етапі розвитку повинен бути пріоритетним як для держави так і для церкви.

Відповідальну, вільну і творчу особистість можна виростити тільки в органічному духовному кліматі, суспільстві, орієнтованому на вічні цінності, на виховання почуття любові до великої і малої Батьківщини, національної гордості, громадянської відповідальності.

Список використаних джерел:

1. Кожич Н. М. Особенности взаимодействия православия и светской культуры в современных условиях // Труды БГТУ. – 2015. – №5 (178). – С. 136-139.
2. Єпископ Тихвинський Костянтин (Горянов). Культура и общество: взаимные обязательства на пороге нового тысячелетия [Електронний ресурс] // Современная культура и православие. – Режим доступа: <http://www.azbyka.ru/tserka/kultura/5g18>.

ДІЯЛЬНИЙ ХАРАКТЕР МИЛОСЕРДЯ В ДУСІ НОВОГО ЗАВІТУ

Юрій Ходанич,

викладач,

Ужгородський національний університет

Однією із визначальних рис милосердя є його діяльний характер. Це означає, що для прояву милосердя необхідним є певний вид активності (діяльності) на користь іншого. При цьому милосердя охоплює не лише певні дії, але й слово, молитву. За прикладом Христа, милосердя якого переважно втілювалось у конкретні дії, дух Нового Завіту закликає проявляти в дії. Вказане пов'язується з вірою та любов'ю. Зокрема, апостол Яків у своєму Посланні наголошує, що «віра, коли діл не має, мертва сама в собі». Тобто лише віра, яка проявляється в ділах, дає плід та має спасенну дію. Для демонстрації цього положення апостол Яків приводить невеликий приклад: «Коли ж брат чи сестра будуть нагі, і позбавлені денного покорму, а хто-небудь із вас до них скаже: Ідіть з миром, грійтесь та їжте, та не дасть їм потрібно-го тілу, що ж то допоможе?» (Як. 2:15-17).

У свою чергу, апостол Йоан закликає не любити «словом, ані язиком, лише – ділом і правдою». Так, апостол ставить риторичне запитання: «А хто має достаток на світі, і бачить брата свого в недостатчі, та серце своє зачинає від нього, то як Божя любов пробуває в такому?» (1 Ів. 3:17)

Важливо, щоб милосердя було спрямоване на іншого, на користь іншого, задля блага іншого (інтенційність щодо іншого). У Посланні до Римлян апостол Павло закликає: «Кожен із нас нехай догоджає ближньому на добро для збудування. Бо й Христос не Собі догоджав...» (Римл. 15:2-3). У свою чергу, в Першому Посланні до Корінтян наголошується: «Нехай ніхто не шукає свого власного, але кожен для ближнього» (1 Кор. 10:24) [1].

Дух Нового Завіту та земне життя Ісуса Христа засвідчує, що милосердя більшою мірою спрямовується на нужденних, бідних, немічних, хворих, безсилих тощо. Тобто милосердя переважно є там, де мають місце страждання. Звідси ми кажемо, що милосердя починається зі співстраждання, що передбачає не просто можливість бачити та сприймати страждання інших, але й узяти участь у звільненні їх від страждань, розділити з ними страждання, полегшити, допомогти у стражданні. При цьому страждання не обов'язково є підставою для прояву милосердя. Милосердя виходить за межі співстраждання. М.М. Куксачов вказує, що «співстраждання у християнстві завжди діяльне, це не почуття, а дія з позбавлення від страждання оточуючих тебе людей, живих істот і, в кінцевому результаті, всієї природності» [2, с. 109].

На основі аналізу Нового Завіту можливо визначити наступні форми прояву милосердя між людьми:

- 1) дати милостиню (Мт. 6:2-4; Лк. 12:33);
- 2) поділитися одежею та їжею (Лк. 3:11);
- 3) дати кожному, хто просить (Лк. 6:30);
- 4) коли б'ють в одну, підставити другу щоку (Лк. 6:29);
- 5) не противитися, коли беруть щось наше (Лк. 6:30);
- 6) благословляти тих, які нас проклинають (Лк. 6:28);
- 7) молитися за тих, які нас зневажають (Лк. 6:28);
- 8) позичати, не чекаючи назад нічого (Лк. 6:35);
- 9) не судити, не засуджувати (Лк. 6:37);
- 10) прощати (Лк. 6:37);
- 11) нагодувати голодного (Мт. 25:35);
- 12) напувати спраглового (Мт. 25:35);
- 13) прийняти чужинця (Мт. 25:35);
- 14) одягнути нагого (Мт. 25:36);
- 15) провідати хворого (Мт. 25:36);
- 16) провідати в'язня (Мт. 25:36);
- 17) карати ледачих (І Сол. 5:14);
- 18) підбадьорювати малодушних (І Сол. 5:14);

- 19) підтримати безсилим (І Сол. 5:14);
- 20) бути терплячими щодо всіх (І Сол. 5:14);
- 21) нести немочі безсильних (Рим. 15:1) [1].

При цьому перелік таких проявів милосердя не слід сприймати як вичерпний.

На сьогодні в християнській церкві прийнято розподіляти справи милосердя на дві групи:

1) щодо тіла (голодного нагодувати, спраглого напоїти, нагого одягнути, подорожнього в дім прийняти, недужого відвідати, невільника викупити, померлого похоронити);

2) щодо душі (грішника навернути, несвідомого навчити, на сумніви дати добру пораду, сумного потішити, кривду терпеливо зносити, образу з серця прощати, за живих і померлих молитися).

З цього переліку робимо висновок, що до «справ милосердя» належать не лише безпосередньо дії, але й слово (порада) та молитва. Таким чином, діяльний характер милосердя слід сприймати крізь призму не просто дії, слова як проявів зовнішнього, але й молитви як прояву внутрішнього.

Список використаних джерел:

- 3. Святе Письмо Старого та Нового Завіту [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukrbible.at.ua>.
- 4. Кукачев Н.Н. Феномен сострадания: философско-антропологический и социальный аспекты // Материалы VI Международной студенческой научно-богословской конференции. – СПб.: Изд-во СПбПДА, 2014. – С. 104–110.

ТЕМА ДЕТСТВА И ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ В ЖИТИЯХ И ЖИЗНЕОПИСАНИЯХ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯТЫХ

Валерия Юрченко,

канд. экон. наук, преподаватель,

Харковская специализированная школа I-III ступеней № 75

Тема детства и воспитания детей не теряет своей актуальности с самого момента рождения Христианской Церкви. Не случайно, и в Ветхом, и в Новом завете мы находим и фактическую информацию, и размышления, и рекомендации на этот счет (Лк.2:42-52; Втор.4:10; Притч.22:6; Еф.6:1-4).

Цель данной работы – по мере сил попытаться осветить два основных вопроса: во-первых, какие именно разновидности житий наиболее явно затрагивают и полно раскрывают тематику детства и воспитания; и, во-вторых, какого рода полезные сведения можно почерпнуть из житийных источников.

Все жития святых, так или иначе затрагивающие темы детства и воспитания детей, можно условно разделить на три категории: 1) жития «святых-детей», т.е. святых, окончивших свой земной жизненный путь в детском или отроческом возрасте; 2) жития «святых-родителей», вырастивших великих православных подвижников, и отличавшихся выдающимся личным благочестием; и 3) жития «святых-взрослых», пришедших в меру святости уже в зрелом возрасте, но проявивших первые признаки святости еще в детстве.

К первой группе, к числу «святых-детей», относятся, в первую очередь, некоторые святые Ветхого и Нового Завета – это, предположительно, младшие из св. мучеников Макавейских, это и свв. отроки Анания, Азария и Мисаил; это и первые безвинно пострадавшие за Христа в Новозаветную эпоху свв. Вифлиемские младенцы. Далее, к первой группе, безусловно, относятся христиане I–IV вв., принявшие муче-

ническую кончину в детском и отроческом возрасте: это и трехлетний св. мученик Кирик, и двенадцатилетняя святая Агнесса Римская, и свв. мученицы Вера, Надежда, Любовь, девочки двенадцати, десяти и девяти лет соответственно, и многие другие.

Несколько особняком в группе «святых-детей» стоят истории о семи отроках Ефесских и блаженной отроковице Музе, которой перед смертью явилась пресвятая Богородица и сама научила девочку, как ей следовало подготовиться к переходу в вечность. Святые-дети были и среди первых православных святых древней Руси: это и варяжский отрок Иоанн, убитый язычниками вместе со своим отцом Федором, это и юный, семнадцатилетний сын св. равноап. князя Владимира Глеб. Далее, к категории русских «святых-детей» относятся несколько невинно убиенных или пострадавших от несчастных случаев мальчиков: это сын Ивана Грозного св. царевич Димитрий, это и погибший в том же городе, Угличе, купеческий сын шестилетний Иоанн Чеполосов, это и ставший жертвой ритуального убийства шестилетний св. Гавриил Белостокский, и погибший от удара молнии тринадцатилетний крестьянин св. Артемий Веркольский, и девятнадцатилетний приказчик Василий Мангазейский.

В данную группу святых, конечно же, входят и дети последнего русского императора Николая II. Мы видим, что святыми в детском возрасте становились представители разных сословий: малолетние и юные цари, князья, купцы, крестьяне. Но еще более удивительно то, что святые-дети есть практически в каждом лике святых. Есть они даже среди преподобных и юродивых. Так, в лике преподобных канонизирован семилетний схимник Боголеп Черныярский. Подвиг юродства нес при жизни св. чудотворец отрок Иаков Боровичский. Первое, что обращает на себя внимание при анализе житий и жизнеописаний «святых-детей» – это их исключительные личностные качества: боголюбие (например, свв. мчч. Маккавейских, св. мч. Кирика, св. страстотерпца царевича Алексея), послушание и преданность родителям (св. мч. Кирик, св. мцц. Вера,

Надежда, Любовь, св. Иоанн Чеполосов), избегание детских забав и трудолюбие (св. отр. Муза, св. Артемий Веркольский). Именно личностные качества, которые необходимо, по мере сил воспитывать в ребенке родителям и педагогам, составляют первую категорию полезной информации, доступной нам в житиях и жизнеописаниях православных святых.

К числу «святых-родителей» мы с полным основанием относим: мать св. пророка Самуила св. Анну, свв. Богоотец Иоакима и Анну, св. прор. Захарию и св. прав. Елисавету, св. жену-мироносицу Саломею, мать свв. апп. Иакова и Иоанна, св. Еввулу, мать св. вмч. и целителя Пантелеимона, св. Феодотию, мать свв. бесср. Космы и Домиана Асийских, мать св. Василия Великого св. Емилию, и мать св. Григория Богослова св. прав. Нонну, свв. прпп. Завулону и Сосанну, родителей св. равноап. Нины, свв. прпп. Кирилла и Марию, родителей св. прп. Сергия Радонежского, свв. прпп. Сергия и Варвару Оятских, родителей св. прпп. Александра Свирского. Жития и жизнеописания «святых-родителей» интересны тем, что в них содержится полезная информация об образе жизни этих святых и применявшихся ими методах воспитания детей.

Наконец, третья значимая с точки зрения данного исследования группа православных святых – это «святые-взрослые», чья святость проявилась еще в детском возрасте. (Заметим, что проявлялась она двумя основными способами: знамениями, сопровождавшими рождение, крещение или другие значимые вехи в жизни святого, и выдающимися личными качествами самого святого, присущими ему с детства или отрочества.) К группе «святых-взрослых» мы можем отнести столь многих и столь разных святых, что нет особого смысла в их поименном перечислении. Это и свт. Николай Чудотворец, и св. прп. Савва Освященный, и наша современница св. блж. Матрона Московская. При анализе данной разновидности житий наряду с выдающимися личностными качествами святых несомненный интерес вызывают модели организации

образования и воспитания (в т.ч. религиозного), актуальные для определенных периодов, местностей, социальных групп.

Список использованных источников:

1. Худошин А. Святые дети. Рассказы для детей и юношества / А. Худошин. – М.: Терирем, 2013. – 320 с.
2. Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского с дополнениями, объяснительными примечаниями и изображениями святых. – М.: 1903-1911.

**ВІД ЧОГО МИ ВІДМОВЛЯЄМОСЯ,
ВІДМОВЛЯЮЧИСЬ ВІД КУРСУ «РЕЛІГІЄЗНАВСТВО»
У ВНЗ УКРАЇНИ**

Тетяна Ярмак,

канд. філос. наук, доцент,

Харківський національний

автомобільно-дорожній університет

Сьогодні релігійний чинник в житті народів світу настільки важливий, що без знання і розуміння особливостей релігій просто неможливо скласти собі скільки-небудь повне уявлення про дійсність. Студенти практично щодня стикаються з діяльністю місіонерів, завдання яких залучити якомога більше людей до своєї віри і церкви. Дуже часто наслідки спілкування з місіонерами бувають досить важкими. Не можна не звернути увагу на той факт, що так звані тоталітарні секти переважно є молодіжними. Для того, щоб не дати себе втягнути в незрозумілі співтовариства студентам потрібні знання про релігії. Молода людина, що знайома з основами релігієзнавства, спілкуючись з місіонерами без зусиль визначить хто стоїть перед нею, і, до чого може привести це спілкування.

Сучасна молодь багато подорожує світом. Пошана і делікатне ставлення до звичаїв народу, в якого знаходишся в гостях,

а також повага до представників інших традицій і релігій, що гостять в нашій країні, – щонайперша ознака вихованості і культури людини. Люди, що мають знання про релігії, більш діалогічні, більш відкриті. Релігійна нетерпимість, що спостерігається сьогодні, безпосередньо є результатом відсутності якісної релігійної освіти.

В Україні живуть люди з різним світоглядом, релігійними віруваннями, які досить часто істотно різняться. Збільшення конфесійних утворень в Україні сприяє проникненню деяких з них в економічні, інформаційні, освітні і політичні структури. У такій ситуації володіння інформацією про сутність релігій, їх історію, про особливості релігійних конфесій є важливою передумовою для вірної орієнтації в суспільстві випускників вузів, оскільки для успішного вирішення багатьох особистих і суспільних проблем люди повинні терпимо і шанобливо відноситися до інакомислення своїх співгромадян. Крім того, знання про релігію кожній людині дають можливість краще зрозуміти саму себе. Дослідження показують, що основою світоглядної невизначеності сучасної молоді часто є не лише відсутність віри, але й відсутність знань про релігію.

Релігієзнавство – навчальна дисципліна, яка дає слухачам наукову інформацію про релігію, не ставлячи завданням дати відповідь на питання, яка релігія є істинною, а яка помилковою. У вищій школі релігієзнавство викладається на стику філософії, культурології, соціології і психології і як безоцінкова, об'єктивна дисципліна, побудована на позаконфесійних засадах і сприяє вихованню релігійної толерантності. Головною метою викладання релігієзнавства у вищій школі є надання тієї суми і глибини знань про релігію, в тій формі і обсязі, які дозволили б сформулювати у студента адекватний образ релігії і об'єктивне ставлення до неї. Процес реалізації цієї мети допомагає вирішити ряд навчально-виховних, духовних, морально-правових і інших завдань, що мають важливе значення для формування світогляду молоді, її громадянської позиції.

Курс «Основи релігієзнавства» закладає теоретичну і практичну основи для розумної, зваженої, осмисленої реалізації

конституційного права особи на свободу совісті і віросповідання, на свободу сповідати ту релігію, на користь якої зроблений вибір або ж не сповідати жодної. Крім того, релігієзнавство, як навчальна дисципліна вирішує завдання повноцінної гуманітарної освіти молоді, гармонізації гуманітарного знання і формування особистості, оскільки виключення релігії з гуманітарного знання робить його урізаним, перекидає поняття духовності і значною мірою знецінює історичне і соціальне знання, а також знання політичне, естетичне, етичне і філософське.

Дуже важливим є вплив релігієзнавства на формування духовності і моральності молоді. Релігієзнавство досліджує як релігійну, так і світську (безрелігійну) духовність і, не відкидаючи ні тієї, ні іншої, дає можливість їх порівняння з врахуванням негативних і позитивних моментів, збігів та відмінностей, а також надає можливість вибору між ними. Тобто релігієзнавство містить в собі цілий комплекс філософських, етичних, історичних знань.

Досить цікавими є пропозиції викладати замість релігієзнавства щось на зразок християнської етики і передати цей курс служителям православної церкви. Такий підхід в Україні сьогодні розглядається багатьма науковцями, налаштованими на національне відродження і відтворення національних традицій. Однак всі дослідники визнають, що це може поставити студентів у нерівні умови, оскільки аудиторія будь-якого вищого навчального закладу є полісвітоглядною. Тому на першому етапі пропонується викладання подібних курсів факультативно, за бажанням.

Світовий досвід свідчить, що всупереч інтелектуальній моді і політичним потрясінням викладання основ релігії складає невід'ємну частину базової вищої освіти. Поліетнічність і поліконфесійність суспільства не можуть тут ставати перешкодою – вони впливають лише на форму, але ніяк не на вміст сучасної освіти. В цілому можна сказати, що люди, які не володіють знаннями про релігію, певною мірою випадають із загальнокультурного процесу. Не мати знань про релігію – означає сліпо пройти повз величезний шар духовної культури людства.

СЕКЦІЯ 3.

ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ

(ЗДОБУТКИ І ВИКЛИКИ ЧАСУ)

ЦЕРКОВНАЯ АВТОКЕФАЛИЯ И АВТОНОМИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ГПЦ)

*Заза Абашидзе,
канд. ист. наук,
директор Национального Центра
Рукописей Грузии им. Кекелидзе,
профессор грузинского университета
им. Андрея Первозванного*

1. Вопрос «автокефалии» и «автономии» Церкви, один из сложных в каноническом праве и церковной историографии.

2. Об автокефалии Грузинской Церкви имеется достоверное свидетельство известного канониста Феодора

Вальсамона (1185-1203), который к тому же сам был патриархом Антиохии, т.е. матери церкви для церкви Грузинской. Как раз этот факт и подчеркивает достоверность его сведений.

3. Несмотря на то, что автокефальность ГПЦ подтверждается и Вальсамоном и грузинскими источниками, каноничность ее оспаривалась Константинопольским Патриархатом, который признал «исторически сложившуюся» автокефалию ГПЦ, лишь в 1990 году.

4. Все средневековые автокефалии предоставленные Константинопольским Патриархатом были «неполными», «неустойчивыми» и часто упразднялись «матерью-церковью».

5. Статус этих церквей можно определить современным термином «автономная церковь», хотя все они обозначались термином «автокефалия», а в действительности имели автономные права.

6. Грузинская церковь в V в. с учреждением католикосского правления получила автономию-самоуправление. В VI и VIII веках это самоуправление было расширено, но все же не являлось автокефальностью с современных канонических позиций, хотя статус ее сам Феодор Вальсамон определял термином «автокефалия».

7. Пример Грузинской Церкви и других Поместных Православных Церквей позволяет предположить, что все эти церкви в средние века имели статус современных автономных церквей, хотя и назывались автокефальными. (Термин «автономия церкви» используется с XX в.).

8. Любая форма церковного самоуправления в средние века определялась термином «автокефалия».

БЛАЖЕННІШИЙ МИТРОПОЛИТ ВОЛОДИМИР (САБОДАН): ВІХИ БІОГРАФІЇ

*Лідія Біліченко,
студентка 4-го курсу,
Чорноморський національний
університет ім. Петра Могили, м. Миколаїв*

Постать Блаженнішого Митрополита Володимира (Сабодана) без сумніву, заслуговує уваги суспільства. Митрополиту судилося очолити Українську православну церкву у нелегкий для неї час, коли вона перебувала у стані хаосу, в час коли назрівали, а згодом і вирували релігійні конфлікти між православними Московського патріархату, філаретівцями та автокефалістами. Саме політика Блаженнішого митрополита Володимира, яка була спрямована на примирення та об'єднання в лоні УПЦ полярно протилежних за поглядами представників духовництва та вірян, стабілізувала ситуацію в Українській православній церкві та суспільстві [1, С. 22].

Народився Блаженніший Митрополит Володимир (Сабодан Віктор Маркіянович) 23 листопада 1935 року в с. Марківці Летичівського району Хмельницької області в простій селянській родині. З дев'яти років ніс послуг при Свято-Архангело-Михайлівському храмі рідного села.

По закінченню Меджибіжської середньої школи в 1954 р. Віктор Сабодан вступає на навчання до Одеської духовної семінарії. В 1958 році він вступає в Ленінградську духовну академію, яку закінчив 1962 р. Згодом викладав в Одеській духовній семінарії, виконував обов'язки старшого помічника інспектора [3, С. 16].

14 червня 1962 року Віктор Сабодан був висвячений в сан диякона, на наступний день – в ієрея, 26 серпня постриже-

ний у ченці. У 1965 році закінчив аспірантуру при Московській Духовній Академії, призначений ректором ОДС і зведений в сан архімандрита. 23 червня 1966 році став єпископом Звенигородським, вікарієм Московської єпархії з дорученням виконувати обов'язки представника РПЦ на Всесвітній раді Церков. Архієрейську хіротонію очолив митрополит Крутицький і Коломенський Пимен (Извеков), згодом Патріарх Московський і всієї Русі. Таїнство хіротонії відбулося 9 липня 1966 року в Успенському соборі Троїце-Сергієвої Лаври. 28 листопада 1968 єпископ Володимир був переміщений на Переяслав-Хмельницьке вікаріатство Київської єпархії. 3 20 березня 1969 року – єпископ Чернігівський і Ніжинський, тимчасово керував Сумською єпархією [3, С. 17].

18 квітня 1973 року Володимир призначений єпископом Дмитрівським, вікарієм Московської єпархії, ректором Московської духовної академії і семінарії, а 9 вересня возведений у сан архієпископа. З 18 квітня 1978 року – професор Московської духовної академії. 5 червня 1979 року архієпископ Володимир захистив магістерську дисертацію на тему: «Екклезіологія в національному богослов'ї» [3, С. 19].

В 1981–1988 рр. митрополит Володимир був членом Комісії з підготовки та відзначення Тисячолітнього Хрещення Русі. 16 липня 1982 року очолив Ростовську й Новочеркаську єпархію. 28 березня 1984 року Митрополит Володимир був призначений Патріаршим Екзархом Західної Європи. [3, С. 20].

В кінці 80-х років митрополит Володимир активно займався громадською діяльністю. 16 вересня 1988 на установчій конференції Радянського фонду милосердя і здоров'я він був обраний членом Президії та Правління Фонду. З 10 квітня 1989 року очолював Комісію з вивчення матеріалів, що стосуються реабілітації духовенства й мирян Руської Православної Церкви.

У 1990 році митрополит Володимир був одним з трьох кандидатів на Патріарший престол, другий – за кількістю

голосів. Але Помісним собором Патріархом Московським і всієї Русі було обрано Митрополита Ленінградського і Новгородського Олексія (Рідігера) [1, С. 23].

27 травня 1992 р. Архієрейським Собором Української Православної Церкви був обраний Митрополитом Київським і всієї України, предстоятелем УПЦ. Російська православна церква заснувала титул «Блаженство» для Митрополита Володимира та право носити дві панагії під час богослужінь [2, С. 12].

У березні 1996 року митрополит Володимир обраний почесним головою Міжнародного комітету ООН з відзначення 2000-річчя Різдва Христового. Також обраний дійсним членом Міжнародної академії інформатизації [1, с. 24].

Помер Блаженніший митрополит Володимир 5 липня 2014 року після тривалої хвороби. Похований на братському кладовищі Києво-Печерської Лаври [3, С. 25].

Ми будемо пам'ятати Митрополита Володимира не просто як главу церкви, але ще й як нашого співвітчизника, чие життя і діяльність є прикладом для кожного українця – християнина. Його віддане служіння Богу та людям, аскетизм у побуті, викликає необмежену повагу, значення якої важливо не тільки нам сучасникам, але й майбутнім поколінням.

Список використаних джерел:

1. Драбинко А. Православная церковь в Украине / Александр Драбинко // Монастыри и храмы Киева. – 2009. – № 5. – С. 19–24.
2. Комаров Е. Независимость, самостоятельность, автокефалия / Е. Комаров // Московский межрелигиозный вестник. – 1991. – № 12. – С. 12–13.
3. Лінник Ю. В. Постать митрополита Володимира в становленні української православної церкви московського патріархату / Ю. В. Лінник // Філософські обрії. – 2014. – № 32. – С. 114–125.

**ПРИОРИТЕТЫ ЗАРУБЕЖНОЙ
ОПЕРАТИВНОЙ РАБОТЫ
«АНТИРЕЛИГИОЗНОГО» ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ МГБ-КГБ
УКРАИНСКОЙ ССР (1950-е ГГ.)**

*Дмитрий Веденеев,
доктор исторических наук, профессор,
Национальная академия руководящих
кадров культуры и искусств (Киев)*

В основе оперативной работы «антирелигиозного» подразделения органов госбезопасности лежало приобретение и использование агентов (добровольных негласных помощников, способных лично принимать участие в вербовках, оперативных комбинациях и т.д.), осведомителей (поставлявших первичную, «сигнальную» информацию и иные сведения об объектах разработки), резидентов (квалифицированных агентов, посредников между оперативными работниками и группой агентов или осведомителей). Агентурный аппарат по религиозной линии в МГБ УССР к 1948 г. включал 1263 агента, 4912 осведомителей, 53 резидента, 107 содержателей явочных квартир [1, л.129].

О приоритетах «внешней» работы этого подразделения можно составить представление по «Плану перспективных агентурно-оперативных мероприятий по внедрению агентуры органов КГБ в закордонные церковные центры» (февраль 1957 г.). Разработка этих формирований тесно увязывалась с процессами «холодной войны» с ее акцентом на информационно-психологическое противоборство и межблоковое противостояние в мире, в котором противники СССР стремились в полной мере использовать политическую эмиграцию, националистические, клерикальные центры.

Отмечалось, что основными формами использования зарубежных религиозных центров в рамках «идеологической ди-

версии» против СССР являлись: создание на Западе негативного общественного мнения по отношению к СССР и другим социалистическим странам; засылка в СССР по нелегальным каналам религиозной литературы и трансляция соответствующих радиопередач; направление в СССР специальных курьеров с инструкциями по использованию религиозного фактора для «враждебной работы»; сбор Ватиканом через верующих «на основе церковной дисциплины» разносторонней информации о положении в СССР и странах-членах Организации Варшавского Договора, а также сбор сведений иеговистами в интересах США [2].

Как отмечалось в документе КГБ УССР от 25 мая 1959 г., ЦК КПСС и Председатель КГБ СССР поставили перед чекистами Украины «серьезные задачи» по усилению разведывательной и контрразведывательной работы. При этом следовало уделять «особое внимание проникновению нашей агентуры в зарубежные антисоветские центры с задачей разведки и разложенческого характера», тем более, что с середины 1950-х гг. религиозные организации стали энергично использоваться зарубежными спецслужбами в «подрывных целях».

Американская разведка, отмечалось в ведомственных документах, «сосредоточила в США все основные церковно-сектантские центры..., и в полном контакте с Ватиканом и разведывательными органами Ватикана, активно использует эти центры по идеологической диверсии», обрабатывает общественное сознание «для возбуждения ненависти к СССР и странам народной демократии». Кроме того, упомянутые центры, отмечалось в документе, возглавляются «церковными авторитетами из числа видных украинских националистов-эмигрантов». Среди объектов разработки фигурировали Ватикан, объединения греко-католиков, «Синод РПЦ в Америке» митрополита Анастасия (Грибановского), «Синод УАПЦ в США» митрополита Никанора (Абрамовича), «Объединенная

украинская православная церковь в Америке» во главе с митрополитом Иоанном (Теодоровичем) и упомянутым епископом Мстиславом (Скрипником), «Украинская греко-православная церковь» в Канаде митрополита Иллариона (Огиенко). Подчеркивалась связь этих конфессий с зарубежными спецслужбами (так, генеральный викарий УГКЦ в Мюнхене Голынский именовался сотрудником американского разведоргана «Астра», стремившегося перенести свою деятельность в Украину). Изучались возможности выхода за рубежом на лиц, ранее состоявших в агентурной сети НКВД-НКГБ, в частности – довоенного агента «Степанова» (И. Губу), ставшего епископом УАПЦ в США.

Были произведены и перспективные вербовки на территории УССР, в частности – агента «Ткаченко», родственника архиепископа УАПЦ Михаила Хорошего, «Евгения» и «Кунша» (близких к верхушке «Синода УАПЦ в США»), «234» (хорошо знавшего Мстислава Скрипника), бывшего секретаря Киевского епископа УАПЦ Пантелеимона (Рудыка), «Хмельницкого» (состоявшего в переписке с И.Огиенко) и других [2, Л.3–4, 117–135, 210, 217–218].

Планировался (май 1959 г.) совместный с подразделениями внешней разведки комплекс мероприятий по усовершенствованию оперативной разработки зарубежных религиозных центров, связанных с иностранными разведками. Предлагалось создать в Первом главном управлении (внешняя разведка) КГБ СССР «специальный отдел для работы по закордону под религиозным прикрытием» (в КГБ УССР – специальное отделение в 1-м отделе). Высказывалось соображение о необходимости направления за рубеж проверенной агентуры из числа священнослужителей РПЦ и РКЦ на должности настоятелей или администраторов, использования по этой линии немалые возможности Католикоса Армяно-григорианской церкви, а также создания резидентуры под «церковным прикрытием». Отдельно предлагались меры по подчинению

протестантських деномінацій, в т.ч. і для використання в оперативних інтересах «багату матеріальну базу» їх зарубіжних общин.

Список использованных источников:

1. Отраслевой государственный архив (ОГА) СБУ. – Ф. 3. – Оп. 261. – Д. 2.
2. ОГА СБУ. – Ф.1. – Оп.12. – Д.4. – Л.213.

**ВОЗРОЖДЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОГО
МУЗЕЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХИИ:
ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

Василий Гузенко,

*канд. техн. наук, студент 4-го класса,
Харьковская духовная семинария*

Постсоветские 90-е годы были временем массового возрождения старых, а также строительства новых храмов и монастырей. При этом новые церковные музеи при храмах и монастырях Украинской Православной Церкви появились лишь после начала III тысячелетия по Рождестве Христовом. В 2014 г. произошло возрождение Церковно-исторического музея Харьковской епархии, через сто лет после первого его открытия [1].

В начале XXI века, согласно Указу президента Украины про передачу бывших культовых зданий во владение тем, кто раньше владел ими и использовал их по назначению, корпусы Харьковского исторического музея были переданы Харьковской епархии Украинской Православной Церкви. В одном из этих зданий, который своим фасадом выходит прямо на улицу Университетскую был устроен Церковно-исторический музей. А уже в 2003 году по благословению Высокопреосвя-

щеннейшего Никодима, Митрополита Харьковского и Богодуховского, в Харьковской епархии было начато воссоздание церковно-исторического музея [2, С. 227].

В августе 2004 года в этом здании Покровского монастыря г. Харькова предстоятелем УПЦ Блаженнейшим Митрополитом Киевским и всея Украины Владимиром, Высокопреосвященнейшим митрополитом Харьковским и Богодуховским Никодимом и епископом Изюмским, викарием Харьковской епархии Онуфрием был открыт и освящен церковно-исторический музей. А в декабре 2004 года экспозиция Церковно-исторического музея Харьковской епархии была открыта для жителей и гостей города. При этом само открытие экспозиции показало, что ее потребность как звена в просветительном служении Церкви по-прежнему осознается многими.

Экспонаты для музея несколько лет собирали по крупицам. В музее собраны экспонаты, отражающие историю Православия на Харьковщине. Существенная часть экспозиции посвящена пастырскому пути приснопоминаемого Харьковского архиерея – Высокопреосвященнейшего митрополита Никодима. При этом, большая часть выставленных в музее экспонатов – дар самого митрополита [3].

Митрополитом Никодимом были переданы документы, получены им в свое время от Русской Православной Церкви, от высших органов власти (Генерального прокурора СССР), по которым владыке как гражданину страны позволялось покупать участки земли за границей, другие вещи. Это письменное разрешение свидетельствует о миссии владыки Никодима во многих странах мира, где он прибывал более 20 лет.

В музее из вещей владыки находятся панагия, книги из личной библиотеки, среди которых труд владыки «Божественные службы и акафисты для новопрославленных святых», которые прославлены и утверждены комиссией РПЦ под его непосредственным управлением как главы комиссии по кано-

низации. Кроме того, здесь представлены 8 томов книг «Послания. Слова. Речи», 5 книг поэзии, книга воспоминаний в 2-х частях, которые отображают церковную и творческую жизнь владыки. Всего 15 томов. А также некоторые картины достаточно значительной художественной ценности, церковная утварь, предметы обихода, множество наград и др. [3, С. 233].

Не меньший интерес вызывают предметы, принесенные простыми людьми – в основном харьковчанами. К примеру, фотографии первых священников храма, датируемых началом прошлого века, были найдены на мусорной свалке, расположенной на задворках пятого хлебзавода г. Харькова. Очень пронзительны также материалы, посвященные расстрелянным в 1930-х годах харьковским священнослужителям.

Представленную посетителям музея всю экспозицию Церковно-исторического музея можно разделить по отделам-экспозициям:

1) экспозиция по тематике Крещения Руси, о жизни первых христиан на Харьковщине;

2) экспозиция, посвященная первому архиерею Харьковской епархии – епископу Стефану;

3) экспозиция, посвященная архиереям Харьковской епархии Синодального и нового периода церковной истории;

4) экспозиция, посвященная жизни митрополита Никодима Руснака и его церковной деятельности на Харьковской, Аргентинской и Львовской кафедрах;

5) экспозиция посвященная ныне управляющему Харьковской епархией – митрополиту Онуфрию;

6) экспозиция, посвященная истории Харьковского архиерейского собора 1992 года;

7) экспозиция, посвященная 200-летию Харьковской епархии;

8) экспозиция книг и периодики изданных в Харьковской епархии и др.

Сегодня трудами заведующего музеем протодиакона Максима Талалая в церковно-историческом музее обеспечиваются необходимые условия для формирования новых экспозиций церковных духовных сокровищниц нашего Слобожанского края, чтобы они приглашали людей к беседе с Богом, к укреплению в них твердых убеждений, объединения с родным краем, его лучшим достоянием и традициями.

Список использованных источников:

1. Руснак Н. митр. Послания. Слова. Речи в 8 т. / митр. Никодим Руснак. – Х.: Майдан, 2007. – Т. 8. – 627 с.
2. Онуфрий (Легкий), еп. История Харьковской епархии 1799-2009 / архиепископ Онуфрий (Легкий). – Х.: Глобус, 2007. – 447 с.
3. Ефанова М. В музее церковной истории Слободской Украины можно увидеть удивительные вещи [Электронный ресурс] / М. Ефанова // Вечерний Харьков – Режим доступа: <http://vecherniy.kharkov.ua/news/77441>.

**СПАСОВ СКИТ И ЕГО РОЛЬ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
ХАРЬКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ**

*Александра Драчева,
кандидат наук по социальным коммуникациям,
старший преподаватель,
Харьковский национальный
университет им. В.Н. Каразина*

Строительство величественного Храма Христа Спасителя на месте катастрофы Императорского поезда в 1888 году недалеко от станции Борки в Харьковской губернии было организовано как акт благодарности за чудесное спасение семьи Александра III. Трагедия спровоцировала особенное внимание царствующего дома к

Харьковской губернии. Учреждено Харьковское коммерческое училище Императора Александра III (ныне здесь находится корпус Национального юридического университета им. Ярослава Мудрого), выделены деньги на университетские клиники, построены храмы и часовни в память об этом событии.

Благодаря оперативной съемке фотографа Алексея Иваницкого, сохранились уникальные кадры этой катастрофы. За серию снимков Александр III подарил фотографу перстень, благодаря которому семья Иваницких выжила в голодном 1933 году. Корреспонденту была пожалована и дача на Заячьем хуторе на берегу Северского Донца (сейчас здесь находится биостанция ХНУ имени В.Н. Каразина) [1]. Профессор медицины Харьковского Императорского университета В.Ф. Грубе оказывал первую помощь пострадавшим в крушении, которое, по его словам, было полным. Впоследствии он опубликует брошюру с осмыслением этого события, в которой приводится статистика пострадавших (68, из них 21 погибших), точная характеристика телесных повреждений и рекомендации по оказанию помощи в подобных ситуациях [2].

Торжественная закладка Храма Христа Спасителя состоялась 21 мая 1891 года, а освящение совершал архиепископ Амвросий 14 июня 1894 года, при чем в официальной брошюре особо подчеркивалось, что «сооружены храм и часовня на частные пожертвования, которые достигли ко времени освящения храма 340 тысяч рублей. Из них 90 000 рублей пожертвованы Харьковскими Городской Думою и Губернским Земством, а вся остальная сумма собрана из мелких приношений...» [3].

Решение об устройении здесь монастырского скита было принято сразу, и уже через год после катастрофы 17 октября 1889 года был освящен первый деревянный монастырский храм. Обустраивать обитель прибыли насельники Святогорской пустыни во главе с архимандритом Родионом.

В 1900 году «Храм Христа Спасителя и часовня с принадлежащим ему капиталом (20 000 рублей) и землею (около 10 десятин) были переданы в ведение Министерства путей сообщения» [4]. Еще 75 десятин казенной земли было передано на сооружение здесь инвалидного дома. Таким образом, приходская и монастырская жизнь постепенно расширялись территориально, привлекая сюда большое количество паломников.

Сейчас сложно сказать, сколько было насельников Спасова Скита, поскольку документация, связанная с этим местом, изымалась из архивов и книгохранилищ. Например, свидетельства о мученической кончине здесь 29 декабря 1918 года более ста человек, включая 75-летнего настоятеля – архимандрита Родиона и духовника обители иеромонаха Афанасия – сложно найти в местных архивах. Некоторые факты необходимо воссоздавать по косвенным материалам.

В архивах духовной консистории сохранилось дело от 30 июня 1919 года назначении архимандрита Арсения временным настоятелем Спасова Скита. В нем помещено письмо уцелевших от большевистского террора насельников обители правящему архиерею преосвященному Феодору с просьбой назначить им настоятеля на место убиенного архимандрита Родиона. Прошение подписано 14 насельниками (1 иеромонах, 6 иеродиаконов, 6 монахов и 1 послушник). Епархиальный Совет рекомендует архимандрита Арсения как человека: «неуемной энергии, большого практического ума и выдающегося миссионера...».

Сам же предполагаемый новый настоятель пишет ответ на данное обращение на имя правящего архиерея: «я с своей стороны со всею любовью готов послужить святому делу возсоздания обители, имеющей историческое значение, собрать разбежавшуюся братию и руководить по пути спасения...» [5]. Этот документ датирован 18 июня 1919 года. Но далее в деле следует прошение архимандрита Арсения от

2 июля: «В виду приглашения меня на должность проповедника при Добровольческой армии и в виду того, что совмещение службы Епархиальной признаны невозможным, я покорнейше прошу освободить меня от предполагавшегося назначения по епархиальной службе в Харьковской Епархии» [6].

Известно, что вскоре обитель была закрыта вернувшейся сюда большевистской властью, однако окончательно уничтожить все духовные памятники этой местности не удалось из-за их критической близости с железнодорожным полотном. Остаются неразрешенными вопросы о том, какова точная дата закрытия обители и дальнейшая судьба оставшихся насельников Спасова Скита, что свидетельствует о необходимости дальнейших исследований по этой теме.

Список использованных источников:

1. Иваницкий Алексей Михайлович [Электронный ресурс] / Откуда родом. – Режим доступа: <http://www.otkudarodom.ua/ru/ivanickiy-aleksey-mihaylovich>
2. Грубе В. Ф. Врачебная помощь при крушении Императорского поезда 17-го октября 1888 года близ станции Борки Курско-Харьково-Азовской ж.д. / Проф. В. Ф. Грубе. – Х., Типография М. Ф. Зильберберга, 1889. – 37 с.
3. Милость Божия над Царем, явленная земле Русской 17-го октября 1888 года. – СПб., Типография А Катанского, 1894. – 37 с.
4. XX совещательный съезд инженеров службы пути русских дорог. Описание осмотренных съездом устройств Курско-Харьково-Севастопольской железной дороги – М., т-во «Печатня С. П. Яковлева», 1902. С. 74.
5. ГАХО, ф. 40 оп. 230 д.183 л. 5.

ПАМЯТНИКИ И МЕМОРИАЛЬНЫЕ ДОСКИ СВЯТО-ПОКРОВСКОГО МОНАСТЫРЯ Г. ХАРЬКОВА

*Василий Иванов,
студент 6-го курса,
Харьковский национальный
университет им. В.Н. Каразина,
студент 2-го курса магистратуры,
Киевская Духовная Академия*

История Свято-Покровского монастыря г. Харькова является живым свидетельством милости и благоволения Божия к нашему Слобожанскому краю.

Основание монастыря было связано с перенесением в 1726 году архиерейской школы в Харьков Белгородским епископом Епифанием (Тихорским), позже получившей статус Коллегиума.

Главным монастырским храмом в 1729 году по постановлению Священного Синода о присоединении приходской церкви к монастырю стал храм Покрова Пресвятой Богородицы.

История не сохранила ни имен строителей, ни других сведений о его возведении, известно лишь, что храм был освящен в 1689 году митрополитом Авраамием. Покровский храм является старейшим из сохранившихся до наших дней сооружений города, непревзойденным произведением украинской архитектуры XVII века.

При монастырском Коллегиуме возникла первая библиотека, первый хор, была подготовлена почва для становления храма науки – Харьковского университета. Его основание в 1805 году благословил и приложил к тому немало трудов первый святитель Харьковской епархии епископ Христофор (Сулима) – человек высокообразованный, трепетный молитвенник, реформатор духовного управления, радатель насажде-

ния всеобщего образования. Харьковский Коллегиум славился своими талантливыми педагогами, среди которых особое место занимает самобытный украинский философ и поэт Григорий Саввич Сковорода, преподававший поэтику, древнегреческий язык и христианское добронравие.

В 1974 году на территории монастыря была открыта стелла с изображением Григория Сковороды – в память о том, что на этом месте стояло здание Коллегиума, разобранное в 1896 г. по причине перенесения Коллегиума в новое здание (ныне Харьковская государственная академия культуры на Бурсацком спуске). На месте этого здания стоит нынешнее здание Харьковской духовной семинарии, в котором тогда находились кельи.

Незабвенной страницей в духовном просвещении народа являлась и многолетняя архипастырская деятельность архиепископа Амвросия (Ключарева) – стража христианского просвещения, открывшего более 60 церквей, благоустроившего духовные школы и основавшего философский журнал «Вера и разум», украсившим монастырь величественным храмом.

Под его пастырским руководством в 1896 году был освящен новый двенадцатиглавый храм в честь Озерянской иконы Божией Матери и боковые приделы – в честь апостола и евангелиста Иоанна Богослова и вмч. Димитрия Солунского, а также был создан нижний храм, где и нашел себе место упокоения владыка Амвросий, а также покоились епископы Христофор (Сулима), Аполлос (Терешкевич), Павел (Саббатовский), Феофил (Татарский), герой войны 1812 г. граф Орлов-Денисов, род Квиток. Также в усыпальнице Покровского храма почивали и святые мощи святителя Мелетия (Леонтовича), архиепископа Харьковского и Ахтырского. Современники вспоминают о нем как о любящем отце-архипастыре, бессребряннике, строгом аскете, молитвеннике и постнике. Позднее гроб святителя был по-

ставлен в алтаре нижней церкви обители. Множество верующих притекало к святой гробнице с молитвенным упованием в его ходатайство перед Богом.

Также из памятников истории монастыря стоит отметить памятник в честь 2000-летия Рождества Христова, открытый 10 августа 2003 года на территории Свято-Покровского монастыря.

Скульптура Иисуса Христа в полный рост стоит на Земном шаре – верхней части гранитного постамента.

Автор идеи и эскизного проекта памятника – митрополит Харьковский и Богодуховский Никодим (Руснак, +2011). Реализовали идею харьковский скульптор И. Ястребов и архитектор М. Ятченко.

Памятник в честь 200-летия образования Харьковской Епархии (16.10.1799-16.10.1999) в форме часовенного столба с изображениями Слобожанских святых освящен 3 октября 1999 года Предстоятелем Украинской Православной Церкви Блаженнейшим Владимиром, Митрополитом Киевским и всея Украины (Сабоданом, +2014).

Памятная доска Высокопреосвященнейшему митрополиту Харьковскому и Богодуховскому Никодиму (Руснаку, +2011) на фасадной стене Архиерейского резиденции Харьковских архиереев. Освящена Блаженнейшим митрополитом Киевским и всея Украины Онуфрием 9 октября 2016 в рамках празднования 20-летия возрождения Харьковской духовной семинарии. Имя приснопамятного митрополита Никодима неразрывно связано с новейшей историей Свято-Покровского монастыря и Харьковской духовной семинарии.

Список использованных источников:

1. Свято-Покровский монастырь [Электронный ресурс] / Православна Харківщина. – Режим доступа: <http://pravoslavie.kharkov.ua/diocese/monastery/459-svjato-pokrovskijj-muzhskojj-monastyr.html>.

2. Багале́й Д. История города Харькова за 250 лет существования (с 1655 года) / Д. Багале́й, Д. Миллер. – Х.: Типография М. Зильберберг и сыновья, 1905–1912.
3. Харьков : архитектура, памятники, новостройки : Путеводитель / Б.Г. Клейн, И.Н. Лаврентьев, А.Ю. Лейбфрейд и др. – Х.: Прапор, 1987. – 151 с.
4. Лейбфрейд А. Харьков. От крепости до столицы: заметки о старом городе / А. Лейбфрейд, Ю. Полякова. – Х.: Фолио, 2004. – 335 с.

СВЯТУЮ ПАМ'ЯТЬ СОХРАНЯЯ: 150-ЛЕТІЕ СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА СЕРГІЯ

*Марина Ивченко,
студентка 4-го курса,
Харьковская гуманитарно-педагогическая академия*

Святейший Патриарх Московский и Всея Руси, в миру Иван Николаевич Страгородский, являлся, бесспорно, яркой и выдающейся личностью в истории Православной Церкви советского периода. Именно ему в труднейшие переломные годы политической жизни в 20-30-е годы, в период массовых репрессий, производимых советской властью в отношении духовенства, пришлось выполнять архиерейское служение во главе Русской православной церкви.

Это отображено в целом ряде работ, раскрывающих жизненно-церковный путь, его непростой диалог с представителями церкви и власти [1]. Отмечая в этом году 150-летие рождения Патриарха актуальным сохраняется заслуга Сергия в сохранении им институциональной Церкви: не поступаясь существом правил и традиций церковных, умению вписать их в изменившееся социальное бытие.

Предстоятель Русской Церкви Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, открывая памятник Сергию отметил: «... труды Святейший Сергей осуществлял в самые тяжелые за все историю Русской Православной Церкви время. Как Предстоятель Церкви он столкнулся с такими трудностями, с которыми не сталкивался никто иной, потому что речь шла о самом существовании православной веры на Руси» [2].

Начало жизненного пути будущего Патриарха связаны с г. Арзамас, Нижегородской губернии, где он родился в священнической семье.

В 80-е годы 19 века он окончил Арзамаское духовное училище, Нижегородскую семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию. Именно в последнем учебном заведении у него появилось желание принять монашеский постриг и в 1890 г. это желание было осуществлено.

После окончания академии проходил службу в Японской духовной миссии, в которой даже пребывал судовым священником на крейсере «Память Азова». Позже, как ученый монах, занимал различные ответственные посты, связанные в основном с административной и преподавательской деятельностью. В 1901 был посвящен в епископский сан.

Падение самодержавия и переход к власти Временного правительства, самым существенным образом сказалось на организованной по старым синодальным законом церковной жизни. Прежний состав Святейшего Синода был отправлен в отставку, но Сергей – единственный член прежнего Синода, – остался. Он и возглавил новый Синод, включившись в работу по подготовке Поместного Собора.

Надо признать, им была проведена большая работа для его созыва. Собор приступил к работе 100 лет тому назад (28 августа 1917 г.). Сергия выставляли на нем кандидатом в Патриархи, но за его кандидатуру высказалось всего пять человек. Получив 28 ноября 1917 г. сан митрополита, он стал членом патриаршего Священного Синода.

После установления Советской власти в 1922 г., когда большевики решили расколоть Церковь, митрополит поддерживал обновленческое движение. Он выступал за радикальные реформы в Русской Церкви, поддерживал большевиков, и в свою очередь, признал новоявленную власть. Этот эпизод своей биографии Сергей загладил публичным покаянием, принесенным им в Донском монастыре.

Начиная с 1925 г., после смерти Патриарха Тихона и ареста Местоблюстителя Патриаршего престола Петра (Полянского), Сергей стал фактически управлять Русской Церковью. Это были годы острой антицерковной борьбы, часть епископов вступили в противостояние с Сергием. Большевики хотели спровоцировать очередной раскол, и Церковь была зажата в тиски.

Советская власть в этот период легализировала высшее церковное управление и юридически нормализовала церковную жизнь. В то же время, она требовала возможности влиять на кадровую политику Церкви, для осуществления полного контроля над теми, кого открыто называли врагами.

В этих условиях, ради сохранения Русской Церкви митрополит Сергей издает документ, известный как «Декларация 1927» [3], который выражал лояльное отношение к Советской власти. Многие исследователи документа поддерживают этот шаг Сергея по сохранению единства Русской Церкви, есть и те, кто находят его путь ошибочным.

Накануне войны митрополит Сергей с тревогой смотрел на будущее Русской Церкви, внешнее устройство которой было почти уничтожено. В самом деле, прекратил свою деятельность Священный Синод (1935 г.), в 1939 г. на территории СССР насчитывалось чуть более 100 действующих храмов, из иерархов на свободе оставалось лишь два митрополита и два архиепископа. Кстати, в одном только 1937 г. репрессировали почти 137 тыс. клириков, большинство из которых расстреляли [4].

Ситуация изменилась после начала Великой Отечественной войны. Митрополит Сергей в первый ее день напи-

сал обращение, в котором указал, что «Церковь Христова благословляет всех православных на защиту священных границ нашей родины» [5].

Руководством СССР, лично Сталиным была высоко отмечена патриотическая роль Церкви в годы военного лихолетья. В 1942 г. была подготовлена книга Сергия «Правда о религии в России», в этом же году он обратился с призывом о сборе средств на постройку танковой колонны имени Д. Донского и т. п.

4 сентября 1943 митрополит Сергей, и два его соратника Алексей (Симанский) и Николай (Ярушевич) были приняты Сталиным, а через четыре дня состоялся Архиерейский Собор, на котором присутствовали 19 человек. Они избрали Сергия Патриархом Московским и всея Руси. Всего несколько месяцев управлял он Русской Церковью в первосвятительском сане. 15 мая 1944 Сергей умер.

«Все было велико в жизни великого Сергия» – скажет о своем учителе, выдающийся богослов и философ 20-го ст. Владимир Лосский [6]. Можно только добавить, что патриарх Сергей как мудрый кормчий, в сложный период борьбы Советской власти с Церковью, провел ее достойно. Между Русской Православной Церковью и гражданской властью в СССР устанавливалось большое взаимное доверие и понимание.

Список использованных источников:

1. Патриарх Сергей и его духовное наследие (к 80-летию юбилею Патриарха Сергия). – М.: ОГИЗ, 1947; Одинцов М. Патриарх Сергей. – М.: Молодая гвардия, 2013.
2. Слово Предстоятеля Русской Церкви при освящении памятника Патриарху Сергию (Страгородскому) в Арзамасе 13.08.2017 [Электронный ресурс] // Русская православная церковь. – Режим доступа: www.patriarchia.ru/db/text/498755.html.
3. «Декларация» 1927 г. [Электронный ресурс] // Православная энциклопедия. – Режим доступа: www.pravenc.ru/text/171618.html.
4. Глубина О. Русская православная Церковь под игом богоборческой власти в период с 1927 по 1941 годы / Тотальная война против РПЦ

- в 1935-1941г. [Электронный ресурс] // Компания открытых систем. – Режим доступа: sir35narod.ru/Ozthodoxy/ch_606.htm.
5. Документы РПЦ периода Великой Отечественной войны. Сборник церковных документов [Электронный ресурс] // Седмица. – Режим доступа : www.sedmitza.ru/lib/text/439888
6. Лосский В.Н. На страже истины / В.Н. Лосский. – М.: Издательство Сретенского монастыря. – 2017. – С. 180.

ПОЧИТАНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ СВЯТЫХ, С ПЕРВЫХ ВЕКОВ ПОДВИЗАВШИХСЯ В БЕЛЬГИИ И ГОЛАНДИИ

Иеромонах Павел (Карчевски),
*магистр богословия, докторант,
Христианская Богословская Академия в Варшаве
(Польская Православная Церковь)*

Присутствие Православия в Бельгии, Голландии и во всей западной Европе является часто инъекцией духовности для искаженного атеизмом и секуляризацией общества. Отношения между Востоком и Западом являются двусторонними и Восток также обогащается встречей с другой культурой и реальностью. Тем, чем наиболее восхитился Восток в последние годы и десятилетия, являются западные святые. Речь идет о святых с первого тысячелетия, с первых веков, тех, которые принесли на земли Галлии, Нидерландов, Британских Островов и т.д. свет христианства; тех, которые подвизались в Западной Европе Христа ради и тех, которые мученически отдали свою жизнь за Христа – очень часто во времена, когда славянские земли были еще странами вполне языческими. Эти святые были много лет неизвестными или мало известными среди православных в славянских или балканских землях. Их почитание начинает увеличиваться и

возрождаться в последнее время. Интерес к этой теме берет свое начало в середине 20-го века.

Большим популяризатором почитания западных святых стал недавно прославленный свт. Иоанн Шанхайский. Его заслугой было возрождение культа св. Женевиевы Парижской, св. Патрика Ирландского и других. Святитель Иоанн в 1952 году прочитал перед Синодом Зарубежной Церкви знаменитый доклад «О почитании святых, просиявших на западе». В каком-то смысле этот доклад стал классическим текстом для анализа нашей темы.

Другие источники могут быть сгруппированы в следующие категории:

1) публикации, подготовленные западными приходами и епархиями на национальных языках (английском, французском, нидерландском, и т.д.);

2) публикации, написанные на языках православных стран (греческий и русский, примером могут быть статьи в «Православной Энциклопедии»);

3) публикации, подготовленные независимыми историками и исследователями, также связанными с другими вероисповеданиями (также на латинском языке).

Религиозность являлась очень важным элементом жизни жителей Западной Европы, что видно сейчас в географических реликвиях – названиях городов, деревней, районов, больниц, школ, особенно во Франции и Бельгии. Однако два исторических события повлияли негативно на состояние римско-католической Церкви на западе Европы – Реформация и Великая французская революция. Первое событие стало трагическим для почитания святых – уничтожено было много святых мощей. Французская революция дала начало обмирщению общества как французского, как и в целом западноевропейского.

Говоря о рецепции почитания святых Бельгии и Голландии в Православной Церкви, следует отметить причины, про-

блемы и проявления. Среди причин, которые обосновывают это почитание, главное место занимают:

1) причина духовно-молитвенная (святой как заступник местной общины, часто тоже литургический покровитель храма);

2) вопрос созидания местной идентичности (в случае мигрантов из традиционно православных стран – почитание местных святых помогает духовно стабилизироваться и привыкнуть к новому месту; в случае приходов разнообразных по национальности – местный святой является духовным связующим);

3) вопрос обогащения восточного православия (сотни новых святых из других культурно-этнических кругов);

4) вопрос новых имен, которые могут быть использованы в таинстве крещения.

Среди проблем, возникающих в почитании западных святых, самым важным является вопрос признания их святости. Почитание многих святых совсем новое для Православия и не проходило процесса рецепции. Поэтому требует одобрения местным архиереем или Архиерейским Собором (казус журнала Священного Синода РПЦ от 9 марта 2017 и сформулированные там критерии).

Среди проявлений почитания в первую очередь можно говорить о помещении имен западных святых в календарях и богослужебных книгах, издаваемых епархиями и приходами, – имена святых упоминаются во время литии и в отпустах. Отдельной проблемой являются богослужебные тексты и акафисты святым. Их создают часто одновременно на многих языках, отсюда большой проблемой становится их собирание и перевод. Проблема является динамичной, поскольку большинство текстов написаны в 20-м или 21-м веке. Западные святые присутствуют также на иконах. Во многих храмах мы видим фрески собора святых Бельгии или Голландии (Святые Нижних Земель).

С почитанием святых связано почитание мощей. Приходы получают иногда частицы мощей от приходов римско-католических или посещают римско-католические храмы для молитвы у мощей. Одновременно бывает, что почитание святого развивается несмотря на отсутствие его мощей.

Среди святых, почитаемых в Бельгии и Голландии, мы можем отметить следующие примеры: Серватий Маастрихтский (384), Фалкон (512), Домициан из Уи (560), Монульф (599), Гондульф (607), Румболд (600), Эбрегиз (627), Алина из Дилбек (630), Аманд (675), Феодард (670), Ремакл (673), Ламберт (705), Адальберт Эгмондский (710/740), Гудула (712), Губерт (727), Флориберт (738), Вилиброрд (739), Бонифатий (754), Григорий Утрехтский (770), Алберик (784), Лебуин Дейвентерский (785), Фредерик (838), Одульф Фризийский (854), Радбоуд (917).

Список использованной литературы:

1. Православная Энциклопедия [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.pravenc.ru>.
2. Шанхайский И. свят. О почитании святых, просиявших на западе [Электронный ресурс] / святитель Иоанн Шанхайский // Православие.Ру. – Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/101960.html>.
3. Calendrier Liturgique Orthodoxe 2017, Fraternité Orthodoxe en Europe Occidentale, Morsang sur Orge, 2016.
4. Yannoulatos A. Misja na wzór Chrystusa. / Anastazy Yannoulatos. – Warszawa: Warszawska Metropolia Prawosławna, 2016. – 360 s.
5. Журнал номер 14 заседания Священного Синода от 9 марта 2017 года // [Электронный ресурс] // Русская православная церковь – Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4829826.html>.

ЯВЛЕНИЯ ГЛОССОЛАЛИИ И КСЕНОГЛОССИИ В ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ

*Владимир Кириллов,
студент 4-го класса,
Харьковская духовная семинария*

Термин «Глоссолалия» происходит от греч. «γλῶσσαλαλέω». Слово состоит из двух частей: «глосса» («γλῶσσα») и «лалео» («λαλέω»), которые соответственно означают «язык, речь» и «говорю». Дословно понятие «глоссолалия» может быть переведено на русский язык просто как «говорение на языках».

«Ксеноглоссия» – от греч. «ξενογλωσσία». Тоже состоит из двух частей: «ксенос» («ξένος») – «чужой» и «глосса» («γλῶσσα») – «язык, речь». Дословно может означать «говорение на чужом, иностранном языке». Принципиальное отличие от глоссолалии заключается в том, что здесь имеется в виду говорение на каком-либо реально существующем языке, известном человечеству.

И в том, и в другом случае речь идет не просто о приобретенном навыке говорения на каком-либо языке, но о сверхъестественной способности к этому.

Явление глоссолалии присуще не только христианскому миру, но также нередко встречается среди представителей других религиозных культов, в том числе деструктивного характера [см. 1]. Обзор феномена глоссолалии в различных религиозных культах можно найти, например, в работе Н.В. Порублева [2].

В настоящее время глоссолалия широко практикуется в пятидесятнических церквях харизматической направленности. Кроме того, в некоторой степени она присуща также римокатоликам и даже некоторым псевдо-православным общинам, в том числе в Украине [3].

По мнению, А.А. Опарина, независимое исследование, проведенное лингвистами, филологами, историками, этнографами разных стран, показывает, что «глоссолалия не может быть вообще названа языком (!), так как не выполняет требований, предъявляемых к любому языку» [4]. В этом заключается ее сущностное отличие от ксеноглоссии, которая представляет собою говорение на каком-либо реально существующем иностранном языке.

В Новом Завете есть ряд свидетельств о явлениях ксеноглоссии среди христиан первых веков. Например, в День Пятидесятницы апостолы, собранные в Иерусалиме, после того как на них снизошел Святой Дух, стали говорить на разных языках – так что представители разных народов, которые там находились, понимали, о чем шла речь, слыша свои родные наречия (см. Деян. 2:4–6).

Сам по себе факт ксеноглоссии (а не глоссолалии) еще не свидетельствует о боговдохновенности этого явления. Чтобы сделать вывод о природе данного явления в том или ином случае, необходимо учитывать также такие критерии, как смысловая нагрузка текста, целесообразность говорения и свобода говорящего во время этого процесса.

«Никто, говорящий Духом Божиим, не произнесет анафемы на Иисуса» (1 Кор. 12:3), – говорит апостол Павел. Стало быть, «говорящий на языках», если только его дар действительно от Бога, никогда не будет говорить что-либо богопротивное, оскверняющее или подрывающее устои самой христианской Церкви.

По поводу целесообразности «говорения на языках» сам апостол прямо определяет цель этого явления, заключающуюся в «назидании Церкви» (см. 1 Кор. 14:12-13). Как утверждает Г. Хазел: «Павел всеми силами пытается показать: “говорение на языках” – дар, предназначенный для Церкви. Он должен приносить положительный результат для миссии и в деле распространения Благой Вести. Он должен служить делу роста Церкви» [5].

В случае «языкоговорения», которое является истинным даром Святого Духа, человек не утрачивает над собою контроль. Он осознает свои действия и может разумно управлять своим поведением. «Итак, братия, – говорит апостол Павел, – ревнуйте о том, чтобы пророчествовать, но не запрещайте говорить и языками; только все должно быть благопристойно и чинно» (1 Кор. 14:39-40). Призыв к «благопристойности» и «чинности» указывает на то, что апостол предполагает возможность контролировать проявления «говорения на языках».

Таким образом, следует отметить, что «говорение на языках» было характерно для раннехристианской Церкви и было обусловлено вполне конкретными задачами, связанными с успешностью распространения евангельского учения. Со временем необходимость в ксеноглоссии отпала – и это явление практически ушло из христианской Церкви (за исключением отдельных редких случаев). Те же проявления глоссолалии, которые широко распространены в современных харизматических сообществах, боговдохновенными не являются.

Список использованных источников:

1. Боков М.В. Явление глоссолалии в истории христианства и современном мире [Электронный ресурс] // Религиозная безопасность. – Режим доступа: <http://www.tds.net.ru/index.php/nauchnyetrudy/91-sektovedenie/134-yavlenie-glossolalii-v-istorii-khristianstva-i-sovremennom-mire>.
2. Порублев Н.В. Феномен глоссолалии [Электронный ресурс] // Азбука веры. – Режим доступа: <http://azbyka.ru/library/fenomen-glossolalii.shtml>.
3. Реформаторская Православная Церковь Христа Спасителя [Электронный ресурс] // Иерархия литургических церквей. – Режим доступа: <http://www.hierarchy.religare.ru/h-orthod-ukrref.html>.
4. Опарин А.А. Религии мира и Библия. Часть III. «Ибо восстанут лжехристы и лжепророки...» [Электронный ресурс] // Наука и Библия. – Режим доступа: <http://nauka.bible.com.ua/religion/rel3-04.htm>.
5. Хазел Г. Дар языков. Глава I. Современная христианская и нехристианская глоссолалия [Электронный ресурс] // Наука и Библия. – Режим доступа: <http://nauka.bible.com.ua/tongues/tong1.htm>.

МЕСТО «СТАРЕЙШИХ» СЕВЕРЯНСКИХ ГОРОДОВ В ХРИСТИАНИЗАЦИИ РУСИ

Максим Кириченко,

аспирант,

*Харьковский национальный
университет им. В. Н. Каразина*

С принятием христианства на территории Киевской Руси были учреждены три митрополичьи кафедры. Помимо столицы, Киева, митрополичьими стали «старейшие» (по выражению Д.Я. Самоквасова) города северян – Чернигов и Переяславль [23, С. 35, 44]. Примечательно, что несмотря на свой столичный статус и огромное влияние, Киев не контролировал черниговскую и переяславльскую митрополии – они подчинялись напрямую Византии [2, с. 5].

Факт учреждения сразу трех митрополий вместо одной А.Ю. Дворниченко объяснил намерением Византии распространять христианство из Руси по трем направлениям: из Киева – на северо-запад, из Чернигова – на северо-восток, а из Переяславля – на юг [2, С. 5]. Однако, летописи содержат сообщение о том, что изначально митрополия была одна и находилась она не в Киеве, а в Переяславле. Под 1089 годом автор «Повести временных лет», в сообщении о строительстве митрополита Ефрема в Переяславле, повествует об освящении церкви святого Михаила и прибавляет, что ее Ефрем «создал великою, ибо прежде была в Переяславле митрополия» [5, С. 226].

Мнение о том, что митрополия изначально находилась именно в Переяславле была поддержана такими исследователями истории церкви, как митрополит Макарий [4, С. 24-25] и Е.Е. Голубинский [1, С. 328-329].

Фраза «бѣ бо преже въ Переяславли Митрополья» повторяется не во всех списках Первоначальной летописи. Она присутствует в летописи по Лаврентьевскому списку [5, стб. 208], Новгородской 4-й летописи [7, С. 135], Никоновской летописи [9, С. 116], Симеоновской летописи [11, с. 18], Владимирском летописце [16, С. 50], Новгородской Карамзинской летописи [21, С. 71] и Новгородской летописи по списку П.П. Дубровского [22, С. 61]. Кроме того, автор Никоновской летописи, после упоминания о переяславской митрополии, добавляет фразу «и живяху множае тамо митрополити Кіевстїи и всея Руси, и епископы поставляху тамо» [9, С. 116]. Однако, в ряде летописей рассказ об освящении митрополитом церкви святого Михаила в Переяславле не сопровождается указанной фразой о митрополии [6, стб. 200; 18, С. 84-85; 20, С. 62]. Некоторые летописи сообщают о застройке Переяславля Ефремом кратко, не вдаваясь в подробности [13, С. 25; 14, С. 13-14; 15, С. 178; 12, С. 175; 21, С. 98; 22, С. 61], а некоторые не упоминают и самого застройщика [8, стб. 206; 19, С. 54], или ограничиваются именем великого князя Всеволода, при котором шла застройка и укрепление Переяславля [10, стб. 181; 17, С. 55].

Таким образом, на «старейшие» северянские города – Чернигов и Переяславль – на ранних этапах христианизации Руси была возложена особая роль форпостов распространения веры. Первенство Переяславля в возникновении русских митрополий указывает на исключительную ценность этого города, как русского религиозного центра с древними традициями, на который как у русских князей, так и у царьградского духовенства были далеко идущие планы [3].

Список использованных источников:

1. Голубинский Е. История Русской Церкви / Е. Голубинский. – Т 1. – Ч. 1: Период первый, киевский или домонгольский. – М., 1901. – 968 с.
2. Дворниченко А. Ю. Древнерусское общество и церковь / А. Ю. Дворниченко. – Л., 1988. – 32 с.

3. Кириченко М. И. Общность функций древнерусских городов с топонимом «Переяславль» / М. И. Кириченко // Актуальні проблеми вітчизняної історії. Збірник наукових праць. – Х., 2011. – Вип. 14. – С. 16-23.
4. Макарий. История Русской церкви / Макария, епископа Винницкого. – Т. 1. – СПб., 1857. – 296 с.
5. ПСРЛ. Т. 1. Лаврентьевская летопись. Вып. 1. Повесть временных лет. – Л., 1926. – 540 стб., 30 с.
6. ПСРЛ. Т. 2. Ипатьевская летопись. – СПб., 1908. – 938 стб., 108 с.
7. ПСРЛ. Т. 4. Новгородская четвертая летопись. Вып. 1. – СПб., 1915. – 320 с.
8. ПСРЛ. Т. 6. Вып. 1. Софийская первая летопись старшего извода. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 312 с.
9. ПСРЛ. Т. 9. Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 288 с.
10. ПСРЛ. Т. 15. Вып. 2. Летописный сборник, именуемый тверскою летописью. – СПб., 1863. – VII, 540 с.
11. ПСРЛ. Т. 18. Симеоновская летопись. – М., 2007. – 316 с.
12. ПСРЛ. Т. 21. Ч.1. Книга степенная царского родословия. – СПб., 1908. – VII, 342 с.
13. ПСРЛ. Т. 23. Ермолинская летопись. – СПб., 1910. – V, 239 с.
14. ПСРЛ. Т. 25. Московский летописный свод конца XV века. – М., 1949. – 463 с.
15. ПСРЛ. Т. 28. Летописный свод 1497 г. Летописный свод 1518 г. – М., Л., 1963. – 410 с.
16. ПСРЛ. Т. 30. Владимирский летописец. Новгородская вторая (архивская) летопись. – М., 1965. – 239 с.
17. ПСРЛ. Т. 31. Летописцы последней четверти XVII в. – М., 1968. – 262 с.
18. ПСРЛ. Т. 38. Радзивилловская летопись. – Л., 1989. – 177 с.
19. ПСРЛ. Т. 39. Софийская первая летопись по списку И. Н. Царского. – Л., 1994. – 204 с.
20. ПСРЛ. Т. 40. Густынская летопись. – СПб., 2003. – 202 с.
21. ПСРЛ. Т. 42. Новгородская Карамзинская летопись. – СПб., 2002. – 221 с.
22. ПСРЛ. Т. 43. Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского. – М., 2004. – 367 с.
23. Самоквасов Д.Я. Северянская земля и северяне по городищам и могилам / Д. Я. Самоквасов. – М., 1908. – 120 с.

ПРОФЕССОР Ю.А. ГОЛУБКИН (1941–2010) И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ

Сергей Куделко,

*кандидат исторических наук, профессор,
Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина*

Юрий Алексеевич Голубкин – известный ученый, историк Реформации в Германии. Он – автор нескольких десятков трудов, посвященных Мартину Лютеру и Реформации [см.: 1 и др.]. Известен и как переводчик с немецкого языка трудов М. Лютера и литературы о нем [3 и др.]. Ю.А. Голубкин был скрупулезным ученым, глубоким знатоком истории лютеранства, прекрасным преподавателем, лекции которого пользовались неизменным успехом у студентов.

В 1974 г. защитил кандидатскую диссертацию на тему: «Общественно-политические взгляды и позиция Мартина Лютера во время второго периода раннебуржуазной революции в Германии (1521–1524 гг.)», которую он выполнил под руководством выдающегося медиевиста, проф. А.П. Ковалевского. В 1993–1994 гг. ученый стажировался в Германии, во Всемирной Лютеранской Федерации (г. Эрланген).

Вместе с тем, Ю.А. Голубкин живо интересовался и более широкими проблемами христианских церквей [4 и др.]. В поле его интересов была и Православная Церковь. Особенно это проявилось после его знакомства с митрополитом Харьковским и Богодуховским, владыкой Никодимом. Началось долголетнее творческое сотрудничество видного иерарха и ученого-историка. Ю.А. Голубкин принял активное участие в возрождении под руководством митрополита Никодима знаменитого журнала «Вера и Разум», в котором опубликовал ряд своих работ [2 и др.]. Сближение между ними дошло до такой степени, что в одной из наших личных бесед Ю.А. Голубкин назвал владыку «своим духовным отцом». Таково было влияние знаменитого архипастыря на лич-

ность весьма самостоятельного, твердого в своих убеждениях университетского профессора.

Очень требовательный к себе, скромный и непритязательный Юрий Алексеевич последние годы жизни работал на должности профессора. Когда в университете было принято решение опубликовать биобиблиографический справочник «Професори Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна», в который включались биографии и тех, кто получил звание профессора, и тех, кто работал на этой должности, Ю.А. Голубкин категорически отказался помещать в нем свою биографию. На уговоры дать ее, он махнул рукой и сказал: «Какой я профессор». На самом деле, это был в полном смысле университетский профессор, которым может гордиться Каразинский университет.

У Ю.А. Голубкина было много замыслов, но они, к сожалению, остались нереализованными. 14 сентября 2010 г. он ушел из жизни, а 15 сентября 2011 г. Харьков и Украина, вся Православная Церковь узнала скорбную весть о кончине приснопамятного владыки Никодима...

Список использованных источников:

1. Голубкин Ю.А. Дискуссия о «раннем» Лютере и его «озарении в башне» / Ю. А. Голубкин // Харківський історіографічний збірник. – 2008. – Вип. 9. – С. 144-153; Голубкин Ю.А. Вклад Мартина Лютера в создание немецких духовных песен / Ю.А. Голубкин // ВХУ. – 2010. – № 908: Сер.: Історія. – Вип. 42. – С. 272-280 и др.
2. Голубкин Ю.А. Мартин Лютер: жизнь и дело реформатора / Ю.А. Голубкин // Віра і Розум. – 2004. – № 5. – С. 287-309 и др.
3. Лютер М. Время молчания прошло: избр. произведения, 1520–1526 гг. / Мартин Лютер; пер. с нем., ист.-биограф. очерк и коммент. Ю.А. Голубкина. – 2-е изд. – Х.: Око, 1994. – 349 с.; Лютер М. Жить и возвещать дела Господни / Мартин Лютер; сост., пер. с нем., предисл., послесл., коммент. Ю. А. Голубкина. – Х.: Майдан, 2001. – 491 с. и др.
4. Хорошего держитесь: Церкви и религиозные объединения в Российской державе, Советском Союзе, и независимых государствах, возникших после его распада / пер. Ю.А. Голубкин; ред.-подгот. Г. Чернер [и др.]. – Х.: Фолио; Майдан, 1999. – 487 с.

**ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ
КАТОЛИКОСА-ПАТРИАРХА ГРУЗИИ
КАЛИСТРАТА ЦИНЦАДЗЕ
(ПИСЬМА К И. В. СТАЛИНУ)**

Эсма Маниа,
*научный сотрудник Национального центра рукописей
Грузии им. Корнелия Кекелидзе*

Феномен Иосифа Виссарионовича Сталина в полной мере не растолкован до сегодняшнего дня: обстоятельства его жизни описываются в разных ракурсах, порой весьма противоречивых. В нынешней Грузии этот вопрос стоит острее, чем где бы то ни было, поскольку у нас на стереотипный портрет вождя влияют многогранные пласты грузинской родословной, которые наделяют образ то избыточной сентиментальностью, то искусственной брутальностью, связывая и то, и другое с грузинским национальным характером.

Разумеется, грузинское происхождение, воспитание, образование не могли не задавать определенный эмоциональный настрой, присущий личности. Земляки считали Сталина натурой чувствительной; более того, известно, что, желая скрыть собственную сентиментальность, зачастую ассоциируемую со слабостью, вождь часто прибегал к разным уловкам. Он, например, сознательно сокращал число своих визитов в Грузию, а также официальные контакты с грузинами – чтобы не раскрывать себя слишком. В свою очередь, грузинское общество воспринимало его столь же сложно и даже алогично; свидетельством тому стали события 1956 года, последовавшие за XX съездом КПСС, когда

национальный, по сути, протест парадоксально облекся в форму защиты Сталина от «клеветы» и «очернительства».

Католикос-Патриарх Грузии Калистрат Цинцадзе (1866–1952) в течение двадцати лет, с 1932-го по 1952 год, держал в своих руках бразды правления Грузинской Православной Церковью. В личном фонде Патриарха хранятся архивные единицы, связанные с Иосифом Сталиным: его официальные обращения к Сталину, печатавшиеся в центральных газетах Советского Союза, в которых автор поздравлял его с праздниками или победами Красной Армии, сообщал о помощи, оказанной церковью Красной Армии и семьям бойцов; А также три личных письма, отправленных патриархом Сталину. Газетные обращения в основном написаны сухим и шаблонным стилем, а некоторые из них сопровождаются однострочным ответом Сталина. Что касается личных писем, то в двух из них патриарх поздравляет его с днем рождения, а в третьем благодарит за внесение Грузинской церкви в список религиозных организаций Советского Союза. Самое раннее письмо датировано 1939-м, следующее 1946-м, а последнее – 1948-м годом.

В какой-то мере этот период можно считать временем перехода от тяжелейшего безбожия к возвращению на христианский путь. Естественно, в процессе этого поворота, чаемого церковью, на ней сказывались не только текущие политические тренды, но и личное благоволение Сталина к церковному руководству. Это подтверждается архивными материалами, имеющимися в Национальном центре рукописей Грузии.

СВЯТО-АНТОНІЇВСЬКИЙ ХРАМ м. ХАРКОВА У ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВІ

*Ольга Павлова,
доцент,
Харківський національний
університет ім. В.Н. Каразіна*

Архітектурні об'єкти складають невід'ємну частину історико-культурного середовища. В міському пейзажі вони є більш різноманітними. Особливе значення тут відводиться храмовим спорудам, які завжди були окрасою міста та навколо яких створювалося особливе соціокультурне середовище. Часто вони займали центральне місце в організації в міського простору та духовного життя міста. Цьому сприяли і художньо-мистецькі особливості храмових будівель. Одним із таких осередків, який у XIX – на початку XX ст. відігравав помітну роль у духовно-культурному житті харків'ян, був і університетський Свято-Антоніївський храм. Знаходився він у центрі міста. Збудований як домовна церква, призначався, в першу чергу, для обслуговування університетської корпорації. Але на відміну від інших домовних церков м. Харкова, університетський храм приваблював до себе чисельних прихожан і відігравав не меншу роль в житті Харкова, ніж приходські церкви.

Будівництво університетського Свято-Антоніївського храму було завершено та освячено у 1831 р. [5, С. 78]. Збудований він за участю кращих архітекторів міста (Татіщев, Є. О. Васильєв, А. А. Тон, Д. М. Калашников) [4, с. 61]. Автором проекту був університетський архітектор, екстраординарний професор Є.О. Васильєв. Для його оздоблення були запрошені як кращі харківські художники, так долучилися

і представники Петербурзької Академії мистецтв. Наприклад, декілька ікон для університетського іконостасу були замовлені та виконані авторитетними і визначними художниками – академіками живопису, В.Л. Боровиковським та О.Г. Венеціановим [2, С. 37]. В оздобленні та розписах храму брали участь харківські художники, професор університету Ф.П. Рєпнін-Фомін та помічник учителя малювання Першої харківської гімназії Куліковський.

Слід також звернути увагу, що духовна значимість університетського храму, підсилюється і його культурно-мистецькою оригінальністю. Сьогодні він визнаний пам'яткою архітектури Національного значення [3, С. 144]. В історію міста ця будівля увійшла і як місце, біля якого у 1934 р. було встановлено перенесений з вулиці Сумської пам'ятник В.Н. Каразіну.

Невипадково, що цей храм став об'єктом неодноразового відтворення у живописі та графіці. Частіше архітектурний образ Свято-Антонієвського храму постає перед глядачем в пейзажних творах харківських художників ХХ ст. Це пейзажні зображення, в яких Свято-Антоніївський храм ставав композиційною домінантою обраного сюжету, або був включений до більш загальної композиції. Університетська гірка, Університетська вулиця, на якій розташована церква, є не лише важливими домінантами в житті міста Харкова, а також стали і своєрідними міськими символами, тому вони є улюбленими сюжетами багатьох пейзажних творів художників.

Одним із перших художніх відтворень Антоніївського храму є літографія 1833 р. І.І. Алгенштета «Харківський університет». Інтерес викликає і проект реконструкції університетських будівель по вул. Університетській, що зберігається в експозиції Музею історії Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Виконаний аквареллю на початку ХХ ст. університетським архітектором В.В. Величко, проект включав в комплекс приміщень і будівлю університетської церкви.

Слід також зазначити, що ми маємо можливість повніше простежити втілення обраної теми в образотворчому мистецтві харківських митців з середини ХХ ст. Більшість виявлених робіт зберігаються в колекції Харківського художнього музею. Цікавим є кольоровий офорт «Вулиця Вільної Академії. Харків. Пам'ятник В.Н. Каразіну» виконаний у 1952 р. відомим харківським художником-графіком В.Ф. Мироненко.

До середини ХХ ст. відносяться і два живописні твори невідомих художників «Будівля імператорського університету. Вул. Університетська» та «Університетська вулиця», в композиційному вирішенні сюжету яких знайшла своє відображення і Свято-Антоніївська церква. Ці досить відомі на сьогодні полотна зберігаються в Харківському університеті.

З 1990 р. Університетська вулиця частіше стає об'єктом сюжетів художніх творів художників. Можна згадати твори голови Харківського відділення Спілки художників України В.І. Ковтуна, в творчості якого досить часто звучить університетська тема, та безпосередньо написане у 2001 р. живописне полотно «Харків. Вулиця Університетська», що зберігається в Пархомівському музеї імені А.Ф. Луньова, на якому Свято-Антоніївський храм займає центральне місце, до якого символічно стікаються люди.

Серед інших можна згадати акварельну роботу 1994 р. М. Коновалової «Університетська вулиця». А також серію творів, присвячених Університетській гірці, в комплексі будівель якої символічно присутній і образ Свято-Антонієвського храму. Це наприклад, кольорова літографія О.М. Довгаля «Вигляд на р. Лопань і Університетську гірку» та акварель 1994. О. Малишевої «Вид на р. Лопань. Початок ХХ ст.» та інші.

З огляду на те, що Університетська вулиця не лише відіграє велике значення в житті харків'ян, але також стала

візитною картою міста, художники люблять її відтворювати, а ці образи є популярними серед екскурсантів та гостей міста.

Нам не вдасться скласти повну базу даних наявних творів образотворчого мистецтва, в яких митці відтворювали будівлю університетської церкви. Але для нас цікаво простежити як її образ зберігається в професійному та аматорському мистецтві.

Наявність при університеті церкви було природньою потребою університетської спільноти і частиною університетської культури, тому їй надавалося особливе значення як при будівництві так і в функціональному призначенні. Свято-Антоніївський храм відігравав вагоме значення в університетському житті, з його відновленням і сьогодні також пов'язуються подальші перспективи духовного розвитку університетського життя.

Список використаних джерел:

1. Багалеї Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (с 1865-го по 1905 – й год): Историческая монография. Т. 2. (XIX – начало XX века). – Х., 1912. – 973 с.
2. Гела Е.И., Качемцева Л.В. Колонный корпус университета в Харькове в первой трети XIX века. Морфологическая и функциональная структура // Сучасні проблеми архітектури та містобудування. – 2015. Вип. 40. – С. 33 – 38.
3. Державний реєстр Національного культурного надбання (пам'ятки містобудування і архітектури України): Харківська область // Пам'ятки України. – 1999. – № 2 – 3. – С. 144 – 147.
4. Свято-Антониевская университетская церковь. – Х, 2013. – 80 с.
5. Университетская (Свято-Антониевская университетская) церковь в Харькове // Православная энциклопедия Харьковщины. – Х.: Майдан, 209. – С. 78 – 79.

«ПАСТИР ДОБРИЙ»: СУСПІЛЬНИЙ ПРОЕКТ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО

*Георгій Півень,
старший викладач,
Національний аерокосмічний
університет ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»*

У 1610 р. вийшла книга «Тренос, або плач східної Церкви», автором якої був Мелетій Смотрицький, що укритися під псевдонімом Теофіл Ортолог [1, С. 50]. На момент виходу книги основою внутрішньої політики Речі Посполитої було послідовне втілення в життя принципу: єдність держави можлива тільки на основі єдності церковної. Ця політика передбачала завдання удару по останньому прояву автономних прав українців – Православній церкві, в умовах, коли конфесійна орієнтація відігравала більш значну роль ніж власне походження. Її наслідком для українців стала втрата рівноправного національного статусу відносно решти «католицьких націй» Речі Посполитої, а Православна церква більше не сприймалася як репрезентант національної культури та ідеологічна опора держави, ієрархи якої були б уособленням морального закону в суспільстві [2, С. 97 – 98].

Перші чотири розділи трактату М. Смотрицького, у яких було викладено основний ідейний зміст книги, переслідує дві основні мети: перша – констатація катастрофічного положення української Православної церкви й усього українського суспільства в цілому, а також аналіз причин цієї національної трагедії; друга – своєрідна політична декларація, що пропонує програму з подолання її наслідків.

Особливе місце М. Смотрицький приділяє осудженню дійсних винуватців становища, що утворилося – церковних

ієрархів. Він виділяє три основних рівня критики, за якими судить про ступінь занепаду «пастиря злого» – богословський, етичний і соціальний. Кожний із цих рівнів логічно впливає з попереднього, створюючи своєрідну ієрархічну послідовність, що зв'язує справжнього пастиря з Богом, з одного боку, й з українським суспільством – з іншого.

Головну причину зла полеміст вбачає у забутті слова Божого. Він вважає, що байдужність до слова Божого пов'язана із невіглаством та неосвіченістю служителів церкви, згубними для усієї пастви. Інакше кажучи, тільки освічений розум пастиря може зробити його справжнім посередником і провідником волі Божої – «пастирем добрим». Поки ж невігластво стало причиною етичного занепаду ієрархів православної церкви, і як наслідок – моральної деградації всіх станів українського суспільства [3, С. 85].

На думку Смотрицького, ключем до розуміння соціальної поведінки «пастиря злого» є принцип формування православної ієрархії, а саме – практика продажу церковних посад. Внаслідок цього земельні володіння, які належали церкві, й пов'язані із ними прибутки, пожертви віруючих, плата за виконання церковних таїнств – усе це стало доступно будь-якому бажаючому, який був ладний заплатити за висвячення [3, С. 82]. Підсумок був закономірним: аморальність пастирів, яка лежить в основі їхньої соціальної поведінки, веде до приниження авторитету православної ієрархії, що, у свою чергу, стимулює розпад церковної структури, яка цементує українське суспільство [3, С. 79 – 80].

Ідеал полеміста – пастирство, яке було б засноване на авторитеті етичної досконалості. Воно дасть можливість вилікувати соціальні болячки, що вразили церкву. Однак, це є недостатнім для консолідації всього українського суспільства. Ключовою ідеєю є думка про те, що сучасні йому суспільно-історичні умови вимагають появи в Україні плеяди вождів-пророків, духовних наставників народу, рівних «докторам»

і «апостолам» перших століть християнства [3, С. 70]. Висунути останніх повинна саме церква. Вона ж мислиться Смотрицьким як авторитетний соціальний інститут, зобов'язаний стати опорою для морального оздоровлення суспільства та його консолідації перед усвідомленням зовнішньої загрози.

Внаслідок оздоровлення Православної церкви її пастирі отримають моральне право очолити всю українську «націю». «Ідеальному» суспільству, описаному в «Треносі», повинні відповідати й «ідеальні», а точніше «добрі» пастирі, яким «слуга і пан, вільний і невольник послух оддавати повинен, бо їм ключі царства небесного довірено» [3, С. 79].

М. Смотрицький запропонував свій варіант подальшого розвитку українського суспільства, покликаний забезпечити безперервність процесу формування національної ідеології і політичної традиції в умовах відчутної напруги у міжконфесійних стосунках. Головну роль у цьому процесі полеміст відводить оновленій Православній церкві та її очікуваним «добрим» пастирям, покликаним не тільки оздоровити саму церкву, але й консолідувати православну спільноту. У майбутньому ця концепція знайшла цілком земне застосування, сприявши ідеологічному обґрунтуванню дій православних братств і запорізького козацтва, спрямованих на відновлення православної ієрархії.

Список використаних джерел:

1. Яременко П.К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П.К. Яременко. – К., 1986. – 160 с.
2. Рубчак М. Від периферії до центру: розвиток української національної самосвідомості у Львові XVI ст. / М. Рубчак // Філософ. і соціол. думка. – 1993. – № 1. – С. 96–112.
3. Смотрицький М. ΘΡΗΝΟΣ. / М. Смотрицький // Українська література XVII ст. – К., 1987. – С. 67–92.

ХАРАКТЕРИСТИКА УЧЕНИЧЕСКОГО СОСТАВА ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В XIX ВЕКЕ

Юрий Сивопляс,

преподаватель,

Харьковская духовная семинария

Харьковская духовная семинария, получившая свое основание и развитие благодаря образовательной реформе 1807–1808 гг. и имевшая свое начало из Харьковского Коллегиума и в историческом процессе своего развития, и в лице своего ученического состава оставила заметный след в истории города и края. Поскольку главной целью основания семинарии было дать возможность получить образование в своем большинстве детям священно- и церковнослужителей, и таким образом являясь узкоспециализированным учебным заведением по своему существу, руководство семинарии оказывало всяческую поддержку именно данному слою населения империи. «Обязательность обучения в духовных семинариях становится одним из условий, зафиксированных при так называемых “разборах духовенства”», когда дети священнослужителей, которые не были нигде записаны и нигде не определенные подлежали отдаче в солдаты [1, С. 201]. Постепенно семинария становилась в своем социальном составе и процентном отношении все более и более именно духовным заведением для духовенства, где процент представителей других классов становился с каждым годом все меньше. Такая ситуация наблюдалась во многих семинариях тогдашней Российской империи, но она претерпела существенные изменения в связи с принятием в 1866 году и повсеместным введением в 1867 году нового устава семинарий и духовных училищ. С этого момента «во все духовные школы, которые до тех пор сохраняли сословный характер, был открыт доступ выходцам из всякого чина, а

выпускники семинарий получали право поступать в светские высшие школы. Значительно повышено было материальное обеспечение духовных школ, содержание учащихся, оклады преподавателей» [2, С. 202].

«В каждом классе ученики делились на 3 разряда: первый (лучшие ученики), второй (средние), третий (плохие). Окончившие курс наук по первому разряду именовались студентами и имели право на чин 14-го класса, а остальные выпускались воспитанниками. Окончившие по первому разряду могли поступить для дальнейшего образования в Академию» [3, С. 687]. В качестве подтверждения данного факта может служить ведомость учеников, окончивших Высшее отделение Коллегиума за 1821 год, в которой указано, что «...Окончившие по 1-му разряду: Александр Федоровский (определен учителем в Харьковское уездное училище), ... Иоанн Филимонов (поступил в КДА), ... Петр Протопопов (поступил в КДА), ... Виталий Залесский (поступил в КДА), ... Петр Флоринский (поступил в КДА) ...» [4, л. 3-4.].

В семинарии существовало две группы учеников: своекоштные, которые сами себя содержали и платили из собственных денег за свое семинарское обучение и казеннокоштные, которые были содержимы в семинарии либо за счет прихода, которые их посылал на учебу и ее оплачивал, либо за счет епархии, которая отправляла их на обучение. «В конце XIX века некоторые исследователи в поисках новых критериев классификации «разделили» учеников на «панычей» и «нищих» [1, с.223]. Часто данная группа учеников прогуливала и пропускала занятия, занималась мелкими кражами и разбоем, о чем сохранились архивные свидетельства. Так, например инспектор семинарии сообщал епископу Харьковскому Павлу в 1820 году, что «...в недавнем времени составила разбойническая шайка, состоящая большей частью из учеников Коллегиума под начальством Ученика Богословия Петра Флоринскаго, которые упившись шатаются в ночное время по городу, грабят проходящих, и даже разбивают дома» [5, л. 4.].

На казенное содержание в семинарию учеников принимали согласно их письменных заявлений, или заявлений их ро-

дителей, в которых указывалась причина невозможности ими оплаты обучения и содержания в семинарии.

Численность казеннокоштных учеников всегда была довольно высокой, и они в большинстве своем жили в семинарских корпусах, питались в семинарских трапезных и учились за счет добровольных пожертвований меценатов. «Однако категория «казеннокоштных» не была однородной, в ней выделялись так называемые «частично казеннокоштные ученики», которые вносили небольшие суммы за еду и помещение и имели свою одежду, или платили только за помещение... Из семейных преданий, которые разместил в своих воспоминаниях профессор Харьковского университета Т.И. Буткевич, становится понятным, что иногда плату за нахождение в семинарии принимали в той форме, которую могли предложить родители (в частности отмечено, что в счет такой оплаты отец «платил вместо денег поросятами»)» [1, С. 224]. Наблюдалась и практика взыскания средств за содержание студентов в семинарии с отцов и родственников, о чем свидетельствуют указания Харьковской Консистории следующего содержания: «... предписать кому следует о взыскании оных денег с отцов или родственников оных учеников» [6, л. 1.] .

«Все ученики второй группы разделялись на три категории: собственно казеннокоштные, полуказеннокоштные, получающие пособие. Собственно казеннокоштные обучались полностью за счет средств государства, то есть получали от семинарии полное содержание, включая общежитие и питание (сироты – круглогодично), одежду, учебно-методическое обеспечение. При этом необходимо было соблюсти два принципиальных условия. Эти учащиеся должны были находиться в крайне затруднительном материальном положении, успешно учиться и не иметь замечаний по поведению. Важным фактором была многодетность семьи. Анализ источников свидетельствует, что в казеннокоштные определялись лучшие из беднейших, как правило, круглые сироты. Полуказеннокошт-

ные получали часть государственного обеспечения от семинарии. Практически это выражалось в выделении им отдельных элементов обеспечения: общежития или питания, а одежда и все остальное приобреталось за счет родителей или наоборот. В эту группу входили те дети духовенства, чье материальное положение было несколько лучше или же учебные успехи были хуже, чем у казеннокоштных. В группу учащихся, получавших пособие, как правило, входили малообеспеченные семинаристы, имевшие низкую успеваемость. Отметим, что эти три льготных группы обеспечения существовали на всем протяжении XIX-XX веков. Средства на их содержание могло выделять также и епархиальное духовенство.

Лучшие из казеннокоштных становились стипендиатами. В соответствии с законом стипендии могли учреждать частные лица, общественные и церковные организации в честь церковных иерархов, выдающихся светских лиц, личные, именные. Особое развитие это движение получило в царствование Александра II.

...определенная часть семинаристов содержалась за счет средств церковных приходов. Это не только способствовало улучшению материального положения учащихся, но и гарантировало их возвращение в приходы в качестве священно- и церковнослужителей. ...Названная форма содержания была полностью отменена в 1869 г. Источники показывают, что семинаристы могли состоять на содержании монастыря. Количество учащихся, содержащихся за счет монастырей, полностью зависело от их финансовых возможностей. Этот наиболее ранний вид содержания семинаристов, как массовая форма, после секуляризации постепенно исчез. Незначительная часть семинаристов обучалась или улучшала свое материальное положение за счет средств, выделяемых частными лицами. Критерии отбора кандидатов на такое содержание носили субъективный характер и целиком зависели от взглядов лица, взявшего на себя обязательства по обеспечению учащегося» [7].

Еще одним способом, с помощью которого бедные ученики семинарии могли учиться, жить и питаться были фонды

бедных учеников, куда жертвовали средства не только меценаты, но и приходские и городские священники. Так «купец Измайлов пожертвовал в 1852 году 2000 рублей серебром в Харьковскую семинарию с тем, чтобы на проценты с этой суммы в ней содержался круглый сирота или беднейший ученик из духовного звания» [3, С. 686–687].

Не менее интересным и заслуживающим внимания являлся еще один способ содержания бедных студентов – зачисление за бедным студентом вакантного приходского места, часть дохода с которого шла на покрытие расходов на обучение и содержание студента. Бывали случаи, когда после окончания обучения за студентами эти места закреплялись и они, став священниками, продолжали священническое служение на этих приходах.

Следует обратить внимание и отметить, что многие казеннокоштные студенты не полагались во всем на стороннюю помощь и часто сами искали средства для улучшения своего материального положения. Так они занимались репетиторством, обучая детей зажиточных горожан во время учебы в городе и детей помещиков и зажиточных крестьян, находясь на каникулах; писали стихи на заказ, приветственные речи на различные торжественные события.

Вторая группа учеников, о которых упоминалось выше – своекоштные – имели лучшие возможности для обучения в семинарии. Обладая достаточными материальными средствами, они могли снимать квартиры в городе у купцов, мещан, учителей и даже городского духовенства.

Для контроля за учениками существовала семинарская практика, которая имела место не только в семинарских общежитиях, но и на городских квартирах. Она заключалась в том, что на одной квартире могли проживать ученики разных классов семинарии. Существовала также практика, когда родители учеников младших классов семинарии платили ученикам старших классов за эту помощь и присмотр.

Таким образом, подводя итог вышеизложенному, и характеризуя ученический состав семинарии следует отметить

обширность и многогранность в ученической среде тогдашнего времени существования духовной школы. Контингент учеников семинарии, средства к поступлению в духовную школу, существование студентов в стенах духовного учебного заведения были самые различные. Как в настоящее, так и в прошлые времена существования семинарии в Харькове она в лице своих учащихся представляла собой различные слои населения по своему социальному и культурному уровню развития, объединенных одной важной целью – получения духовного образования и проповеди Слова Божия, как дальнейшего шага на пути к стяжанию Царствия Божия.

Список использованных источников:

1. Посохова Л.Ю. На перехресті культур, традицій, епох: православні колегіуми України наприкінці XVII - на початку XIX ст. / Л.Ю. Посохова. – Х.: ХНУ імені В.Н. Каразіна, 2011.
2. Цыпин В. прот. История Русской Православной Церкви: Синодальный и новейший периоды / протоиерей Владислав Ципин. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010 – 574 с.
3. Багалея Д.И., Миллер Д.П. История города Харькова за 250 лет его существования (1655-1905): истор. монография в 2-х томах. Т. 2. – Х., 2004. – 982 с.
4. Государственный Архив Харьковской Области (ГАХО), Фонд 40. Опись 13. Дело 1561.
5. Государственный Архив Харьковской Области (ГАХО), Фонд 40. Опись 13. Дело 47.
6. Государственный Архив Харьковской Области (ГАХО), Фонд 40. Опись 12. Дело 692.
7. Адамов М.А. Повседневная жизнь учащихся Духовных Семинарий Русской Православной Церкви в XVIII – начале XX веков, Курск 2011 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://rudocs.exdat.com/docs/index-15341.html>.

**«ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ»
МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА)
КАК ЭТАП СТАНОВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ
ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ**

*Павел Страхов,
студент 4-го класса,
Харьковская духовная семинария*

Выдающийся иерарх и богослов митрополит Макарий (Булгаков), посвятивший немало лет служению на Харьковской кафедре, жил в эпоху, когда его родина переживала сложный период социально-политической истории. В умах его соотечественников царил нигилизм, атеизм и социальный радикализм [1].

В тот период, когда было очень важно зажечь свет в сердцах людей, когда возникла необходимость оживить церковно-общественную деятельность, митрополит Макарий написал фундаментальный труд «История Русской Церкви», явившийся тем необходимым пособием, которое не только давало знание, но и наполняло сердца учащихся любовью к отечеству [2].

Первые три тома «Истории Русской Церкви» вышли в 1857 году, в годы пребывания владыки Макария на Питерской кафедре, они охватили период до татарского нашествия (до 1240 года).

4-й, 5-й, и 6-й тома вышли в годы пребывания на Харьковской кафедре (1859-1868 гг). Они преимущественно охватывают период монгольского ига.

8-й и 9-й том вышли в годы пребывания на Виленской кафедре (1868- 1879 гг). Они заключают в себе описание важнейшего периода самостоятельности Русской Церкви, а также время ее разделения на две митрополии.

10-й и 11-й том вышли в годы пребывания на Московской кафедре (1879–1882 гг). Также митрополит Макарий подготовил к печати 12-й том и приступил к работе над 13-м, для которого был уже сделан подробнейший план и собраны необходимые материалы, но 9 июня 1882 года митрополит Макарий (Булгаков) скончался [3].

В 90-е годы XX-го столетия, когда страна после долгих лет безбожия нуждалась в живом слове, талантливая редакционная группа под руководством Сергея Леонидовича Кравца начала работу по переизданию томов «Истории Русской Церкви» с дополнением современными комментариями и продлением ее вплоть до наших дней, что стало первым этапом возрождения церковной научной деятельности [4].

В работе над новым изданием приняли участие известные российские ученые, которые представили Российскую Академию наук и ученое духовенство.

Выбор именно этого великого труда был вызван не просто нехваткой книг и исторической литературы, но актуальностью. Она заключалась в высокой точности фактов, в полноте представленной информации, в ясности языка, а также в систематичной и логичной стройности текста.

Работа над переизданием «Истории Русской Церкви» митрополита Макария (Булгакова) позволила накопить коллективу существенный организационный и научный опыт, благодаря чему редакционный состав, по благословению Святейшего Патриарха Алексия II, приступил к созданию нового объемного труда – современной православной богословской энциклопедии [4].

Митрополит Макарий (Булгаков) систематизировал историю нашей Церкви для того, чтобы последующие поколения могли иметь и хранить многовековой церковно-исторический опыт. Его труд явился определяющим для дальнейшей церковно-исторической науки и повлиял на зарожде-

ние одного из крупнейших гуманитарных проектов постсоветского времени – Церковного Научного Центра «Православная Энциклопедия».

Список использованных источников:

1. Титов Ф.И. Свящ. Макарий (Булгаков), митрополит Московский и Коломенский. Историко-биографический очерк, (1857–1868) / Ф.И. Титов. – Киев, 1903.
2. Петухов А., свящ. Ученые труды митрополита Московского Макария (Булгакова) и их значение для Православной Церкви / А. Петухов. – М.: Изд. «Аксион эстин», 2014.
3. Приселков М. Митрополит Макарий (Булгаков) и его «История Русской Церкви (1816–1916)» / М. Приселков // Русский исторический журнал. Кн. 5. – Петроград: Российская академия наук, 1918. – 368 с.
4. К 50-летию Сергея Леонидовича Кравца. Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия». [Электронный ресурс] // Седмица.ру. – Режим доступа: <https://www.sedmitza.ru/text/2840198.html>

**МИКОЛАЇВСЬКИЙ ХРАМ СЕЛИЩА БУДИ
ХАРКІВСЬКОГО РАЙОНУ ХАРКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ.
До 115-річчя освячення храму**

Дарина Толочко,

*вихованка гуртка історичного краєзнавства КЗ
«Харківська обласна станція юних туристів», учениця 9 класу
Будянської ЗОШ І-ІІІ ст. № 2,*

Тетяна Безрукова,

*керівник гуртка історичного краєзнавства КЗ «Харківська
обласна станція юних туристів», почесний краєзнавець України*

У старовинному слобожанському селі Буди, перша згадка про яке датується 1680 роком [13, С.106] до 1902 р. церкви не було. Із розповідей літніх людей відомо, що будяни ходили до Катеринінської церкви села

Комарівка [4]. Засновник *«Ново-Харьковской фабрики М.С. Кузнецова в селе Буды»* М. Кузнецов та ще декілька десятків родин, яких він привіз із собою з Підмосков'я та Риги, були *«старообрядцы поповского согласия»* [3]. Для них одразу з відкриттям фабрики у 1887 р. [1, С.20] в будівлі контори було збудовано моленну з виносною дерев'яною дзвіницею [8, С.68]. Оскільки православ'я було домінуючою релігією у Російській імперії, адміністрація фабрики запропонувала волосній владі збудувати християнську церкву на території колишнього центру села – так званих *Могилах*. Невідомо, чому відмовили М. Кузнецову, і церква була збудована в новій частині села, де мешкали в основному росіяни. Будьянам не дозволялося відправляти в ній нотаріальні обряди (записано від В.С. Сідака у 1994 р.).

На Грабілівці (сучасна назва вулиця Першого травня) на кошти *«Товарищества М.С. Кузнецова»* за участі службовців та робітників фабрики [5] і в пам'ять *«Священного короновання Их Императорских Величеств»* (12) за проектом головного єпархіального архітектора В. Немкіна (записано від О. Лейбфрейда у 1997 р.) було відкрито у неділю 13 жовтня 1902 р. храм на честь Святого Миколая Чудотворця. Освятив його Високопреосвященний Флавіан, Архієпископ Харківський і Ахтирський разом з Преосвященним Стефаном, Єпископом Сумським.

Спорудили церкву і при ній дзвіницю, огорожі не було. Чудове враження справляв храм, збудований на відкритій високій місцевості. Будьянська церква була красива і багата. Навіть із старих фотографій видно, яким розкішним був іконостас. Для того, щоб його установити, спеціально із Твері в лютому 1902 р. прислали фахівця М. Шарапова [6]. В газетах писали, що іконостас був виготовлений із рожевої та блакитної майоліки. Комітет замовляв художнику А.І. Залипіну писати місцеві ікони на свій власний розсуд [7]. У храмі висіла люстра на 200 свічок. На дзвіниці було 12 маленьких і один великий дзвін. Церква була збудована із цегли таких розмірів: довжина – 26 см, ширина – 13 см, висота – 7 см, яка вироблялася на будьянському цегляному заводі М. Кузнецова [11, С. 165]. У 1904 р. прихожан у

церкві було 493 чоловічої і 498 жіночої статі; крім того «*раскольников австрійського толка*» 177 чоловічої і 161 жіночої статі. У 1904 о. священиком церкви був студент семінарії І. Торанський [10, С.84]. З 1905 р. настоятелем Свято-Миколаївського храм був священик П. Шебатинський [5]. Ймовірно настоятелем старообрядницької церкви, що була на території фабрики, був міщанин міста Дмитрів Московської губернії В. Клятов [5]. Церкву закрили у серпні 1930 р. На той час священиком був О. Назаренко. Група будянських активістів-комуністів зняли й кинули на землю дзвони, які потім здали до контори «*Вторцветмет*» [9]. У приміщенні церкви відкрили клуб імені К. Маркса. З середини 1950-х р. від церкви не лишилося і сліду. Збереглися лише будинок священика і диякона (сучасне приміщення Будянської селищної ради) та будинок сторожки, які стояли осторонь. Будинок селищної ради капітально відремонтовано у 2004-2005 роках і він втратив свою автентичність. Сторожка, у якій після війни навчалися деякий час учні Будянської СШ № 1, з 1950-х до кінця 1990-х років працювала продовольча крамниця, являє собою напівзруйнований одноповерховий будинок з червоної цегли.

05.03.2008р. за ініціативою клубу «Красзнавец» РЦДЮТ Харківського району на будівлі сторожки відкрито й освячено протоієреєм місцевого Свято-Озеряньського храму о. Петром меморіальну дошку з малюнком Свято-Миколаївської церкви. Текст дошки з малюнком: «Україна. Сторожка Свято-Миколаївського храму при фабриці «Товарищества М.С. Кузнецова», споруджена за проектом головного єпархіального архітектора В.Х. Нємкіна, освячена 13 жовтня 1902 р. Історична пам'ятка. Охороняється законом». Меморіальну дошку виготовлено і встановлено на кошти, надані міжнародним благодійним фондом «Фонд Олександра Фельдмана» [2].

Сторожка, як об'єкт культурної спадщини, була виявлена у 2006 р. Т. Безруковою. На засіданні Консультативної ради з охорони культурної спадщини при управлінні культури і туризму облдержадміністрації від 24.06.2008 будівля сторожки запропонована для внесення до Державного реєстру неру-

хомих пам'яток України (наказ № 249 від 22 липня 2008 р.). Відповідно до статей 5, 14, 32 ЗУ «Про охорону культурної спадщини» наказом міністра міністерства культури і туризму України В. Вовкуна занесено до Державного реєстру нерухомих пам'яток України за категорією місцевого значення шість об'єктів культурної спадщини селища Буди Харківської області, серед них і сторожка колишнього Свято-Миколаївського храму, якій надано статус «Пам'ятка архітектури та містобудування, історії» (наказ № 521/0/16-09 від 13.07.2009).

Список використаних джерел:

1. Безрукова Т.М. Буди – фаянсова столиця України: Красзнавчі замальовки, присвячені 350-річчю Харкова. – Харків: Торнео, 2005. – 52 с.
2. Безрукова Т.М. Історичні пам'ятки місцевого значення у селищі Буди Харківського району Харківської області // Слобожанське культурне надбання: Зб. статей молодих учених. – Харків: Курсор, 2008. – С.37-43.
3. Галкина Е.А., Мусина Р.Р. Кузнецовы. Династия. Семейное дело. – Времена года, 2005. – 402 с.
4. ДАХО ф.40, оп.110, д.1826, л.84-89.
5. ДАХО ф.40, оп.110, д.1826, л.48-51
6. ДАХО ф. 634, оп.2, спр.21, док. 51 а
7. ДАХО р.634, оп. 2, д. 21.
8. Иванов В.А. «Светлый самородок, практический ум». Матвей Сидорович Кузнецов – образ старообрядческого промышленника, благотворителя, церковно-общественного деятеля. // Церковь. – 2002. – С. 66-69.
9. Синицин Д.А. Пять поколений. Посвящается 100-летию Будянского фаянсового завода (рукопись). – Буди, 1987.
10. Справочная книга для Харьковской епархии. – Х, Типо-Литография И.М. Варшавчика, 1904. – 472 с.
11. Харьковский календарь за 1911 год. – Х.: Издание Харьковско-го Губернского
12. Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Харьковской епархии: (В 5 отд.) – Москва, 1852-1858. Отд. 2: Уезды Харьковский и Валковский – 210 с.

ДО ПИТАННЯ ВИВЧЕННЯ Ф.І. ШМІТОМ СОБОРУ СВ. СОФІЇ У КИЄВІ

Ростислав Філіппенко,

канд. іст. наук, доцент,

Національний фармацевтичний університет,

Марина Боброва,

зав. відділу книжкових пам'яток,

цінних видань і рукописів,

*Центральна наукова бібліотека Харківського
національного університету імені В. Н. Каразіна*

Ф.І. Шміт (1877–1937) – видатний представник російської та української історичної науки, відомий візантиніст, блискучий лектор і педагог, один із засновників музейної справи в УРСР і СРСР.

Після переїзду до Харкова у 1912 р. Ф.І. Шміт продовжував активно займатися дослідженням візантійського мистецтва. Однак візантійська тема поступово перестала бути головною в науковій творчості вченого. Дослідник почав жваво цікавитися питаннями давньоруського мистецтва, зокрема зайнявся вивченням собору Св. Софії у Києві.

Ф.І. Шміт неодноразово відвідував Київ, працював в архівах і бібліотеках. Весною 1918 р. мистецтвознавець розпочав роботи по реставрації і науковому дослідженню Софійського собору. Очоливши музейну секцію створеного на початку 1919 р. Всеукраїнського комітету охорони пам'яток історії та старовини, Ф.І. Шміт домогся включення дослідження Софійського собору в спеціальний план роботи Комітету. Після переїзду до Києва у 1921 р. історик мистецтва продовжив займатися вивченням Київського Софійського собору. Він очолив «Софійську комісію», яка була створена при Всеукраїнській Академії наук, мета якої полягала в тому, щоб «науково обслідувати київський собор Св. Софії XI ст. з погляду мистецького, археологічного, історичного» [1, С. 22]. Слід

підкреслити, що своєю головною справою в Києві Ф.І. Шміт вважав дослідження Софійського собору.

У міру вивчення собору Св. Софії в Києві Ф.І. Шміт публікує такі роботи, як «Киевский Софийский собор» [2], «Искусство Древней Руси-Украины» [3] та ін.

Крім зазначених робіт вчений друкує і невеликі статті, присвячені вивченню собору. Зокрема, в жовтні 1919 р. в одній із харківських газет вченим була опублікована невелика стаття під назвою «Св. София» [4]. Необхідно відзначити, що ця стаття була надрукована в денікінської газеті і зі зрозумілих причин на довгий час була забута дослідниками.

Підкреслюючи значимість Софійського собору для вітчизняної історії та культури, Федір Іванович писав, що це «...единственный, сравнительно хорошо сохранившийся памятник времен Ярослава Мудрого. Один из тех немногих существующих документов, коими можно наглядно доказать, что русский народ – старая культурная нация, грандиозная веха на пройденном Россией историческом пути» [4].

Безсумнівно, становлять великий інтерес факти періоду Громадянської війни, про які вчений пише в своїй статті і які були мало відображені в іншій літературі. «Во время последнего налета большевиков на Киев, город был обстрелян артиллерийским огнем. В одну Св. Софию попало пять снарядов. Один из них – зажигательный – попал в библиотеку собора: он пробил кровлю купола, влетел внутрь библиотеки, упал на пол и, не взорвавшись, разлил кругом зажигательную жидкость, которая, по какой-то случайности, не воспламенилась. Другой снаряд пробил на хорах кровлю и свод и чрезвычайно серьезно повредил одну из подпружных арок, которая грозит обвалом. Остальные три снаряда причинили «легкие ранения». Значит: опять обошлось благополучно. Самые важные и жизненные части храма остались целы. Мозаики сыплются, но не разрушены. Авось! Авось и дальше обойдется!...» [4], – з гіркотою відзначав Ф. І. Шміт.

Історик мистецтва наполягає на тому, що якщо «...Св. Софія рухнеться – вона погине вповні». Він пише про необхідність скрупульозно вивчити, замалювати і сфотографувати Св. Софію. Як приклад вчений наводить Реймський собор у Німеччині, який детально вивчений і сфотографований дослідниками «...и, как исторический документ, будет существовать, пока... будут существовать библиотеки и грамотные люди» [4].

«Св. Софія вповні не вивчена, вповні не зарисована, вповні не сфотографована. Это невероятно, но это так, именно так, как я говорю. Нет ни одного надежного плана Св. Софии, нет ни одного точного чертежа разреза, нет ни одной научно удовлетворительной фотографии с знаменитых мозаик, и есть очень многое, что вообще никогда не фотографировалось...» [4], – констатує вчений.

Наприкінці статті мистецтвознавець з жалем задає питання: «Европейцы почитают свое прошлое и сохраняют связь с предками... Мы же глубоко равнодушны к нашему прошлому, мы отреклись от наших предков. Если наша Св. София рухнет, кто станет по ней плакать?» [4].

Підводячи підсумок сказаному, відзначимо, що видатний вчений свого часу Ф.І. Шміт залишив помітний слід у вивченні історії давньоруського мистецтва. Його наукова спадщина включає більше ста опублікованих робіт, в числі яких є невеликі, але не менш важливі для науки газетні замітки. У цих статтях сучасний дослідник може знайти цікаві факти, які часто не висвітлюються у великих монографічних дослідженнях, але, безумовно, становлять чималий інтерес для історичної науки.

Список використаних джерел:

1. Всеукраїнська Академія Наук. Звідомлення за 1921 рік. – Берлін : Вид. української молоді, 1923. – 76 с.
2. Шмит Ф.И. Киевский Софийский собор / Ф. И. Шмит. – Москва : Тип. Рус. т-ва, 1914. – 24 с.
3. Шмит Ф.И. Искусство древней Руси-Украины. – Харьков : Союз, 1919. – 111 с.
4. Шмит Ф. Св. София // Новая Россия. – 1919. – № 130 – С. 264–298.

**УЧАСТИЕ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ КИЕВСКОЙ ДУХОВ-
НОЙ АКАДЕМИИ В НАУЧНОЙ И ЭКСПОЗИЦИОН-
НОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ XII-ГО ВСЕРОССИЙСКОГО
АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО СЪЕЗДА
(г. ХАРЬКОВ, 1902 г.)**

Игорь Хроненко,

канд. ист. наук, доцент,

Киевская духовная академия и семинария

Важную роль в изучении древностей нашей страны сыграл Двенадцатый Всероссийский археологический съезд, состоявшийся в Харькове в августе 1902 г., 115-летний юбилей которого мы отмечаем. Это был четвертый съезд, который проходил на украинских землях. Тематики научных форумов были распределены, в основном, по временному признаку: Киевский I-й (1874) – рассматривал вопросы археологии Киевской Руси; Киевский II-й (1899) – период XIV–XVI вв.; а Харьковский – период XVII–XVIII вв. [5] Как отмечали организаторы съезда, он был посвящен «почти исключительно тому району южно-русских степей, который предполагалось изучить и обследовать, чтобы заполнить недочеты в наших исторических и археологических сведениях» [16]. А проф. Новороссийского университета Василий Николаевич Мачульский на одном из заседаний заметил: «XII Археологический съезд нам воочию показал, что центр малорусских интересов несколько передвинулся и в настоящее время сосредотачивается здесь, в Харьковском округе. Здесь бьется живой нерв малорусской жизни, здесь много оказалось деятелей, проникнутых народными интересами» [6, с. 329].

Надо отметить, что именно начиная с Харьковского съезда, Предварительные комитеты начали открывать целый ряд отделений в соседних городах и даже губерниях, задействовав местные ученые общества и архивные комиссии. Как

следствие, увеличились поступления в Комитеты интересных докладов, изданных затем в двух томах [15], а также увеличилось количество экспозиционных предметов для выставки при Съезде. Эти предметы поступали не только от организаций, но и от частных лиц [8].

Научная работа на Всероссийских археологических съездах всегда вызывала живой интерес среди ученого общества середины XIX – начала XX вв. к истории, церковной и «исторической» археологии и др. наукам. Участие в деятельности съездов представителей профессорско-преподавательского состава различных образовательных учреждений страны обеспечивало надежную связь между актуальными исследованиями и их введением в учебные программы [5]. Такое «научное общение» было своеобразным повышением квалификации для преподавателей, где они знакомились с многообразием и спецификой вспомогательных исторических и других гуманитарных дисциплин.

Представители педагогической корпорации Киевской ДА с 1869 по 1911 гг. непосредственно принимали участие в работах как Предварительных комитетов для организаций Археологических съездов, так и в заседаниях самих научных форумов. Оценить деятельность преподавателей на съездах можно ознакомившись с их лекционными курсами, отдельными монографиями и статьями, которые нередко печатались на страницах журнала «Труды КДА».

Для подготовки Харьковского съезда в 1900 г. был организован Московский Предварительный комитет, депутатом на который от Киевской ДА, Церковно-археологического общества, а также Исторического общества Нестора Летописца, был избран заслуженный ординарный проф. кафедры истории, Степан Тимофеевич Голубев. Кроме него от Общества Нестора Летописца были избраны – историк и картограф Вениамин Александрович Кордт и славист Алексей Иванович Соболевский [3, с. 14-15].

Преподаватели могли принимать участие в работах Археологических съездов не только от Академии, но представлять и другие научные и научно-педагогические общества. Чаще всего они направлялись от Киевского церковно-археологического общества¹ или Исторического общества Нестора Летописца.

В работе Харьковского съезда, проходившего с 15 по 27 августа 1902 г., принимали участие два профессора Академии – Владимир Зенонович Завитневич (был и от Общества Нестора Летописца) и Николай Иванович Петров. Они представляли также Церковно-историческое и археологическое общество при КДА (Н.И. Петров был секретарем Общества, а В.З. Завитневич – помощником секретаря).

Экстраординарный проф. кафедры русской гражданской истории В.З. Завитневич представил доклад по теме: «О культурном влиянии Византии на быт русских славян курганного периода» [11]. В нем автор, проводя анализ предметов из раскопок Херсонеса Таврического и славянских курганов, обнаружил в большинстве их полное совпадение и на основании этого сделал вывод о существовании торговых связей восточных славян и Византии. Также ученый активно участвовал в дискуссиях на заседаниях отделения «Древностей первобытных». Будучи почетным председателем на одном из заседаний отделения, он отметил важное значение составленной проф. Д.И. Багалеем археологической карты Харьковской губернии [14, с. 364], а также указал активное использование методологических принципов в работе Екатерины Николаевны Антонович-Мельник по классификации материалов из раскопок курганов в Ахтырском и Купянском уездах [14, с. 361-364]. Показательно, что научная новизна, определенная съездом для археологии, была высказанная идея проф. Завитневича о самобытности орнамента на предметах, из находок в славянских

¹ Впервые Общество начало принимать активное участие с IV Археологического съезда в г. Казань (1877 г.).

захоронениях (тем самым опроверг мнение Шлецера о «зверин-ном образе жизни» предков славян) [13].

«Долгожитель» Археологических съездов (участвовал в 11 из 15) заслуженный ординарный проф. кафедры теории словесности и истории иностранной литературы Н.И. Петров. Он выступил с докладом на VI отделении «Памятники языка и письма»: «Первый период научно-философского развития Г.С. Сковороды» [14, с. 334]. Текст стал основой для статьи, опубликованной в «Трудах КДА» [7]. В работе автор сделал вывод, что Сковорода учился в «эпоху возрождения классицизма» и сам сделался видным представителем его возрождения, «применявший древне-классические и философские начала к русской народности и истинам православной веры» [14, с. 334]. На заседаниях научного форума, Николай Иванович вносил ряд дискуссионных замечаний по рефератам и докладам других исследователей, например: проф. Д.В. Айналова «Дар великой княгини Ольги в ризницу церкви св. Софии в Царь-Граде» [14, с. 326] и «Мраморы и инкрустации Десятинной церкви и Киево-Софиевского собора» [14, с. 339], проф. Е. К. Редина «Религиозные памятники искусств Харьковской губ» [14, с. 340] и др.

Важным дополнением и своеобразной ревизией имеющегося археологического материала были выставки Съездов. Часть докладов и сообщений, прочитанных на заседаниях опирались на экспонаты этих выставок, также, как и выезды делегатов на места археологических раскопок или осмотр архитектурных памятников. Еще на Московском Предварительном комитете было заявлено, что «при съезде предполагается устроить Выставки Съезда» [3, с. 17]. Один из организаторов научного форума проф. Дмитрий Иванович Багалея предложил устроить выставки предметов «доисторической эпохи, историко-археологических и историко-этнографических» [3, с. 19].

Особое внимание было направленно на устройство Этнографической выставки (впервые на съездах). Выставка была запланирована еще на предыдущем – Киевском съезде

1899 г., но реализовать это не удалось [2, с. 329]. В экспозицию должны были войти материалы по истории «южно-русской народности... с целью отметить видоизменения культуры под влиянием географических перемен, пережитки старины и влияние соседних народностей» [3, с. 17]. Также планировалась выставка предметов «исторической археологии», которые характеризовали историческое прошлое «Старой Малороссии, Слободской Украины и Запорожья и их наследников – Новороссии, Войска Донского и Кубанского» [3, с. 20].

Программу поиска и отбора для выставки церковных древностей разработал проф. Харьковского университета Егор Кузьмич Редин – выдающийся ученый, научная деятельность которого была связана с церковной археологией и церковным искусством Слободской Украины [10]. Как отмечал ученый – «Церковные древности – один из главных показателей культуры народа, его духовных интересов, высоты состояния его искусства, художественной индустрии: как ни незначительно бывает его материальное благосостояние в известное время, при тех или иных обстоятельствах, все-же для церкви, для украшения ее им привлекается все лучшее...» [9].

Духовные консисторий ряда епархий распорядились предоставить на выставку церковные древности, находящиеся в храмах, монастырях и скитах епархии [12, с. 557-559].

По окончании работы Съезда Е. К. Редин отредактировал и издал отдельный каталог экспонатов «Отдела церковных древностей» [4], куда вошло 829 наименований (включая фотографии) [2, с. 331] церквей Харьковской, Курской, Полтавской, Екатеринославской епархий. На выставку поступило также много экспонатов от частных лиц и учреждений. Среди них были и материалы из Церковно-археологического музея Киевской духовной академии. Безусловно, участие проф. Н. И. Петрова, как секретаря церковно-археологического и исторического общества, а также заведующего музея при КДА способствовали этому. Некоторые из них вошли в зна-

менитый Альбом Выставки XII археологического съезда, а именно, «Эпитрахиль 1640 г. из с. Пуховки Черниговская губ.» [1]. Представленные экспонаты всесторонне характеризовали религиозное искусство XVII–XVIII вв.

По отзывам прессы того времени, благодаря деятельности организаторов выставки удалось спасти очень много ценных вещей. Надо отметить и просветительскую функцию проходившей выставки при съезде – в некоторые дни количество ее посетителей превышало 8 тыс. [2, с. 334]

Как было отмечено в докладах конференции, посвященной столетнему юбилею XII Всероссийского археологического съезда (Харьков 2002 г.) – он дал огромный толчок для развития науки и музейного дела в регионе [17]. И весьма отраднo осознавать, что и представители преподавательской корпорации Киевской ДА, в начале XX в. также внесли свой вклад в научную сокровищницу исторических изысканий Харьковщины и всей Слободской Украины.

Список использованной литературы

1. Альбом выставки XII археологического съезда в г. Харькове. / под ред. Е.К. Редина. – М., 1903.
2. Археологический съезд в Харькове // Киевская старина. – Ноябрь, 1902. – Т. 78.
3. Двенадцатый археологический съезд в Харькове в 1902 г. – М., 1900.
4. Каталог XII археологического съезда в г. Харькове. Отдел церковных древностей / сост. Е.К. Редина. – Харьков: Тип. губ. правл., 1902. – 192 с.
5. Карсим І.А. Розробка проблем церковної археології на археологічних з'їздах другої половини XIX – початку XX ст. [Електронний ресурс] // Север восточноевропейской археологии. – Режим доступу: <http://archaeology.kiev.ua/pub/karsim.htm> 21 сентября 2001 г.
6. Н.Б. Археологический съезд в Харькове // Киевская старина. – 1902. – № 11. – С. 329.
7. Петров Н.И. Первый (малороссийский) период жизни и научно-

- го философского развития Григория Саввича Сковороды // Труды КДА. – 1902. – № 12 – С. 588-618.
8. Протоколы заседаний предварительного комитета по устройству XII археологического съезда в Харькове // Записки Императорского Харьковского университета. – 1903. – Кн. 1. – С. 1-2.
 9. Редин Е.К. Памятники церковных древностей Харьковской губернии // Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда: В 2 т. / Под ред. Е. К. Редина. – Харьков, 1902. – Т. 1. – С. 44.
 10. Редин Е.К. Программа для собирания сведений по церковным древностям. / [Программные материалы ХИФО по сбору исторических, этнографических и языковых сведений: К XII археол. съезду] // ЗХУ. – 1900. – Т. 3, прил. – С. 25-28.
 11. Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове. 1902 г. – М., 1905. – Т. I. – С. 105-109.
 12. Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове. 1902 г. – М., 1905. – Т. II. – С. 557-559.
 13. Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове. 1902 г. Протоколы. – М., 1905. – Т. III – С. 392-393
 14. Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове. 1902 г. Доклады, речи, рефераты. – М., 1905. – Т. III.
 15. Труды Харьковского предварительного комитета по устройству XII Археологического съезда: В 2 т. / Под ред. Е. К. Редина. – Х., 1902.
 16. Уварова П. С. Обзор деятельности первых двенадцати Съездов // Труды Двенадцатого археологического съезда в Харькове 1902 г. – М., 1905. – Т. III. – С. 420.
 17. Харківське історико-філологічне товариство: Бібліогр. покажч. / Уклад. М.Г. Швалб, Б. Глибицька; Вступ. ст. С.І. Посохов; Бібліогр. ред. В.Д. Прокопова. – Харків: ЦНБ Харк. нац. ун-та, 2002. – 112 с. – (До 100-річчя XII Археологічного з'їзду).

ХАРЬКОВСКИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ШАНХАЙСКОГО И САН-ФРАНСИССКОГО (МАКСИМОВИЧА)

Павел Черномаз,

*канд. геогр. наук, доцент кафедры
международных экономических отношений,
Харьковский национальный университет им. В. Н. Каразина*

Начало жизни архиепископа Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского (Максимовича) связано с Харьковской губернией. Здесь он впервые прикоснулся к духовным святыням православия и встретился с людьми, повлиявшими на выбор его жизненного пути.

Период жизни будущего святителя Иоанна с 1914 по 1919 гг. связан с Харьковом, где после окончания Полтавского кадетского корпуса он по настоянию родителей учился в Харьковском Императорском университете на юридическом факультете. Это подтверждает присутствие Михаила Борисовича Максимовича в списке «посторонних слушателей» Харьковского Императорского университета на 1914–1915 академический год [1].

В Харькове Михаил вместе с семьей проживал в доме по ул. Старо-Московской, 22. Этот дом приобрел в 1873 г. дедушка святителя по линии матери Глафиры Михайловны – действительный статский советник, губернский врачебный инспектор Михаил Михайлович Стефанович-Севастьянович [2]. Затем этот дом перешел в собственность отца святителя – Изюмского уездного предводителя дворянства Бориса Ивановича Максимовича. К сожалению, дом не сохранился и сейчас на его месте находится здание послевоенной постройки (на углу Московского просп. и ул. Богдана Хмельницкого).

В Харькове состоялась знаковая встреча Михаила Максимовича с его будущим духовным наставником. Переезд из

Полтавы в Харьков удивительным образом совпал с назначением в мае 1914 г. на Харьковскую и Ахтырскую кафедру тогда архиепископа, а впоследствии митрополита и первоиерарха РПЦЗ Антония (Храповицкого). Владыка Антоний обратил внимание на интересующегося духовной жизнью юношу Михаила Максимовича, приблизил к себе, а позже постриг в монахи и возвел в сан епископа Шанхайского.

Здание юридического факультета университета, на котором обучался Михаил Максимович, находилось на улице Университетской рядом со Свято-Антониевской университетской церковью, Успенским кафедральным собором и Покровским монастырем – местом пребывания архиепископа. Поэтому учеба будущего святителя органично дополнялась молитвой.

Еще одним важным событием в духовной жизни Михаила в Харькове стало знакомство со священником-миссионером, настоятелем церкви святого Феодора Стратилата при Александровской больнице Николаем Загоровским – духовным сыном оптинского старца Анатолия (Потапова), знаменитым харьковским проповедником предреволюционных лет. Впоследствии он прошел через ссылки и лагеря и стал принявшим подвиг исповедничества иеромонахом Серафимом, канонизированным как РПЦЗ, так и Украинской Православной Церковью в Соборе новомучеников и исповедников Слободского края. Отец Николай с начала 1910-х годов стал организовывать для своих прихожан паломничества по святым местам Харьковской епархии (в Куряжский и Ахтырский монастыри), а также в соседний Белгород, где покоились мощи прославленного в 1911 г. святителя Иоасафа Белгородского.

Духовная дочь о. Николая, последние годы жизни подвизавшаяся в Леснинском монастыре, монахиня Магдалина (Иулиания Ноздрина) рассказывала, что «однажды, когда Миша подошел за благословением, о. Николай сказал ему: «Да ты будешь святым!» Юноша, потупив глаза, ответил: «Нет, отче, Вы станете святым!» [3]. Правы оказались оба.

В Харькове Михаила застали революционные события и последовавшая за ними гражданская война. Есть сведения, что в это время он дважды подвергался аресту, но был отпущен [4]. После учебы в университете он успел немного поработать в Харьковском окружном суде в период правления гетмана П.П. Скоропадского и пока там оставалась Добровольческая армия, то есть до декабря 1919 г. Далее Михаил с родителями покинул Харьков и в ноябре 1920 г. эмигрировал в Константинополь, а затем – в Югославию.

Как скажет впоследствии сам святитель Иоанн в Слове при наречении во епископа Шанхайского: «Изучая светские науки, я все больше углублялся в изучение науки наук, в изучение духовной жизни. Монастырь, где жил архипастырь, и церковь привлекали меня больше, чем место, где я учился высшим светским наукам. Совершившееся крушение государственной мощи нашего Отечества убедило меня окончательно в непрочности всего земного и слабости человеческих сил и способностей, и я решил отречься от сует земного мира, посвятив себя едино служению Богу» [5]. Выбор, предопределивший дальнейший путь духовного служения, был сделан на харьковской земле.

Список использованных источников:

1. Список студентов Императорского Харьковского университета на 1914–1915 академический год. – Х.: Тип. «Печатное Дело», 1915. – 269 с., 10 с.
2. Черномаз П.А. Харьковская ветвь родового древа святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского (что скрывали архивы) / П.А. Черномаз // Матеріали науково-практичної конференції до 25-річчя Харківського Архієрейського Собору 1992 року, 27 квітня 2017 р., м. Харків. – Х.: Майдан, 2017. – С. 94-97.
3. Петр (Перекрестов), прот. Владыка Иоанн – святитель русского зарубежья. В Харькове. Первые уроки благочестия [Электронный документ]. – URL: <http://www.pravoslavie.ru/4453.html> (дата обращения: 14.08.2017)

4. Серафим (Роуз), иером. Блаженный Святитель Иоанн Чудотворец: изд. 2-е, испр. и доп. / Серафим (Роуз), иером., Герман (Подмошенский), игум. – М.: Изд. Дом Русский Паломник, 2008. – 927 с.
5. Иоанн (Максимович), архиепископ Шанхайский и Сан-Францисский, свт. Слово при наречении во епископа Шанхайского [Электронный документ]. – URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maksimovich/slovo-pri-narechenii-vo-episkopa-shankhajskogo/ (дата обращения: 14.08.2017)

ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО РОССИЙСКОЙ АРМИИ И ФЛОТА МЕЖДУ РЕВОЛЮЦИЯМИ 1917-ГО ГОДА

Николай Юрченко,

канд. истор. наук, доцент,

Харьковская гуманитарно-педагогическая академия

100-летие двух русских революций привлекают сегодня внимание историков различных школ и взглядов. В рамках этих дат рассматриваются социально-политические, экономические, духовно-православные аспекты падения Российской империи и установления революционной власти.

В исторической системе российской государственности того времени важное место занимала армия и флот, духовно-нравственным стержнем которых была Православная Церковь. Это сотрудничество имело многовековой опыт работы военного духовенства по окормлению личного состава в духе преданности царю и Отечеству. В настоящее время, с восстановлением вновь отношений сотрудничество армии и Церкви, актуален исторический опыт деятельности военных священников, в том числе и на переломных рубежах. Данная проблема нашла свое отображение в целом ряде научных трудов [1]. Она обобщается, анализируется и широко внедряется современными священнослужителями УПЦ [2].

Институт военного духовенства официально был закреплён в Российской армии Воинским уставом 1716 года, когда было определено о стоянии военного священника при каждом полку, а на флоте – указом 1719 г. - на каждом корабле. В последующие годы происходили организационные изменения, совершенствовалась система духовно-православного окормления воинов различных категорий. С учреждением звания «протопресвитер военного и морского духовенства» (1890 г.) она уже приобрела стройный вид [3]. С этого же года и до июля 1917 г. выходил журнал «Вестник военно-морского духовенства», на страницах которого раскрывался опыт военных священников как в мирное время, так и в боевых действиях, особенно 1-ой Мировой войны.

Одним из ярчайших руководителей военного духовенства в армии и на флоте в 1911–1917 гг. был известный протопресвитер Георгий Иванович Шавельский [4]. Следует отметить, что отец Георгий стал последним протопресвитером русской армии и флота. Состоял он в военно-духовном ведомстве с 1902 г. по окончании Духовной академии в Санкт-Петербурге и многое сделал в налаживании работы этого института. Главное кредо его работы – поразмыслить о способах, как сделать далее продуктивным труд военных пастырей. Это им излагалось на 1-м (1914г.) и на 2-м (июль 1917г.) съездах представителей военного духовенства и было отражено в проекте нового «Положения об управлении церквами и духовенством военного и морского ведомства». К сожалению, последний из съездов уже не имел реального значения для его деятельности.

После Февральской революции 1917 г. военное духовенство (количественный состав которых насчитывал около 5 тысяч) продолжало действовать и стремилось сохранить влияние на воинство. Однако голос пастырей с первых дней революции уже не имел особого значения: в силу создавшийся новой реальной власти Временного правительства.

Оно в марте 1917 г. освободило солдат от обязательного исполнения религиозных обрядов и таинств. Так, из солдат пра-

вославною вероисповідання на Пасху цього года причастился лишь каждый десятый. А годом раньше на Пасху причастились практически все.

Главный постулат идеологической подготовки личного состава: «За Веру, Царя и Отечество» потерял смысл. Трудно было объяснить за что воюют солдаты в условиях разложения армии и неудач на фронтах I Мировой войны. Отсюда Церковь теряла свой авторитет и не становилась духовным приютом для потерявшего ориентиры общества и воинства.

Происходило неуважение к духовенству, их дискриминация. Кстати, это имело место не только со стороны низких чинов (среди них грамотными считалось 45 процентов), но и офицерского состава (большая часть которых в это время составляли недавние выпускники юнкерских и военных училищ). Революционные идеи активно проникали в армейскую среду и отодвигали вечные православные ценности на второй план. В этой ситуации необходимо отметить деятельность армейских проповедников. Этот институт был сформирован в 1916 г. при каждой армии с целью поднимать моральный дух солдат. На этих должностях были утверждены наиболее талантливые пастыри. Например, в Особую армию был назначен проповедником архимандрит Петр (Зуев), впоследствии архиепископ и мученик. В этом качестве находились также известные священники – Александр Введенский, Иоан Егоров, Александр Боярский, которые потом встанут на путь обновленчества.

И даже в этих сложных условиях 1917-го года шла подготовка к открытию Поместного Собора Российской Православной Церкви, в котором брало участие и военное духовенство. На 2-м съезде было избрано десять членов Собора от клира, из которых семь были в сане протоиерея, а также от действующей армии – пятнадцать человек. На открывшемся 28 августа 1917 г. заседании Собора в статусе заместителя представителя приветствовал Г.И. Шавельский. Он призвал участников Собора поддержать армию и указать ей духовный путь, по которому она должна идти для спасения святой Родины.

Институт военного духовенства российской армии был упразднен в начале 1918 г. В сане новомучеников XXв и исповедников российских пребывает ныне немало военных священников, которые честно и достойно несли военную службу. И мы обязаны постигнуть и освоить все лучшее, что оставили наши предки. Нам необходимо, используя все доступные архивные и другие материалы, сделать выводы для сегодняшнего повышения эффективности и действенности сотрудничества армии и Церкви.

Список использованных источников:

1. Капков К. Г. Памятная книга Российского военного и морского духовенства XIX – начала XX вв. Справочные материалы. – М., 2008;
2. Котков В. М. Военное духовенство России: страницы истории. – СПб., 2004; Фирсов С. Православная Церковь и государство в последнее десятилетие существования в России. – СПб., 1996 и др.
3. Требін М.П. Збройні сили України та церква: проблеми взаємодії. – Харків: ХВУ, 1999; Армия и церковь: опыт сотрудничества // Военная мысль. – 2005. - № 9 и др.
4. 3. Военное и морское духовенство в России [Электронный ресурс]. – Режим доступа: [www.praclena.ru / Rext/155073. html](http://www.praclena.ru/Rext/155073.html)

**СТАТИСТИКА ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ ХАРКІВСЬКОЇ
ГУБЕРНІЇ НА СТОРІНКАХ
«ХАРЬКОВСКОГО КАЛЕНДАРЯ» (1869–1917 рр.).
ДО 150-РІЧЧЯ ВИДАННЯ**

*Олексій Янкул,
аспірант,*

Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна

Друга половина XIX – початок XX століття визначилися для Російської імперії багатьма важливими подіями. Серед них можна назвати реформи Олександра II, завершення промислового перевороту, фінансову кризу початку XX ст., революцію 1905–1907 рр. тощо. Крім того, цей

період характеризується підвищенням інтересу до статистичних даних, в тому числі, у локальному вимірі. І це стосувалося не лише кількості населення, але й розвитку промисловості, економічних показників та інших різноманітних сфер життя суспільства. В цих умовах у багатьох губерніях з'явилися друковані статистичні збірники, які називалися пам'ятними книжками або календарями (наприклад, «Киевский народный календарь», «Полтавский календарь», «Календарь Черниговской губернии» та ін.).

У зв'язку з цим, не залишилася в стороні Харківська губернія. Тут у 1862 р. з'явилася «Памятная книжка Харьковской губернии» [1], а згодом, у 1868 р. був надрукований перший випуск «Харьковского календаря» на 1869 рік. Це були перші комплексні статистичні видання у Харкові, які увібрали в себе як суто дані про кількість тих чи інших підприємств, населення тощо, так і адрес-календар, церковний місяцеслів (включав у себе не тільки Православну церкву) та іншу корисну інформацію, яка використовувалася у повсякденному житті. Появу таких видань можна визначити як своєрідний відгук на виклики часу. Поява Губернського статистичного комітету, діяльність його співробітників були важливою передумовою до появи видання.

Статистичні дані про церковне життя Харківської губернії відображалися в «Харьковском календаре» одразу в кількох розділах: «Статистический отдел», «Адрес-календарь» (підрозділи «Министерство Внутренних Дел» («М. В. Д.») «Духовное Ведомство», «Учебные Заведения Ведомства Православного Исповедания» та ін.), «Отдел Местный справочный» тощо [див., наприклад, 2: 1874, 1888 та ін.]. Згодом деякі з цих розділів та підрозділів видання могли об'єднуватися з іншими, або змінювати свою назву. Наприклад, відомості про розподіл губернії у церковно-адміністративному відношенні спочатку публікувався в «Отделе статистическом», а далі – в «Отделе Местном справочном» [див., наприклад, 2: 1871, 1884 та ін.].

Також варто зазначити, що з часом інформація у збірнику розширювалася. Це стосувалося і даних щодо церковного життя. Так, поступово додавалися відомості про церкви не православних сповідань, про навчальні заклади, які відносилися до церковного відомства (Харківська духовна семінарія, Харківське духовне училище, Харківське єпархіальне жіноче училище тощо). Містилася інформація про монастирі Харківської єпархії, чудотворні ікони та багато інших фактів.

На основі даних «Календаря» можна прослідкувати розвиток Харкова та губернії, в тому числі, стосовно церковної статистики. Наприклад, станом на 1874 р. Харківська єпархія мала 491 прихід, на 1884 р. ця цифра зросла до 694, а на 1905 р. – до 782 [2: 1874, с. 271; 1884, с. 118; 1905, с. 165]. Це свідчило про стрімке зростання кількості населення і потребу в більшій кількості церков у губернії.

Таким чином, «Харьковский календарь» є одним з цінних джерел з вивчення розвитку церковного життя Харківської губернії, оскільки на його сторінках відображалися певні статистичні дані, які дають змогу дослідити динаміку зростання населення Харківської єпархії, кількості церковних приходів, монастирів та інших закладів, пов'язаних з церквою.

Список використаних джерел:

1. Памятная книжка Харьковской губернии. – Х., 1862–1867.
2. Харьковский календарь на 1869–1917 гг. – Х., 1868–1917.

СЕКЦІЯ 4.

БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКА (ПОГЛЯД КРІЗЬ ВІКИ)

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА ПЕРЕВОДА

Надежда Бевз,

канд. филос. наук, доцент,

Харьковская государственная академия культуры

Узловыми для герменевтики перевода являются *семантические* проблемы. Рассмотрение семантических проблем перевода, мы находим у Блаженного Августина [1] который, в построении теории знаков специально остановился на анализе перевода Библейских текстов. С этого момента Библейский текст может рассматриваться как образец наиболее сложного текста в семантическом отношении. Об этом свидетельствует также и то, что Библия является наиболее переводимой книгой и существующая легенда о «чуде перевода» этой книги остается несбывшейся мечтой для любого переводчика.

Библия является образцом популярности книги. По данным United Bible Societies, только в 1972 году Библия была частично или полностью переведена на 1473 языка, а в 2002 году – на 2233 языков, а еще 500 переводов находились в работе. Это значит, что почти 97% населения земного шара имеют возможность читать Библию на родном языке [3].

В своей работе «Христианская наука или основания св. герменевтики и церковного красноречия» Августин Блаженный описывает легенду о «чуде перевода». 72 переводчика делали перевод 7 глав Ветхого Завета. И, хотя каждый переводчик находился в отдельной комнате, «перевод каждого из них оказался одинаковым не только в переведенных словах, но и в расположении слов». Переводчики были удостоены вдохновения от Святого Духа, и имели «как бы одни уста» [2].

Многоязычие в христианской культуре рассматривается Августином как наказание, а перевод Библии – как способ воссоединения и спасения человечества. Семантические проблемы возникают на основании неосведомленности относительно значений отдельных слов, либо из-за несогласованности значений нескольких слов в предложении. Кроме того, вследствие не различения прямых и переносных значений. Для понимания значений текста Библии, согласно Августину, необходима также *сравнительная лингвистика*, т.е. знание латинского родного языка, еврейского и греческого для осознания различий перевода и подлинника в поиске истинного значения.

Буквальный перевод осуществляется ради сохранения мысли неизменной, хотя он порождает так называемый *солецизм* (странные и не правильные сочетания слов в отличие от привычного). Солецизм перевода Августин рассматривал как проявление варваризма. Однако солецизм не является непреодолимым препятствием в поиске духовного смысла Библии.

Августин разрабатывает *контекстуальный подход* (аналогии веры) который обеспечивает смысловую связность текста. Открытие новых значений означает не только изучение новых слов, но и нового предмета, после чего становятся

ясными также и некоторые фигуральные выражения в тексте. Августин Блаженный акцентировал внимание на том, что переводчик должен знать не только языки, но и свойства предметов, чтобы избежать «темных, фигуральных течений Писания, а мысль Спасителя была мудрой подобно змеи» [2]. Например, оливковая ветвь, принесенная голубицей в ковчег, подразумевает постоянный мир; а само оливковое дерево – вечно зеленое; оливковое масло не скоро портится и символизирует бережливость.

Важно при переводе и значении чисел. Число три – символизирует сердце, душу, разум, число сорок – то, что Моисей, Илья и Господь постились сорок дней.

Кроме того, Августин предупреждал о влиянии суеверий (языческих представлений) на опеределение значений в процессе перевода, что способствовало формированию *христианской, семантической культуры перевода*. Для этой культуры также необходимы знание логики и математики.

Христианская культура перевода представляет собой освобождение от рабства знаков во имя христианской свободы, т.е. свободы от власти знаков ради служения Богу и Духу.

Список использованных источников:

1. Аврелий Августин: https://ru.wikipedia.org/wiki/Аврелий_Августин
2. Блаженный Августин. Христианская наука или основания св. герменевтики и церковного красноречия. – К.: Типография Киево-печерской Лавры, 1835. – 355 стр.
3. Holy Bible. New King James Version. – Thomas Nelson Publishers Nashville U.S.A. 1990.

ИМЕЕТ ЛИ СОЗНАНИЕ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО МАТЕРИАЛЬНУЮ ОСНОВУ?

Алексей Вознюк,

магистрант университета Париж-IV (Сорбонна)

В первой части своего труда «Страсти души» Рене Декарт задается вопросом о связи между душой («мыслящим субъектом») и телом. Данный философ полагал, что душа соединена с телом и может управлять им по своей воле. Единственным связующим звеном между этими двумя существенно различными субстанциями являлся, по его мнению, эпифиз в центре мозга.¹

Такое дуалистическое понимание отношений между телом и разумом для большинства современных ученых, принадлежащих к основному направлению науки («мейнстриму»), не является «серьезным». Многие ученые, в свете научных открытий в области неврологии, медицины, химии, физики, программирования, принимают как общепризнанный факт гипотезу, согласно которой феномены разума можно легко объяснить физико-химическими и вычислительными процессами в мозге. В этом контексте даже загадка феноменального сознания, *the towering problem in the field*,² вскоре, по всей видимости, будет решена. Например, для одних ученых, таких как Дэниел Деннет, Сьюзан Блэкмор, сознания на самом деле не существует, оно есть иллюзия, к которой должно сводиться его существование. Оно является продуктом «машины», необходимо лишь понять законы и правила, по которым она работает: *Consciousness is no more than an illusion caused by the*

¹Descartes, R. Les Passions de l'âme. Paris : Vrin, 1970, Partie I, Art. 31.

²Kelly, E.F., Kelly, E.W., Crabtree, A., Gauld, A., Grosso, M., Greyson, B.

Irreducible Mind : Toward a psychology for the 21st century. UK : Rowman & Littlefield publishers, Inc, 2010, Introduction, P.XX

*activities in the «computer» (brain)*³. Для других, таких как Джон С্মарт, сознание является слишком «непонятной» теорией, от которой следует отказаться из прагматических соображений, чтобы не усложнять познания разума.⁴

Такой чисто материалистический подход к проблеме сознания разделяют не все ученые и философы. Так, например, Джон Серл критикует все вычислительные подходы к сознанию посредством аргумента «Китайской комнаты».⁵ Серл утверждает, что никакой информационной программы, какой бы мощной она ни была, никогда не будет достаточно, чтобы породить феноменальный опыт. Также и Томас Нейджел в своей статье *What is it like to be a bat?* критикует физикализм, пытающийся свести все ментальные состояния к нейробиологическим процессам в мозге. Иначе говоря, невозможно понять, что такое летучая мышь, не став ею. Научные данные о физико-динамических процессах, задействованных при полете, не позволяют нам ощутить все богатство опыта сознания полета. Однако среди современных ученых таких аргументов, выражающих недоверие к исключительно материалистическому пониманию разума, скорее меньшинство; обыкновенно их выдвигают как вызов, на который должна ответить материалистическая наука и когда-нибудь действительно ответит, а не как аргументы, опровергающие исключительно материалистическое понимание сознания.

Вместе с тем существуют научные исследования, настаивающие на том, что материалистический взгляд «мейн-стрима» на сознание является неполным.⁶ В 2010 году Эдвард

³Blackmore S. J., *There is no stream of consciousness*, Journal of Consciousness Studies 9, 2002, nos.5-6: P.17-28 ; Dennett, D., *Consciousness Explained*. Boston and London : Little Brown, 1991;

⁴Smart JJC, *Sensation and Brain Process*, Philosophical Review, vol. LXVII, 1959. <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Courses/SMARTJACKphil1.pdf>

⁵Searle J.R., *Minds, Brains and Programs*, The Behavioral and Brain Sciences, vol.3, Cambridge University Press, 1980.

⁶Lommel, P. *Conscious beyond life : The Near-Death experience*. NY: HarperOne, 2010, Introduction, p.XIII-XV

Ф. Келли и Эмили Уильямс Келли опубликовали собственное исследование под названием *Irreducible Mind: towards the psychology for the 21st century*. Это исследование получило очень положительные отзывы в научных кругах, и некоторые ученые уже цитируют его в своих работах по медицине, психологии и нейробиологии как основной источник. Преимущественно это следующие работы: Брюс Грейсон, *Near-death experience: Clinical implications* (2007); Пим ван Ломмел, *Consciousness beyond life* (2010); Дэвид Прести, *Beyond Psysicalism: Toward Reconciliation of Science and Spirituality* (2015). Упомянутое исследование, начатое еще в 1998 году Майклом Мерфи, одним из соучредителей Института Эсален и главных лидеров Движения за развитие человеческого потенциала, было посвящено современным дискуссиям о теоретических основаниях научной психологии. Тем не менее, довольно непросто признать хотя бы некоторую научную ценность свидетельств лиц, утверждающих, что имели опыт таких аномальных явлений, как телепатия, мистические переживания или видения призраков умерших. Однако некоторые ученые считают, что неправильно *a priori* рассматривать подобные феномены как обман, заблуждение или обскурантизм, как будто они вовсе не имеют эмпирических научных подтверждений. «*Such effects do happen*» и «*there are lots of evidence, much of it of high quality*». ⁷ Научные работы, посвященные данным темам, очень многочисленны. Например, Пим ван Ломмел, хирург-кардиолог, ученый, профессор медицины Утрехтского университета, опубликовал беспрецедентное исследование о предсмертном опыте разных людей. В своей работе он приводит неожиданные опровержения современных научных доводов, пытающихся объяснить данное явление с точки зрения «ортодоксальной» науки: физики и физиологии. ⁸

⁷ *Ibid.*, p.30

⁸ Lommel, P. *Conscious beyond life :The Near-Death experience*. NY: HarperOne, 2010, p.113-135

Все эти дискуссии в научной среде свидетельствуют о том, что наука еще не может дать точное объяснение феномену сознания, а значит, она не имеет права сводить его к иллюзии. Таким образом, мы разделяем мнение ученых, сколь малочисленными они бы ни были, о том, что еще слишком рано утверждать, что сознание имеет исключительно материальную основу.

Перевод иер. Владимира Мутина

ВРЕМЕННАЯ ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТЬ ДНЕЙ ТВОРЕНИЯ

*Ярослав Карачевцев,
учитель православной воскресной школы*

На основании анализа различных источников касательно временной продолжительности дней творения можно обратить внимание на то, что последующий день творения был приблизительно в два раза короче предыдущего. Особенно это видно по последним дням творения, по которым существуют точные археологические данные. Так, кандидат геолого-минералогических наук Михаил Бурлешин первый день сотворения мира отождествляет с ранним периодом догеологической эры, которая длилась 2 – 2,5 млрд. лет. Второй день, по его мнению, был 5 млрд. лет назад. Четвертый день, по мнению геологов, совпадает с поздним периодом протерозойской эры, который длился примерно 1030 млн. лет. Пятый день охватывает палеозойскую эру, ранний и средний периоды мезозоя. Палеозой длился 330, а мезозой – 173 млн. лет. Шестой день соответствует позднему периоду мезозойской эры и кайнозойской эре, который длился 67 млн. лет [1].

Выдвинем гипотезу, что каждый последующий день творения в два раза меньше предыдущего и составляет геоме-

трическую прогрессию. Из курса физики известно, что время существования Вселенной составляет $13,77 \pm 0,059$ млрд. лет. Тогда, из формулы для суммы геометрической прогрессии можно получить следующие результаты:

1. Продолжительность первого дня творения – $6,938 \pm 0,0032$ млрд. лет.
2. Продолжительность второго дня творения – $3,469 \pm 0,0016$ млрд. лет.
3. Продолжительность третьего дня творения – $1,734 \pm 0,008$ млрд. лет.
4. Продолжительность четвертого дня творения – $0,8672 \pm 0,004$ млрд. лет.
5. Продолжительность пятого дня творения – $433,6 \pm 2$ млн. лет.
6. Продолжительность шестого дня творения – 216 ± 1 млн. лет.
7. Продолжительность шестого дня творения – $108,4 \pm 0,5$ млн. лет.
8. Восьмой день будет длиться вечно и начнется в День Страшного Суда Господня.

День творения	Время окончания дня от сотворения мира, млрд. лет	Время (миллионов лет назад)
1	6,9380	От 13 770 до 6 829
2	10,407	От 6 829 до 3 360
3	12,141	От 3 360 до 1 626
4	13,018	От 1 626 до 758,8
5	13,442	От 758,8 до 325,2
6	13,659	От 325,2 до 108,4
7	13,770	От 108,4 по н.вр.

Данная периодизация совпадает с хронологией эволюции [2]. Так, первые позвоночные-амниоты (высшие позвоночные) появились 330 млн. лет назад, что с точностью в 1,5% совпадает с полученными данными. Что согласуется с Библией, согласно которой в шестой день были созданы животные. В пятый день творения Бог создал рыб и птиц. Согласно археологическим данным первые рыбы появились 500 млн. лет назад. 580 - 500 млн. лет назад появилась первая стадия сложной многоклеточной жизни. С 540 млн. лет назад до 340 млн. лет назад по данным классической науки происходит бурное развитие водной живности. Появление птиц, согласно хронологии эволюции, выпадает из сложившейся картины, так как датируется периодом 150 млн. лет назад. Из ученых никто не рискует, по крайней мере пока, предложить даже приблизительный набросок карты земной поверхности 3 млрд лет назад, но в одной достаточно обоснованной модели предполагается, что первый в истории Земли континент, называемый Уром, сформировался около 3,1 млрд лет назад из ранее рассеянных частей.

Согласно Библии, суша, моря (ограничение вод) и растительность появились в Третий день. Время появления жизни древнейшей возможной многоклеточной водоросли – *Gyrodinium* – 1850 млн. лет назад, что также укладывается в хронологию Третьего дня. 3900 – 3500 млн. лет назад возникают первые клетки.

4,6 млрд. лет назад, согласно данным астрономии, появляется Земля и Солнце, что соответствует Второму дню творения.

Первому дню творения соответствуют, согласно космогонии и теории Большого взрыва, образование энергии и плотного водообразного вещества (первые три минуты – первичный нуклеосинтез), от 3 мин. до 380 млн. лет – Протонная эпоха, Темные века соответствуют периоду от 380 до

550 млн. лет., послежде наступает эпоха реионизации, которая длится до 800 млн. лет. Спустя 800 млн. лет начинается Эра вещества.

Предложенная модель периодизации Дней Творения совпадает с Библейскими канонами, данными астрофизики и археологии, что может свидетельствовать о ее обоснованности. В связи с тем, что Адам был создан в Шестой день Творения, можно прийти к выводу, что продолжительность жизни Адама и Евы в раю до их изгнания лежит в пределах от 108 млн. лет от 325 млн. лет. По Преданию наши прародители были созданы весной, а изгнание из рая произошло осенью, с начала новолетия 13 сентября. 13 сентября 2017 года Православие будет отмечать 7525 год от изгнания Адама и Евы из рая. Как известно, Адам, после изгнания из рая жил 930 лет, а Ева – умерла на 50 лет раньше Адама. Это – продолжительность жизни после последнего вкушения плодов древа жизни.

Список использованных источников:

1. Светлана Кузина. Шесть дней творения по Библии и по науке // Комсомольская правда. 28 января 2010 г. Режим доступа: <https://www.crimea.kp.ru/daily/24432.4/599810>.
2. Хронология эволюции [Электронный ресурс] // Википедия. – Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org>.
3. Архимандрит Алипий (Кастальский-Бороздин), архимандрит Исайя (Белов). Догматическое богословие // Азбука веры. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/dogmaticheskoe-bogoslovie-kastalskij/3_14.
4. История Вселенной [Электронный ресурс] // Википедия. Режим доступа: <https://ru.wikipedia.org>.
5. Шесть дней творения [Электронный ресурс] // Седмица.ру. – Режим доступа: <https://www.sedmitza.ru/lib/text/432030/>
6. Дни творения // Азбука веры. – Режим доступа: <https://azbyka.ru/shemy/dni-tvorenija.shtml>.

СВЯТИТЕЛЬ ПЕТР МОГИЛА: РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ НА УКРАИНСКИХ ЗЕМЛЯХ XVII СТ.

*Денис Лебедев,
кандидат богословия, преподаватель,
Харьковская духовная семинария*

Митрополит Киевский и Галицкий Петр Могила был преданным и неутомимым борцом за Торжество Православия в трудных исторических условиях, сложившихся в результате Брестской Унии 1596 г., которая расколола Украину на два лагеря: православных и греко-католиков.

Прежде всего внимание митрополита было обращено на издание богослужебной литературы. В бытность свою архимандритом Киево-Печерского монастыря, он приложил все усилия для открытия типографии. За время его настоятельства из типографии вышло 15 наименований изданий.

Святитель внес вклад в развитие догматики. В 1629 г. он издал «Служебник», отличавшийся тем, что в нем имелось догматическое и обрядовое объяснение литургии. Так православные священнослужители получили фундаментальное руководство по совершению богослужения, а «вместе с тем могли понимать то, что совершали» [2, С. 80].

В 1640 г. в Киеве был созван Собор, на который были приглашены не только церковные, но и светские лица – члены православных братств. «Наша Церковь, – писал П. Могила в своем окружном послании, – оставаясь ненарушимою в догматах Веры, сильно искажена в том, что касается обычаев, молитв и благочестивого жития. Многие православные, от частого посещения богослужения иноверцев и слушания их поучений заразились ересью, так что трудно распознать: истинно ли они православные или одним только именем? <...> Духовный и монашеский сан пришел в нестроение; нерадивые настоя-

тели не заботятся о порядке и совсем уклонились от примера древних Отцов Церкви. В братствах отвергнута ревность и нравы предков; каждый делает что хочет» [2, С. 81; 5, С. 392]

Результатом совещаний Собора стало новое издание «Требника». Он был выпущен в свет за две недели до смерти митрополита – 16 декабря 1646 г. «Требник» митрополита Петра Могилы не ограничивался одним изложением молитв и обрядов, но был расширен объяснениями и дополнениями, так что не только служил руководством для исполнения треб, но и имел значение научной книги для духовенства.

Митрополит читал, что нужно составить полную систему Православного вероучения. Так появилось «Православное исповедание веры», написанное совместно с Исаией Трофимовичем-Козловским. Этот труд был получил одобрение на Соборах в Киеве 1640 г. и Яссах 1643 г., но слишком долго рассматривался, и святитель П. Могила не успел его издать. Вместо «Православного исповедания веры» был напечатан в 1645 г. краткий катехизис. А сам труд П. Могилы был издан после его смерти, сначала на греческом, потом на латинском языке; на славянском же появился 1696 г. в Москве. В настоящее время в Париже подготовлен его перевод на современный украинский язык [3, 198-199].

В предисловии к «Краткому Катехизису» 1645 г. выражена цель его напечатания: «книга эта публикуется <...> также, чтобы мирские люди, умеющие читать, преподавали одинаковым способом христианское учение, <...> чтобы родители учили по ней своих детей, <...> чтобы в школах все учителя заставляли своих учеников учить наизусть по этой книжечке» [2, 83].

По «Катехизису» П. Могилы учились во всех учебных заведениях. Он был основным богословским трудом по «Катехизису» до середины XIX в., пока не вышел из печати «Православный катехизис» свят. Филарета (Дроздова) [4; 5, 392].

Святитель Петр известен как автор «Литоса», полемическо-богословского произведения, ставшее ответом на книгу Касиана Саковича «Перспектива» (1642 г.), в которой он обвинял Церковь в многочисленных грехах и отступлениях от истинной Веры. «Литос» состоял из предисловия и трех частей: первая часть включает в себя Таинства и обряды; вторая – церковном уставе; и третья – о важнейших догматических отличиях Восточной Церкви от Западной – об исхождении Святого Духа и главенстве Папы [2,83-84]. Автор обращается с резкой критикой к своему оппоненту, называя его лжецом, или, например, по поводу желания Саковича внести латинские обряды, выражается так: «Неудивительно, что тебе, <...> рачителю римского костела, хочется весь римский чин перенести в Восточную Церковь! Как сам ты с одним ухом, так хочешь, чтобы все люди были одноухи и порезали бы себе уши!» [2,84-85]. Можно сделать вывод, что святитель относился непримиримо к Западной Церкви не из-за различия в богослужении, а из-за догматических заблуждений (прежде всего из-за догматов о главенстве Римского Папы и Филиокве).

Говоря о соединении Церквей П. Могила пишет: «Восточная Церковь, всегда просит Бога о соединении Церквей, но не о таком соединении, какова нынешняя Уния, которая гонит людей к соединению дубинами, тюрьмами, несправедливыми процессами и всякого рода насилиями. Такая Уния производит не соединение, а разделение...» [3,194-195; 5,394].

Напряженный труд в деле служения Церкви и народу подорвал силы подвижника. Митрополит умер 1(14) января 1647 года, и был похоронен в Успенском Соборе Киево-Печерского монастыря [5,401]. В 1996 году митрополит Петр Могила был канонизирован Украинской Православной Церковью. Служба святителю Петру была составлена митрополитом Харьковским и Богодуховским Никодимом [6,329-336].

В заключение хотелось бы привести слова митрополита Никодима о роли Петра Могилы: «Подобно ревностному

подвигу великих трех Святителей, Петр Могила обогатил со-кровищницу богословия и молитвословия неповторимой ду-ховностью. Пренебречь подвигом человека, отдавшего всего себя защите Православия и не имевшего ни с какой сторо-ны существенной поддержки, равносильно злоумышленной фальсификации истории. Таково наше видение тех историче-ских дней».

Список использованных источников:

7. Щаров І. 100 видатних імен України : 2000-літтю Різдва Христового присвячується / І. Шаров. – Київ , 1999 .- С. 256–262.
8. Костомаров Н. И. Киевский Митрополит Петр Могила / Н. И. Ко-стомаров / Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописании ее важнейших деятелей. – М., 1876. – С. 80–87.
9. Історія України в особах : у 2 т. – К. : Либідь, 1995. – Т. 2. – С. 194–195.
10. Филарет (Дроздов), митр. Пространный христианский катехизис Православной Кафолической Восточной Церкви / митр. Москов. и Коломен. Филарет (Дроздов). – М. : Синод. тип., 1913.
11. Руснак Н., митр. Послания. Слова. Речи: : в 3 т. / митр. Никодим (Руснак). – Харьков : Прапор, 1998. – Т. 3. – С. 351–354, 381–403.
12. Руснак Н., митр. Сборник Служб и Акафистов / митр. Никодим (Руснак). – Харьков : Прапор, 1996. – 336 с.

**ВИЗАНТИЙСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ТРАГЕДИЯ
«ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ»
(«СТРАЖДУЩИЙ ХРИСТОС»)
И УКРАИНСКИЕ ШКОЛЬНЫЕ ДРАМЫ XVII В.**

Павел Михалицын,

*канд. ист. наук, канд. богословия, преподаватель,
Харьковская духовная семинария*

В настоящее время истоки и пути формирования украинской драматургии все больше привлекают внимание исследователей различных направлений гуманитарного знания. Актуальным и малоизученным представляется вопрос о степени влияния некоторых литературных форм византийской драматургии на формирования целого направления украинского театра XVII в. – школьных драм. Указанный аспект является частным случаем еще более масштабной проблемы – влияния византийского рукописного наследия на формирование украинской литературы в целом. Но если последний вопрос, требующий всестороннего комплексного изучения со стороны специалистов различных направлений, превышает возможности и компетенции данной статьи, то история континуитета византийских драм для чтения и украинских школьных драм XVII в. станет главным предметом нашего рассмотрения.

Византийская литература, ставшая под влиянием целого ряда причин по преимуществу христианской, впитала и трансформировала целые направления античного культурного наследия. Одним из таких традиционных для греческого мироощущения феноменов был античный театр. В кругу исследователей средневековой драматургии принято, и вполне обоснованно, считать, что в Византии театра, в классическом

понимании этого термина не было⁹. Античная драматургия, придя в упадок к сер. IV в., трансформировалась и обрела в новых исторических условиях и качественно новые формы.

Одними из этих византийских литературных новшеств стали так называемые драмы для чтения (*Lesedramen*)¹⁰. Как бы парадоксально не звучало их название (по Аристотелю классическая драма не мыслима без реального действия), именно этому жанру во многом суждено было стать правопреемником античного театра в Византии и ретранслятором рукописного наследия древнегреческой драматургии не только для интеллектуалов эпохи Возрождения и Нового времени, но и для украинских драматургов XVII в. По причине того, что они изначально не предназначались для сцены, весь упор в них делался непосредственно на сам текст, так как любая сценическая постановка, неизбежно накладывающая отпечаток субъективности в процессе исполнения роли актером, могла исказить и затруднить богословское восприятие этих произведений. В связи с таким новым подходом задача христианских драматургов и поэтов состояла не столько в механическом использовании цитат из античных авторов, не в простом подражании формам греческой драматургии, а в попытке показать, что творчество классических поэтов и литераторов послужило своеобразной подготовкой к литературе высшего порядка, т.е. христианской, наполненной более глубоким мировоззренческим содержанием. Попытки решение этой задачи мы можем проследить в «Омирокентонах» императрицы Евдокии (V в.), «Деяниях Иисуса» Нонна Панополитанского (V в.), «Θάνατος τοῦ Χριστοῦ» Стефана Савваита (807 г.), «Адаме» диакона

⁹ См. следующие наиболее характерные работы: Puchner W. Acting in the Byzantine theatre: evidence and problems // Greek and Roman actors. Aspects of an Ancient Profession / Ed. by P. Easterling and E. Hall. – Cambridge: Cambridge University Press, 2002. – P. 304-324; Marciniak P. Greek Drama in Byzantine Times. – Katowice, PL: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2004; Idem. Theater that did not exist? Theater and performances in Byzantium // Byzantium as seen by itself and by the others / Eds. V. Vatchkova, V. and Tz. Stepanov. – Sofia, 2007. – P. 177-188.

¹⁰ Puchner W. Acting in the Byzantine theatre.... – P. 307.

Игнатия из Никеи (IX в.), в Кипрском цикле мистерий или «Воскрешении св. Лазаря» (XIII в.) и др. Начиная с XII в. в драмах для чтения богословская составляющая уходит на второй план, уступая место политическим или обыденно-сатирическим сюжетам, что заметно в творчестве таких поэтов как Феодор Продром, Иоанн Цец, Константин Манасси, Евстафий Солунский, Михаил Аплухир и др.¹¹.

Однако только из IV века до нас дошла полноценная христианская трагедия, выполненная в особой технике центона. Центон Еврипида¹², или трагедия «Χριστός πάσχων» (лат. – «Christus patiens», русск. – «Страждущий Христос»), – это произведение, включающее в себя 2602 стиха ямбического триметра. Вопрос ее авторства стал предметом многовековой полемики и на сегодняшний день не имеет окончательного решения: либо произведение принадлежит свт. Григорию Богослову и относится к IV в., либо его автор анонимен, а сама трагедия написана, скорее всего, в период с XI по XII вв. Все прочие варианты были признаны несостоятельными по причине слабой аргументации¹³.

¹¹ См. об этом нашу статью: Михалицын П. Е. Лекция 25: От Мельпомены ко Христу: судьба античного театра в Византии // «Византийская мозаика»: сборник публичных лекций Эллина-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме / Ред. С. Б. Сорочана; сост. А. Н. Домановский. – Вып. 3. – Харьков: Майдан, 2015. – С. 225-234. – (Нартекс. Byzantina Ukrainensia. Supplementum 3).

¹² Вообще слово «центон» (греч. κέντρον, κεντώνη, κεντώνιον, κεντών; лат. cento) буквально означает ткань, составленную из разнообразных лоскутов, сшитое из разных кусков одеяло, покрывало из лоскутьев, плащ, матрас, лохмотья и т. п. Для всех значений этого слова господствующей является идея сложносоставного единства и разнообразия, поэтому в литературе оно приобрело значение стихотворения, составленного из стихов или частей стихов уже существующих произведений одного или разных авторов для выражения темы, отличной от первоначальной. См. об этом обстоятельную статью: Гаспаров М. Л. Вергилий и вергилианские центоны (Поэтика формул и поэтика реминисценций) / М. Л. Гаспаров, Е. Г. Рузина // Памятники книжного эпоса. – М.: Наука, 1978. – С. 190-211.

¹³ Trisoglio F. Il Christus patiens. Rassegna delle attribuzioni // Rivista di Studi Classici. – Torino, 1974. – № 22. – P. 351.

Трагедия, по законам античного театра, представляет собой законченную драматическую трилогию, состоящую из трех последовательных эпизодов или действий: «Страдание и смерть Христа» (ст. 1-1133), «Христос во гробе» (ст. 1134-1905) и «Воскресение Христа» (от ст. 1906 и до конца)¹⁴. Протагонистом (то есть главным действующим лицом) драмы является не Иисус Христос, как следовало бы предполагать, а Богородица. С ее монолога и начинается первое действие трагедии. Как показывает литературный анализ произведения, изначально «Страждущий Христос» представлял драму для чтения, где действие, как таковое, почти абсолютно исключено и заменено реакцией на рассказы о событиях. Согласно резонным наблюдениям известного знатока византийской драматургии В. Пюхэ, поэт не знает, что означает «поставить пьесу» хотя он и подражает драматическим условностям древнего театра¹⁵.

Следовательно, если трагедия изначально не подразумевала сценическую постановку, то у нее какая-то другая задача, отличная от задач, привычных для драматических произведений древности. Нам думается, что ответ на данный вопрос необходимо искать в мировоззренческой плоскости. Создавая трагедию «Страждущий Христос» ее автор хотел наглядно продемонстрировать, какую роль играет наследие античности в новом христианском мироощущении, в котором так легко разрешаются самые трудные и противоречивые вопросы языческой философии¹⁶.

¹⁴ Критическое издание текста трагедии принадлежит известному французскому специалисту А. Тюилье, см.: Gregoire de Nazianze. La passion du Christ. Tragedie; [introduction, texte critique, traduction notes et index de A. Tuilier]. – Paris: Cerf, 1969. – 364 p. – (Sources Chrétiennes; № 149).

¹⁵ Puchner W. Acting in the Byzantine theatre.... – P. 318.

¹⁶ Подробнее см. в нашей статье: Михалицын П. Е. Об основных целях создания и литературном достоинстве трагедии «Χριστὸς πάσχων» («Страждущий Христос») // Древнее Причерноморье / под ред. И. В. Немченко и др. – Вып. 8. – Одесса: ФЛП «Фридман А. С.», 2008. – С. 249-255.

Любопытна дальнейшая сценическая судьба этой трагедии. То, что не могли или не хотели делать в Византии, с легкостью претворяли в жизнь на средневековом Западе. Здесь уже в V-VI вв. существовали вне богослужения драматические постановки рождественских и пасхальных сказаний, а к XIII в. они дорастают до полноценных драм, которые во Франции назывались «мистериями», в Италии «Евангелиями», в Англии «чудесными играми», в Германии «рождественскими, пасхальными или страстными играми»¹⁷. Указанные направления во многом и создали новоевропейский театр, где и «Страждущий Христос» обрел свое сценическое воплощение (некоторые современные греческие театры ставят на сцене эту трагедию).

С этой христианской драмой для чтения напрямую связана и история возникновения украинской школьной драматургии. Известно, что древнейшие украинские драмы вышли из братских школ, где ставились пьесы, подражавшие иезуитским духовным драмам Польши, которые, в свою очередь, заимствовали различные формы религиозных сценических действий из Западной Европы¹⁸. Одними из первых украинских школьных драматических произведений были «Вирши з трагедии Христос пасхон Григория Богослова во святыи Великий Пяток и на день святого Воскресения Христова» Андрея Скульского (1630 г.) и «Размышление о муце Христа, Спасителя нашего. При тым веселая радость з триумфального Его воскресения» Иоанникия Волковича (1631 г.)¹⁹.

¹⁷ Шерр И. Всеобщая история литературы: в 2 т. – [3-е изд.]. – СПб., 1879. – Т. 1. – С. 161-162.

¹⁸ Шустова Ю. Э. Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586-1788): источниковедческое исследование. – М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. – С. 179-180; Пилипчук Р. Я. Театр: текст і дійство // Історія української культури: в 5 т. – К.: «Наукова думка», 2001. – Т. 2. – [електроний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult245.htm>

¹⁹ Матеріали до історії українського театру. Від витоків до початку XX століття / НАН України, ІМФЕ ім. М. Т. Рильського. – Київ: видавництво ІМФЕ, 2016. – С. 24-25.

Школьная драма Андрея Скульского, друкаря (типографа) типографии Львовского православного братства при церкви Успения Пресвятой Богородицы, была написана в подражание трагедии «Страждущий Христос» (что уже следует с ее титульного листа) и посвящена ктитору братства – Великому Господарю земли Молдавской Мирону Бернавскому. Как отмечает ее исследователь Василий Щурат, произведение является вольным переложением некоторых сюжетов византийской драмы²⁰. Автор не удержался и от творческих экспериментов вводя новые действующие лица и события (например, Симона Киринейского и лик мироносиц). Вероятно, ее переводчиком-драматургом был сам А. Скульский. Драма декламировалась и, возможно разыгрывалась в Великую пятницу и на Пасху в львовской церкви Успения Пресвятой Богородицы учениками братской школы и была соответственно разделена автором на две части: «Трагедия Христос пасхон в Пяток Великий, по вложению Плащеницы в Гроб» и «Вирши на Пресветлый день Воскресения Христова»²¹.

Вторая пьеса «Размышление о муце Христа, Спасителя нашего...» увидела свет в братской типографии во Львове в 1631 г. и принадлежит проповеднику и учителю ставропигиальной братской школы при церкви Успения Пресвятой Богородицы о. Иоанникию Волковичу. Она издана по благословению свт. Петра Могилы и посвящена одному из членов братства – Габриелю Марковичу Лангишу, «славному купцу и мещанину львовскому»²². Титульный лист произведения сообщает, что драма также декламировалась в братской церкви Успения Пресвятой Богородицы во Львове. В этой школьной драме, как и в драме А. Скульского прослеживается влияние трагедии «Страждущий Христос» и

²⁰ Щурат В. Христос пасхон. Львівські віршовані діялоги з 1630 р. // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1914. – Т. 117-118. – С. 141.

²¹ Издание текста представлено в: Вирши з трагедии Христос пасхон Григория Богослова во святый Великий Пяток и на день святого Воскресения Христова // Записки наукового товариства ім. Шевченка. – Львів, 1914. – Т. 117-118. – С. 156-178.

²² Резанов В. Драма українська. – Київ, 1926. – С. 93.

она делится на две части: «Смутные трены в смутный день страстей Христа, Спасителя нашего» и «Вирши на радостный день воскресения Христа, спасителя нашего»²³. Действующие лица драмы «три побожные души» и десять вестников, а также персонифицированные добродетели и орудия страстей Христовых. И. Волкович вполне сознательно заменяет игровые театральные элементы эпическими декламациями, представленными речами вестников. Вестники выступают последовательно, цитируя риторически переработанные евангельские тексты. Интересно, что при некоторых репликах приведены имена их исполнителей – детей львовских мещан, братчиков и ктиторов школы (Лангиш, Буневский, Георгиевич)²³.

Таким образом, мы вправе констатировать, что, несмотря на принципиальный отказ византийских драматургов от сценической постановки их произведений, последняя нашла свое осуществление в театральных опытах Западной Европы. Производя огромный эффект на зрителей, религиозные драмы стали неотъемлемой частью эстетической культуры эпохи позднего средневековья и последующих столетий. Это обусловило реакцию церковных властей разных конфессий, выразившуюся в создании школьных театров, выполнявших одновременно и миссионерские и образовательные функции. Украинские православные братства, изначально делавшие акцент на проповеди и защите своей веры, одними из первых воспользовались возможностью преподавать богословские истины в драматизированной форме и явились инициаторами создания первых украинских школьных драм. Материалом для украинских церковных драматургов XVII в. стали не только театральные опыты польских иезуитов, но и богатейшее и многофункциональное литературное наследие православной Византии, особенно драмы для чтения. Несмотря на довольно большое количество существующих исследований по истории украинской драматургии, многие ее аспекты так и остаются не выясненными. В связи с этим, мы одну из глав-

²³Матеріали до історії українського театру.... – С. 25.

ных целей нашей статьи видим не столько в решении текущих, сколько в формулировке последующих исследовательских задач, а именно: по линии истории формирования украинской драматургии представляется важным более подробно исследовать степень влияния византийских драматических форм на молодой украинский театр, особенно на школьные драмы; относительно вопроса трансляции византийского рукописного наследия в Украину необходимо уточнить, каким именно текстом трагедии «Страждущий Христос» пользовался А. Скульский и И. Волкович при написании своих произведений; перспективным и не до конца исследованным является вопрос и о целях написания украинских школьных драм и критериях выбора исходных образцов их автора. Надеемся, что решение указанных задач существенно расширит наши представления о путях рецепции византийского драматургического наследия на наших землях и уточнит некоторые аспекты истории украинского религиозного театра.

АНТРОПОЛОГИЯ ЛИТЕРАТУРЫ И ТЕОАНТРОПОЛОГИЯ

Ярослав Москвин,
аспирант,

*Харьковский национальный
университет им. В.Н. Каразина*

Антропологический подход к изучению литературы подразумевает подключение философско-антропологических теорий к анализу литературного текста. Кроме лингвистических подходов и литературоведческой традиции есть множество способов изучения литературы, которые дают исследованиям новые преимущества. Среди которых, например, концепция производства при-

сутствия Х. У. Гумбрехта, медиа-теория М. Маклюэна, фундаментальная антропология Р. Жирара. Один из главных вопросов антропологии литературы – почему люди читают, или так – почему люди не читают?

Несмотря на то, что постмодернистская философия стала популярной в философских кругах, в художественной литературе так называемый постмодернистский роман (или антироман) не имеет большого количества почитателей. Несмотря на то, что постструктурализм пытается убедить нас в том, что текст – это очень важно, это основа нашей реальности, наша жизнь, интерес к литературному тексту скорее угасает, чем нарастает в массовом сознании. Философ-постмодернист утверждают, что моральный релятивизм – обычная ситуация для современного человека. В это же время антропология литературы исходит из понятия о человеке, и уже самим этим фактом меняет постмодернистскую парадигму морального релятивизма. Для человека нет безразличия как категории, человеку не безразлично что с ним происходит, что происходит с этикой, с его душой, как относиться к той или иной человеческой проблеме. В художественных образах литературы проблемы могут получить более глубокое осмысление. Постмодернистский релятивизм не может иметь большой успех в художественной литературе, потому что не отвечает на актуальные вопросы о человеке. Не будем забывать, что имя человеку – «человек» дал Бог, а искусственная, замкнувшаяся в себе антропология всегда приводит к кризису. Расщепление целостности субъекта приводит к его разрушению и логично заканчивается выводом о непознаваемости мира и, следовательно, к потере смысла слов. Таким образом, ни искусственная конструкция субъекта, ни его деконструкция не могут быть удовлетворительны.

Некоторые писатели сознательно пытаются уйти от рассмотрения проблем практической философии. Желание уйти от этики, оказаться «по ту сторону добра и зла» – это уход от реальности, потому что наша действительность переполнена

этическими вопросами, и может быть понятой и проинтерпретированной только в связи с этикой, которая в свою очередь связана с антропологией – представлением о том, кто мы есть и кем мы хотим стать. По словам Г. К. Честертона: *«Высокое, истинное искусство отличается от ремесленных прописей тем, что у плохой книги есть мораль, а хорошая книга – мораль сама по себе.»* [5, с. 305] Эта возможность быть собой и при этом нести некий посыл и делает текст произведением искусства.

В связи со сказанным, я утверждаю, что антропология может мыслиться только в широком контексте *теоантропологии*. «Мораль книги» вытекает не только из антропологии, но и из теологии. Теология формирует общий контекст, в него включается антропология как часть науки о человеке [2], и только затем подключается понимание литературного текста, всегда отсылающего к некой моральной позиции. Так мы можем говорить о литературе, не впадая в иллюзию потери реальности в искусстве. К. Ванхузер, богослов, относящий себя к движению радикальной ортодоксии в работе «Искусство понимания текста» анализирует кризисную ситуацию постмодернистской литературоведческой этики. Он утверждает, что человек пишет и читает в поисках смысла. Если смысл как категория существует для человека, значит человек будет его искать вне себя, если же человек сам конструирует смысл, то он не может быть удовлетворительным. [1] Это положение помогает осознать потенциал литературы, ее огромное влияние, которое нельзя увидеть, если мыслить литературу только как акт рефлектирующего письма в психологическом понимании.

Несколько примеров из зарубежной художественной литературы, которые покажут важность изучения этики в произведении для антропологии литературы. Первый – О. Уайльд и его роман «Портрет Дориана Грея». [4] Хотя сам Уайльд на словах выступал против морализаторства в искусстве, его главное произведение является притчей, достаточно символистской, но нисколько не аморальной, нисколько не скрывающей понятие

греха и его неприятных последствий для человека. Писатель показывает, почему именно деградирует Дориан, при этом, не смакуя сами его поступки. Второй пример – Дж. Д. Сэлинджер и его «молодежный» роман «Ловец во ржи» [3]. Как и роман Уайльда, произведение Сэлинджера является романом воспитания, хотя и кажется, что это антивоспитательный бунт, просто критикующий любые жизненные устои. Главный герой Холден Колфилд действительно обличает лицемерие и трусость в повседневной жизни, но не саму жизнь. Сэлинджер не дает никаких философских ответов в романе, но он показывает, что нельзя спокойно жить в мире, наполненном лицемерием. Если обратиться к другим произведениям автора, то окажется, что в них очень много христианских мотивов, не меньше, чем дзен-буддистских (хотя именно последние исследуют чаще). В рассказах Сэлинджера больше раскрываются его философские взгляды, и оказывается, что они могли формироваться только в христианской культуре.

Возвращение к этическим проблемам в литературе помогает ощутить реальность в искусстве и культуре. А для этики, неважно в каком жанре написано произведение – будь то фэнтези или детектив.

Список использованных источников:

1. Ванхузер К. Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания/К. Дж. Ванхузер. – Черкассы: Коллоквиум, 2007. – 736 с.
2. Несмелов В. И. Наука о человеке. Т. 1. Т. 2, Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни. Метафизика жизни и христианское откровение/В. Несмелов; – СПб.: Изд. Центра изуч., охраны и реставрации наследия свящ. П. Флоренского, 2000. – 440 с.
3. Сэлинджер Д. Д. Над пропастью во ржи. Выше стропила, плотники. Рассказы/Дж. Д. Сэлинджер. – М.: Олимп Астрель, 2001. – 688 с.
4. Уайльд О. Портрет Дориана Грея. / О. Уайльд. – М.: Изд. Проспект, 2013. – 283 с.
5. Честертон Г. К., Собр. соч.: В 5 т. Т. 5: Вечный Человек. Эссе; Сост. и общ. ред. Н. Л. Трауберг. – СПб.: Амфора, 2000. – 528 с.

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
БОРЬБЫ ИАКОВА (БЫТ 32:24-32)
В ТРУДАХ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО**

*Иерей Владимир Мутин,
преподаватель,
Харьковская духовная семинария*

Библейский рассказ о борьбе Иакова (Быт 32:24-32) представляет для экзегета ряд трудностей, касающихся как идентификации противника Иакова (Бог, ангел или кто-то еще?), так и исхода самой борьбы, в которой Иаков становится одновременно и победителем и побежденным. При рассмотрении вопроса об истории понимания этого текста в православной традиции уместно обратиться к трудам Филона Александрийского.

Филон – представитель грекоязычной иудейской диаспоры Александрии, известный под именем *Philo Alexandrinus* и *Philo Judaeus* [20, р. 3-4] и оказавший столь существенное влияние на развитие патристической экзегезы, что фактически стал отцом Церкви *honoris causa* [21, р. 3].

Прежде всего упоминание о борьбе Иакова содержится в трактате *Legum Allegoriae* («Аллегии священных законов»). Данное сочинение, состоящее из трех частей, является комментарием к первым главам Книги Бытия. Объясняя рассказ о грехопадении и, в частности, Быт 3:15, Филон рассматривает змея как символ удовольствия, с которым, по его убеждению, борются мудрецы, и в качестве примера приводит Иакова, «благого человека» (ἀσθεῖος), ведущего борьбу «со страстями и пороками» (πάθεσι καὶ κακίαις) [12, р. 281].

Идея длительной борьбы содержится в сочинении *De migratione Abrahamae* («О переселении Авраама»), где Филон излагает свое толкование Быт 12:1-4, говоря об Аврааме, покидающем по повелению Божию Харран и получающем за-

тем Его благословение. Филон рассматривает переселение, с одной стороны, как очищение ума, чтобы он смог подняться над тварным миром к миру умопостигаемому, а с другой стороны, как нравственное очищение [14, р. 114-115]. Переселение для Филона – символ духовного возрастания [14, р. 113], а Авраам, Исаак и Иаков являют собой три образца духовного совершенства, но каждый из них достиг его своим собственным путем: соответственно через обучение, природу и упражнение [16, р. 217].

В этом же трактате Филон Александрийский касается и вопроса о перемене имени Иаков на Израиль, утверждая, что пока он сохраняет имя Иаков, он не может окончательно стать победителем (νενικηκότος), но, узнав позднее, что может видеть Бога (τὸν θεὸν ὁρᾶν ἰκανός), сменит имя на Израиль [7, р. 223].

В трактате *De mutatione nominum* («Об изменении имен»), посвященном изменению имен Авраама и Сары, Филон упоминает и об Иакове как «упражняющемся в добродетели» (ἀσκῶν ἀρετήν) в борьбе со страстью (πάθος) [8, р. 69]. Этот последний термин довольно важен для филоновского учения. Согласно Филону, корень страстей заключается в удалении от Бога [14, р. 47-48], из чего можно сделать вывод, что путь духовного совершенствования, которым идет Иаков, заключается в приближении к Богу через победу над страстями и достижение мудрости (φρόνησις).

Что же касается личности боровшегося с Иаковом, то Филон называет его ἄγγελος ὑπηρετής τοῦ θεοῦ, λόγος («ангел, Божий слуга, Логос») [4, р. 73]. Хотя у Филона Логос и именуется ангелом и даже рассматривается как начальник над этими бесплотными силами, он является лишь проявлением Бога, через которое становится возможным единение человека Божеством, полностью трансцендентным по своей сущности [17, р. 42]. Впрочем, при упоминании о Логосе Филон пользуется не только персонификациями, иногда также сравнивая его с духовной пищей, доступной видящему [13, р. 205].

При этом Филон не утверждает, что явление ангела в Быт 32 – первая встреча Иакова с Логосом. Так, в своем сочинении *De somniis* («О снах»), интерпретируя видение Иакову лестницы (Быт 28:10-22), он говорит, что Иаков в действительности не спал, а камень, лежавший у него под головой – символ Логоса, готовившего Иакова к победе в его борьбе. Филон однозначно рассматривает Иакова как победителя, в знак чего сам Логос возлагает на него венок (νικητήριον ἐπιτίθουσιν αὐτῷ στέφανον); этот венок – повреждение бедра Иакова, которое Филон называет «мнимым поражением» [11, р. 79-81].

По Филону, борьба Иакова не может продолжаться вечно: после победы (достижения мудрости и совершенства) борьба становится для него даже запретной (οὐκ ἔῤ̃ μέχρι παντός τοῖς παλαίσμασι χρῆσασθαι), ведь Иаков уже стал «совершенным борцом» (ἀθλητῆς τέλειος) [7, р. 111].

Таким образом, мы видим, что в своих сочинениях Филон Александрийский неоднократно упоминает об Иакове, проявляя интерес и к рассказу о борьбе в Быт 32, но чаще всего Иаков не является центральной фигурой трактатов, содержащих комментарии к рассматриваемому нами библейскому фрагменту, упоминание о нем служит скорее иллюстрацией, подтверждающей ту или иную мысль философа.

Говоря о борьбе Иакова, александриец использует нравственную аллегория, однако в отличие от ряда других своих комментариев, где он излагает как буквальный, так и аллегорический смысл (как в рассказе о гостеприимстве Авраама [16, р. 220]), здесь он прибегает исключительно к аллегорическому методу, рассматривая борьбу Иакова как духовную брань ради достижения совершенства и видения Бога.

Список использованных источников:

1. La Bible d'Alexandrie. La Genèse. – Paris, 2010.
2. Septuaginta Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes editit Alfred Rahlfs. – Stuttgart, 2006.

3. *Philon d'Alexandrie*. De Abrahamo. – Paris, 1966.
4. *Philon d'Alexandrie*. De confusione linguarum. – Paris, 1963.
5. *Philon d'Alexandrie*. De congressu eruditionis gratia. – Paris, 1967.
6. *Philon d'Alexandrie*. De ebrietate. De sobrietate. – Paris, 1962.
7. *Philon d'Alexandrie*. De migratione Abrahami. – Paris, 1965.
8. *Philon d'Alexandrie*. De mutatione nominum. – Paris, 1964.
9. *Philon d'Alexandrie*. De praemiis et poenis. De execrationibus. – Paris, 1961.
10. *Philon d'Alexandrie*. De sacrificiis Abelis et Caini. – Paris, 1966.
11. *Philon d'Alexandrie*. De somniis. – Paris, 1962.
12. *Philon d'Alexandrie*. Legum Allegoriae. – Paris, 1962.
13. *Philon d'Alexandrie*. Quis rerum divinarum heres est. – Paris, 1966.
14. *Canévet M.* Philon d'Alexandrie: Maître spirituel. – Paris, 2009.
15. *Dulaey M.* La figure de Jacob dans l'exégèse paléochrétienne // *Recherches augustinienes*. – 2001, 32. – P. 75-168.
16. *Hadas-Lebel M.* Philon d'Alexandrie: penseur en diaspora. – Librairie Arthème Fayard, 2003.
17. *Hillar M.* The Logos and Its Function in the Writings of Philo of Alexandria: Greek Interpretation of the Hebrew Myth and foundations of Christianity // *A Journal from The Radical Reformation. A Testimony to Biblical Unitarianism*. – Spring 1998. – Vol. 7, No. 3. – Part I. – P. 22-37; Summer 1998. – Vol. 7, No. 4. – Part II. – P. 36-53.
18. *De Margerie B.* Introduction à l'histoire de l'exégèse. Partie 1. Les Pères grecs et orientaux. – Paris, 2009.
19. *Nikiprozetwky V.* Etudes philoniennes. – Paris, 1996.
20. *Runia D.* Philo, Alexandrian and Jew // *Exegesis and Philosophy: Studies on Philo of Alexandria*. – 1990. – P. 1-18.
21. *Runia D.* Philo in early Christian literature: a survey. – Minneapolis, 1993.

**ПОУЧЕНИЕ
О ВИНОГРАДНОЙ ЛОЗЕ (ИН. 15:1-17)
В ФИЛОСОФСКО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ
ИНТЕРПРЕТАЦИИ**

Георгий Панков,

доктор филос. наук, профессор,

Харьковская государственная академия культуры

1. Данная постановка вопроса означает сопричастие в герменевтическом поле текста Священного Писания и экзистенциальной философии, ориентирующейся к осмыслению глубинных ситуаций человеческой жизни. Философско-экзистенциальная интерпретация не должна рассматриваться конкуренцией богословской экзегетике или вторжением в его исследовательскую компетенцию. Опыт предложенной интерпретации может использоваться православной мыслью, осуществляющей философский процесс не «по преданию человеческого» или «по стихиям мира», но «по Христу» (Кол. 2:8).

2. Идея названного поучения усматривается в Божественном призыве принести достойный плод любви как закономерное последствие сопричастности каждого христианина с Богом Отцом и Богом Сыном. Сформулированная идея определяет стратегию и тактику человеческого устремления в его жизненной практике. Средством выражения указанной идеи служат метафоры Виноградаря, виноградной Лозы и ее ветвей, образующие поэтический язык данного поучения. Предпринимаемая в настоящем докладе интерпретация осмысливается в качестве перевода языка поэтики сакрального текста на язык философской экзистенциалистики, что означает попытку выразить рассматриваемый текст формой экзистенциального философствования.

3. Поэтический образ виноградной Лозы с ее ветвями означает сакральную идентификацию христианина с Бо-

жественной личностью Иисуса Христа и одновременно с Отцом Небесным: «я во Христе, а Христос – во мне». Когда Христос подчеркивает, что «без Меня не можете делать ничего» (15:5), это означает, что в самосознании новозаветной мысли Божественная личность освящает и обуславливает продуктивную жизнедеятельность человека с ее результатами.

4. Обращают серьезное внимание два значения в рассматриваемом тексте – очищение (15:2-3) и прославление Отца Небесного (15:8). Первое значение указывает на очищающую силу Божественного слова и принявших его христиан. Очищение служит средством возвышения человеческого достоинства, вне которого невозможен приносимый людьми достойный плод. Возвышение человеческой личности в ее христоцентрической партиципации сопровождается отвержением самости, стремившейся построить жизнь вне Христа: «Как ветвь не может приносить плода сама собою, если не будете на лозе, так и вы, если не будете во Мне» (15:4). Такая ветвь отсекается (15:2) и бросается в огонь, где она сгорает (15:6). Второе значение – прославление Отца Небесного (15:8) подчеркивает смысл приносимых христианами плодов, ценность которых ориентируется не только на приумножение земных благ, но, в первую очередь, к приумножению Божественной славы в феноменальной жизни. Данное значение служит важнейшим сакральным мотивом человеческой жизнедеятельности и ее священным критерием.

5. Обращение в поучении к экзистенциалу любви выглядит указанием на характер приносимого плода в жизненной практике каждого христианина. В рассматриваемом евангельском фрагменте прослеживаются следующие ключевые положения учения о любви. Первое – указание на двоякую направленность любви – в отношении к Богу и в отношении друг друга (15:12, 17). Второе – прямое указание на характер любви в качестве жертвы: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих (15:13). Крестный подвиг Сына Божьего служит эталоном для жертвенной любви: «Ибо

так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Ин. 3:16). В таком случае жертвенный дар любви к ближнему со стороны христианина является ответом на жертвенный дар любви Сына Божьего к людям. Из этого вытекает взгляд на значение любви как свободного и искреннего духовного дарения, исключающего эгоистический расчет. Таким образом, плод, который должны принести христиане, составляющие «виноградник Божий», заключается в приумножении духовного дара любви в мире как Божественной славы. Этим же даром определяется и сопричастность отдельных ветвей (христиан) к виноградной Лозе (Сыну Божьему): «я во Христе, а Христос – во мне» внутренне пропитываются взаимодарением любви как со стороны Сына Божьего, так и со стороны Его последователей. Приведенная партиципация выступает онтологической и экзистенциальной основой реализации каждым христианином этики любви в ее евангельском императиве.

Следующее существенное положение о любви указывает на законодательный в отношении ней статус – заповедь любить Бога и друг друга, в результате чего эта нравственная норма вместе с ее исполнением наделяется священным значением. Этим возвышается духовная значимость любви и ответственность за ее реализацию. Контекст Ин. 3:16, о котором выше шла речь, вносит значение не юридической ответственности, но экзистенциальной – в качестве глубоко осознанного и принятого сердцем ответа на искупительную жертву Христа, внутреннего долга в отношении Его жертвенной любви. Наконец, сопричастность Христу в жертвенной любви в значительной степени возвышает статус христиан: для Сына Божьего они уже не рабы, но друзья (15:15).

6. Рассматриваемое поучение заканчивается свидетельством Иисуса Христа о христианах как об избранном с Его стороны верных последователей (15:16). Обстоятельство Божественной избранности формирует взгляд на них как на

священный сосуд, однако при этом подчеркивается с их стороны ответственность как Божественных избранников – глубоко осознать служение Богу в качестве священного долга, приумножать и укоренять в мире любовь как духовный дар.

СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА И СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ В ТРУДАХ АРХИМАНДРИТА ВЛАДИМИРА (ШВЕЦА)

Алексей Плахутин,

воспитанник 2-го курса,

Капинос Роман,

к.э.н., доц., научный сотрудник, преподаватель

Белгородская духовная семинария

(с миссионерской направленностью),

Харьковская духовная семинария

Архимандрит Владимир (Швец) – разносторонний ученый, проявивший себя как в основном, догматическом богословии, истории Церкви, агиологии, нравственном, сравнительном богословии, культурологии, медицине, аскетике, так и в опытном духовном подвиге [2, 4–5]. Особый интерес представляют его новые работы в области патристики [1, 3].

В истории церкви есть несколько личностей, которые стали настоящими светильниками для своей эпохи. Свет духовного гения таких людей преодолевает рамки своего века, и спустя многие столетия для последующих поколений христиан этот свет чистой нравственности остается не менее живым и близким, чем для современников. Именно такой личностью

оказывается святитель Иоанн Златоуст, обладающий незаурядным умом и многими талантами, оставивший после себя множество замечательных произведений [1].

Чтение трудов Иоанна Златоуста принесет пользу каждому, независимо от мировоззрения, так как эти произведения имеют огромную ценность не только религиозную, но и философскую, и нравственную, придают ясность уму и четкость мыслям, тем самым исправляя этическое поведение человека.

Много трудов положил святитель Иоанн на устройство благолепного богослужения, он составил последование (чин) литургии, ряд молитв, ввел в церковное употребление крестные ходы. Особое внимание Иоанн обращал на пение. «Духовная песнь – это источник освящения, – писал он, – слова ее очищают душу! Святой Дух нисходит в души поющих, так как поющие псалмы с сознанием действительно призывают на себя благодать Его» [1, с. 110] – тем самым поясняя высокое этическое значение церковного пения и всего богослужения. Свт. Иоанн Златоуст ввел антифонное, то есть попеременное пение двух клиросов.

Распущенность столичных нравов, особенно императорского дворца, нашла в лице святителя нелицеприятного обличителя. Благодаря своей смелой, нравственной, христианской позиции он нажил себе высокопоставленных врагов, в том числе императрицу Евдоксию. Но чем больше его хулили, тем сильнее гремела его слава, он стал известен во многих странах, люди приходили из далека, желая видеть святого и слушать его поучения. Однако враги Иоанна Златоуста не унимались. Он был лишен своей кафедры и изгнан из Константинополя. В ту же ночь в городе случилось землетрясение. Потрясенные жители устремились к гневу Божию и сама императрица Евдоксия упросила Иоанна вернуться. Прошло два месяца, императрица снова предалась пагубным страстям, а Иоанн не смог молчать и снова обличал императорский двор. На этот раз его отправили в ссылку.

Проповеди Златоуста проникнуты были духом живейшей любви проповедника к своей пастве как высшего проявления нравственности. Нередко эта любовь заключалась у него в форме необычайно трогательной задушевной нежности. Вот, например: «Для меня нет ничего дороже вас, не дороже даже самый свет. Тысячу раз я бы лишился зрения, если бы только чрез это можно было обратить ваши души; так спасение ваше мне дороже света» [1, с. 113]. Поэтому его слова пользовались особым авторитетом среди паствы. Тщательное изучение священного Писания и великий труд личного морального совершенствования открыли Златоусту душу человеческую во всех его изгибах и указали ему приемы для борьбы с пороками и 3 укреплении в добродетели. Отсюда необычайная проникновенность, убедительность его слова.

Другим образцом стояния за веру православную, анализ жития и нравственного богословского учения которого был проделан архимандритом Владимиром, является святитель Григорий Палама, родившийся в 1296 году в Константинополе. В эпоху упадка религиозной жизни как на Западе, так и на Востоке, повсеместного распространения рационалистических воззрений учение святителя Григория Паламы о возможности живого общения (лицом к лицу) человека с Божеством, познания непознаваемого Бога, выхода человека за пределы его тварной природы, обожения как вершины нравственного богословия явилось мощным стимулом для духовного возрождения в православном мире, а также весомым вкладом в искоренение ереси Варлаама и Акендина. Святой Григорий Палама, основываясь на опыте древних отцов Церкви, утверждал, что у бесстрастных людей страстная часть души постоянно живет и действует ко благу. Иначе говоря, страстные силы души должны *не убиваться, а преображаться, освящаться*. Ум, по учению, Григория Паламы, господствующее начало. Через него мы полагаем законы каждой силе души и каждому из членов тела подобающее ему. Чувствам предписываем,

что и в какой мере должно воспринимать. Желательную часть души настраиваем наилучшим расположением, коему имя – любовь. Мысленную часть мы улучшаем, отгоняя все, что препятствует уму возноситься к Богу [3, с. 74].

Разумная наша сила заключена, – учит святитель Григорий, – в сердце не как в сосуде каком, словно нетелесная, и не вне его находится, как соединенная с ним, но заключена в сердце, как в органе своем. В силу важности области сердца для духовной жизни, – ибо, по слову преподобного Макария Великого, именно в сердце – ум и все помыслы душевные, – становится понятным учение исихастов о необходимости заключить ум в сердце, о сердечной молитве.

Величие дела великого религиозного мыслителя Григория Паламы заключается в том, что мистические переживания исихастов он сумел зафиксировать в ясных, четырех доступных всем философских понятиях, смог доказать, что исихастская мистика адекватна духу Православной Церкви [3, с. 75].

Проводя сравнительный анализ нравственного богословия свт. Иоанна Златоуста и свт. Григория Паламы, с такой предельной точностью и лаконичностью изложенных архимандритом Владимиром (Швецом), видим непрерывность традиции Священного Предания:

- одна и та же идея любви как основы христианской нравственности, с такой силой выраженная еще евангелистом Иоанном Богословом, продолжает разрабатываться и в учении свт. Иоанна Златоуста и свт. Григория Паламы;

- при этом каждый из двух святителей во всей полноте воплощает эту идею в своем житии.

Список использованных источников:

1. Владимир (Швец), архим. Святитель Иоанн Златоуст – один из величайших отцов восточной церкви // Віра і розум. - №9. – 2016. – С. 109–119.
2. Владимир (Швец), архим. Введение в агиографию / архим. Владимир (Швец), В. В. Юрченко. – Харьков: Майдан, 2014. – 156 с.

3. Владимир (Швец), архим. Сей Святитель – образец стояния за веру православную. К 720-летию со времени рождения и 655-летию со времени кончины Святителя Григория Паламы // Віра і розум. – №9. – 2016. – С. 73–75.
4. Владимир (Швец), архим. Агиография и христианская этика // Віра і розум. – №9. – 2016. – С. 106–108.
5. Владимир (Швец), архим. Історія Харківської єпархії з 1799 року до середини XIX століття // Віра і розум. – №9. – 2016. – С. 35–48.

ЕКУМЕНІЧНИЙ РУХ СЬОГОДНІ: ПІДСУМКИ СТОРИЧНОЇ ІСТОРІЇ

Фелікс Понятовський,

PhD, викладач,

Український гуманітарний інститут

На межі XIX та XX століття в середовищі християнства виник рух, направлений на те, щоб об'єднати християн, розділених на різні конфесії та деномінації, рух, який пізніше отримав назву «єкуменізм». На цей рух було покладено великі сподівання у тому, що він зможе допомогти християнам різних церков знайти спільну мову і подолати розділення, яке існує в християнському світі. Але, як виявилось, рух не справився з цією задачею.

Історія єкуменічного руху налічує декілька важливих віх. По-перше, це конгрес 1910 року в Единбурзі, де сама ідея об'єднання церков отримала велику підтримку, потім конференції у Лозанні (1927) та Единбурзі (1937) в результаті яких було вирішено утворити єдину організацію, котра буде сприяти розвитку діалогу між різними церквами і християнськими деномінаціями. Запропонована на конференціях організація отримала назву Всесвітня рада церков (ВРЦ), яка була створена у 1948 році. Приблизно за 70 років існування ВРЦ було запропоновано багато стратегій для об'єднання

різних церков, але всі вони були малоефективними. Навіть ідея утворення організації ВРЦ виявилась провальним проектом і вже не має істотного впливу на християнську спільноту [1, с. 109]. А те, що ВРЦ на сьогоднішній день переживає фінансові труднощі, ще раз підкреслює той факт, що вона не змогла досягти поставлених нею цілей та задач. До складу ВРЦ входить лише 20% від загальної кількості християн, і цей показник постійно зменшується.

Саме з цієї причини вони не можуть бути голосом більшості в християнському світі. Більше того, церкви, які вели активний міжхристиянський діалог і були активними членами ВРЦ, почали кількісно зменшуватися і сьогодні вже не є впливовими церковними організаціями.

У к. XX і на поч. XXI століття екуменізм переживає так званий «застій», в результаті чого його охарактеризували як «екуменічну зиму» [2, с. 597]. Напевно, головною причиною невдачі екуменічного руху було невірне розуміння природи розділення, яке існує сьогодні між різними церквами.

Як виявилось, те, що розділяє християн, є набагато вагомішим, ніж те, що їх об'єднує. Історично, кожна деномінація для обґрунтування свого існування мала знайти ті відмінності та цінності, які б робили її несхожою на всі інші релігійні течії. Такі відмінності відносять так званих «*raison d'être*», які обґрунтовують права на існування деномінації у цьому світі. Саме вони зумовлюють ідентифікацію релігійної течії. Дуже часто заради збереження цих відмінних цінностей фундатори деномінації потерпали від переслідувань і, можливо, навіть жертвували своїм життям. Відмова від них призведе до втрати самоідентифікації, до визнання того, що жертви піонерів релігійних течій були марними, а це досить болісний та деструктивний процес. Тому, у кожній деномінації є ті особливості, якими вони не готові жертвувати заради єдності. Наприклад, питання про таїнства є одним із найболючіших питань екуменічного діалогу. Католики і протестанти протягом століть

розробляли теологію тайнств; проводились палки суперечки між різними богословами, котрі перетворилися у багатостраждальний процес переосмислення значення сакральних християнських ідеалів. В результаті чого у протестантських деномінаціях відсутня єдність щодо питань сакральності. І об'єднати існуюче різноманіття позицій просто неможливо, оскільки відмова від власного розуміння сакральності розцінюється як духовна зрада, котра проявляється у принесенні жертви у вигляді релігійної та духовної спадщини. Більше того, ментальність та світогляд деномінацій настільки різний, що пропагувати ідеї єдності чи втілювати їх у практичне життя просто неможливо, оскільки стикаються дві крайні позиції лібералізму та консерватизму. Одні підтримують гомосексуальні шлюби та рукопокладення жінок, інші ж є якими противниками подібних практик. Так, наприклад, нещодавно ці питання стали каменем спотикання для єкуменічного діалогу між католиками та англіканами [2, с. 598].

Підводячи підсумки, необхідно зазначити, що сто років єкуменічного руху не призвели до істотних результатів, хоча є деякі випадки об'єднання церков, але в цілому єдності між християнам у повному розумінні цього слова на сьогоднішній день не існує. Більше того, християнський світ стає все більш різноманітним, і щороку кількість деномінацій за даними статистики збільшується. Так, наприклад, на 2000 рік в світі нараховувалось 32400 християнських релігійних течій, в 2017 – 47000, і згідно з прогнозами на 2025 рік в світі буде 55000 християнських релігій [3]. Існуюча статистика говорить сама за себе. Єкуменізм – це скоріше вираження бажання християн досягти єдності, бажання, яке протягом 20 століття так і не виконалося.

Список використаних джерел:

1. Del Colle R. Ecumenical dialogues: state of the question / Del Colle. // Liturgical Ministry. – 2010. – S. 105–114.

2. Rausch T. A. New Ecumenism? Christian Unity in a Global Church / Rausch. // Theological Studies. – 2017. – S. 596–613.
3. Status of Global Christianity, 2017, in the Context of 1900–2050 [Електронний ресурс] // Center for the Study of Global Christianity. – 2017. – Режим доступу: <http://www.gordonconwell.edu/ockenga/research/documents/StatusofGlobalChristianity2017.pdf>.

ВІЗАНТІЙСЬКА ЦЕРКВА ПРО РОЗПАД СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА КРИЗУ ДЕРЖАВНОСТІ (XIII-XIV СТ.)

Володимир Селевко,
канд. филос. наук, доцент
Національний аерокосмічний
університет ім. М.Є.Жуковського «ХАІ»

Візантію XIII – XV ст., можна характеризувати як поступово занепадаючу цивілізацію, коли глибока економічна криза поєдналася із постійною агресією турок-османів і північних сусідів імперії. Розпад господарства й внутрішня дестабілізація, гостра ідейно-політична боротьба в церкві й анівному класі стали каталізаторами глибоких процесів, що відбувалися в суспільстві й могли вплинути на повсякденний спосіб життя.

Положення цивільного права IX ст., що визначає права й обов'язки василевса й патріарха зазначає, що на патріарха покладено особливий обов'язок повчати людей, наставляти їх у вірі. Церква була однією із потужних державних інститутів імперії. Її авторитет був навіть вищим, ніж візантійської держави, хоча візантійці міцно трималися за ідею одного вселенського імператора, яким міг бути тільки василевс. Візантійці порівнювали імперію з людсь-

ким тілом, а церкву – з душею. Саме церква слідувала за дотриманням моральних норм і міцністю віри ромеїв, до кого б вони не належали – до кліру, чернецтва або лаосу, тобто «народу», мирян. Уже в VI ст. Юстиніан I в юридичній практиці підніс церков і духовну владу до рівня царственості. Ромейські закони свідчили про рівноправ'я світської та духовної влади, їх симфонію.

Ступінь впливу церкви на повсякденне життя розглянуто на підставі аналізу творів і діяльності константинопольського патріарха Афанасія I (1289-1293 рр., 1303-1309 рр.), який з усіх церковних лідерів досліджуваної доби найбільш радикально намагався впливати на моральний стан суспільства. В одному зі своїх творів патріарх відмічав релігійний скептицизм та індиферентність серед світських і духовних осіб. У його листах і проповідях значне місце відведено критиці моральної ситуації у візантійському суспільстві, що сприяло, на думку ієрарха, розвитку пороків. Критика морального стану ромеїв міститься в листах патріарха, адресованих імператору Андроніку II Палеологу. Афанасій I бичує свою паству за розпусту, несправедливість, гноблення бідних, за користолюбство й клятвопорушення, за «всебічну жадібність» і «процвітання зла».

Відповідно до християнської етичної традиції патріарх намагався регламентувати спосіб життя людей. Він вимагав каяття від тих християн, які проводять життя за грою в кістки або пиячать. Синодальна постанова, створена під керівництвом Афанасія, вимагала від віруючих проводити дні свят неділі гідно, а не в пиятиках і гульбищах.

Згідно з канонами регламентувався шлюб: відлучався будь-який православний, який одружився на єретичці, визнавалися тільки шлюби, освячені церквою. Контроль над системою заборон виконував синод і єпископат, що слідували за моральним станом пастви, які до того ж повинні були повідомляти імператору про порушення законів. Архіпастир

всіма силами розвивав спрямованість моралі на вирішення актуальних соціально-політичних проблем, пов'язаних із кризовим становищем країни. Афанасій I відмічає, що під приводом доброчесності ромеї «наповнюються злістю». Суспільство стало не доброчесним. Лише один василєвс як фігура богонадихнена й богоувінчана, має (в ідеалі) усі необхідні моральні якості. Імператор, як ідеальний взірець праведного способу життя, повинен був стати прикладом для своїх підданих. Тому публічна сфера, яку втілював імператор, служить уособленням сконструйованих міфів, норм, правил повсякденного життя, і церква переводила ці ідеї і той спосіб життя в стійкі соціальні відношення і у повсякденні стереотипи, що входять у буденну практику людей.

Церква бажала також посилити контроль за суспільством і регуляцією поведінки окремих індивідів, тим самим виконуючи державну функцію. У її ж інтересах було встановлення консолідації людей на релігійному ґрунті, утвердження колективізму для спокутування спільного гріха, за який імперія несла покарання. Тільки каяття й перемога над пороком, на думку Афанасія I, могли призвести до загального добробуту.

Відповідно зі східно-християнською правовою доктриною визнавався божественний характер імператорської влади, а також божественна винагорода та відплата. Орієнтуючись у зовнішні обставинах, людина виявляє мотиви й цілі своєї діяльності, приймає рішення. Можна говорити про роль морально-психологічних факторів у моделі поведінки і для візантійських істориків, що є специфікою середньовічної свідомості. Виходячи із вищезазначеного, зробимо спробу вирішити загальнотеоретичне питання культури повсякденності: чому середньовічне суспільство вбачало для себе загрозу в нерегламентованому особистому житті. Тому саме повсякденний спосіб життя залишався в центрі уваги богословів і імператорів.

Отже, повсякденність пов'язана із візантійською культурою й відображає її. Як бачимо, повсякденна поведінка і спосіб життя в кризовий для Візантії час, за свідченням сучасників, не відповідали християнським моральним уявленням. Для візантійської політичної культури було характерне пояснювати появу негативних соціальних явищ у візантійській державі як наслідок невідповідності християнським нормам і традиціям, які повинні бути притаманні сакральному суспільству. Безумовно, це було властиво не тільки середньовічній свідомості як спробі пояснювати все Божим промислом, але і невід'ємної часткою політичної культури Візантійської держави. Яка до того ж вважалася сучасниками як Богом створена вселенська християнська імперія, і приватне життя було невід'ємною складовою політичного життя суспільства (космосу). Можна говорити про політизацію повсякденності в тій частині, коли вона не виокремлюється із універсуму та синкретичності життя середньовічної людини. З біблійних часів сформувалося стійке уявлення про невідворотність покарання всього суспільства й руйнування держави за розпусту, сексуальні збочення, пиятику, азартні ігри й несправедливість один до одного. У цьому й міститься перетворення різноманітних аспектів повсякденного життя в політичну проблему.

ЦЕРКОВНАЯ АРХЕОЛОГИЯ И АПОЛОГЕТИКА. ОТКРЫТИЯ И ПЕРСПЕКТИВА

Михаил Фомин,

канд. ист. наук, ст. преподаватель,

Харьковская государственная академия культуры

Современное общество переживает очередной этап своего развития. Его называют Постиндустриальным, информационным. Накопленные знания и открытия привели науку на границу мира материального и духовного. В своей работе «Дух душа и тело» Владыка

Лука, епископ, врач, ученый светский и богослов доказывает научными методами существование Божественного... Казалось бы, неверию места не осталось.

В конце XX в. появляется множество течений и учений на грани науки и религии, объединяющие идеи Востока и Запада. Нередко их относят к Нью Эйдж религиям. Другой стороной является новое язычество, рунвиры, родноверы и т.д. Поиски своих исторических корней нередко от них уводят в мракобесие. Как результат распространение странных научно-религиозных воззрений из оккультизма и обрывочных фактов.

Проблема системная. Во многом она кроется в образовании и недостаточной образованности. Похожие процессы наблюдались в середине – конце XIX в., когда наука и просвещение сделали религию и веру «немодной». Поиски новых идей привели к распространению идей научного оккультизма.

Но тут появилась археология, наука, построенная на поиске фактов. Ее открытия перевернули мировоззрение. Одним из наиболее впечатляющих стало исследование Трои Г. Шлиманом. Впервые «мифы и легенды» обрели материальное подтверждение. Как следствие всплеск интереса к Ветхозаветной и Новозаветной истории. Археологическое изучение Ближнего Востока и Египта привели к открытиям, которые подтверждали письменные источники. Впервые заговорили об археологии как одном из инструментов апологетики. Сформировались первые школы, как правило носившие конфессиональный характер.

Но начало было положено еще в начале IV в. св. Еленой. Именно ее стараниями были открыты первые христианские археологические памятники, на месте которых были возведены базилика Рождества и Храм Воскресения.

Среди наиболее значимых открытий Новейшего времени можно указать свидетельства Всемирного потопа и Египетского плена, Библейские города и народы. В Риме были вновь открыт катакомбы и могила ап. Петра и еще многое другое. Но все это относится к протестантской и католической науке.

Что же нашли православные. Они открыли корни христианского искусства, исследовали первую церковь и опровергли многие устоявшиеся тезисы. Среди выдающихся ученых граф А.С. Уваров, И.В. Цветаев, К.Н. Успенский, Н.П. Кондаков, М.И. Ростовцев. Среди величайших открытий можно назвать новый подход к изучению Христианского Рима и его памятников, Церкви Ближнего Востока, Русские Помпеи – Херсонес, но одним из величайших открытий является город в Сирийской пустыне – Дура Европос. Именно здесь был изучен наиболее ранний христианский храмовый комплекс, образцы иконографии, все это датируется серединой III в.

Значение этих исследований трудно переоценить. Впервые был поставлен вопрос о масштабах распространения христианства в первые века в разы превосходящих ожидаемые, о формировании художественной традиции именно в Восточном христианстве и последующем влиянии на Западе. Сегодня, можно утверждать, что благодаря исследованиям археологии подтверждаются письменные тексты, прослеживаются процессы развития христианского богослужения, трансформации архитектуры, художественной традиции, системы мировоззрения. Церковная археология может быть мощным инструментом апологетики. Но к сожалению, этому направлению науки не уделяется должного внимания, нет специалистов, не изучается в учебных заведениях, опыт и наработки прошлого пылятся на полках, в ожидание своего нового открытия.

ДУХОВНОСТЬ И ДИАЛОГ МЕЖДУ ФИЛОСОФИЕЙ И БОГОСЛОВИЕМ

Олександр Чаплыгин

доктор филос. наук, профессор,

Елена Сук,

ст. преподаватель,

Харьковский национальный

автомобильно-дорожный университет

Ситуация в современном социуме, в том числе и в духовном отношении, выглядит сложнее, чем это кажется на первый взгляд. Современный человек оказался вовлеченным в сложные и противоречивые процессы, которые осуществляются в условиях более высокой степени свободы и большей возможности выбора между конкурирующими и часто противоположными мировоззренческими позициями.

Крайности на сегодня одинаково опасны для общества – выбрать ли слепую, нерассуждающую веру – традиционалистский тип мировоззрения; или – отвергнуть целиком религию, как это было сделано в уходящем от нас прошлом.

Исторически взаимоотношения между религией и философией складывались таким образом, что толерантный и конструктивный диалог часто замещался конфронтацией, конфликтностью, преследованием инакомыслия. История помнит трагические судьбы Сократа и Дж. Бруно, унижения Галилео Галилея, исчисляемые тысячами жертвы инквизиции, охоту на ведьм и т. п. Но справедливости ради стоит вспомнить и те многочисленные жертвы, которые шли на заклятие якобы ради торжества науки и «единственно истинной» философии в тоталитарном обществе.

Искать сегодня виновных – дело не только безнадежное, но и непродуктивное, не способствующее развертыванию диалога между различными мировоззренческими системами, между философией и религией, в частности.

Однако возникает вопрос – а какова конечная цель такого диалога, ради чего его необходимо поддерживать? Бесспорно, религия является формой общественного сознания, а церковь – социальным институтом, которые на протяжении веков прививали людям духовность в ее социальном и индивидуальном смыслах. Именно духовность возвышала человека над его животным естеством, придавала смысл его существованию, поддерживала планку нравственного поведения человека, прививала стремление к идеалу, к Абсолюту. И в этом смысле был прав академик Д. Лихачев, когда в одном из своих интервью достаточно резко ответил относительно духовности, что он не знает, что такое духовность в «газетном смысле». Он, как человек верующий, признавал духовность лишь в религиозном смысле. Как представляется, академик был прав, так сказать, исторически. Но времена меняются, и в современных условиях понятие духовности вполне может трактоваться расширительно как внутренняя способность человека «смотреть на события и вещи как бы со стороны, в противоположность другим живым существам, над которыми господствуют непосредственные побуждения» [1, С. 147].

В условиях, когда духовная жизнь человека и общества была слабо дифференцирована, религия была той силой, которая цементировала общество и выражала духовность, как таковую. Но ситуация изменилась с обретением относительной самостоятельности искусством, философией, наукой, моралью, которые призваны воплощать идеалы Красоты, Мудрости, Истины, Добра, становящихся рядом с религиозными Верой, Надеждой, Любовью в стремлении

поддержать духовные основы общества. Более того, в условиях современных сложных социально-культурных сдвигов, сопровождающихся кризисом традиционализма, поиск адекватных путей восстановления и развития духовности вряд ли возможен в одиночку – будет ли это религия или философия [2, С. 206]. В этом и заключается необходимость диалога с упором на продуктивные, а не конфронтационные аспекты.

Вообще, проблема диалога сегодня чрезвычайно актуальна не только в полидуховном пространстве, но и как внутриконфессиональная (например, между тремя существующими в Украине православными церквями), межконфессиональная (между тремя основными направлениями христианства в целом, между христианством и исламом, например). Более того, диалоговая коммуникация рассматривается как действенное средство объединения человечества на межкультурном и межцивилизационном уровнях.

Возможность синтеза религиозного опыта и рационального мышления в современном обществе в какой-то мере облегчена и тем, что и то, и другое не носят характера чего-то монолитного, единого. И смотреть на проблему диалога целесообразно не с точки зрения уличения друг друга, не выискивая у противоположной стороны аргументов в пользу собственной позиции, а ища возможности для сближения.

Но при всем этом следует иметь в виду, что в современных культурно-цивилизационных условиях религиозный опыт и философское знание как элементы мировоззрения неизбежно сближаются как бы сами по себе, спонтанно, в силу движения информации в социуме. Поэтому как выбор веры, так и формирование мировоззрения требуют усилий, которые были не обязательны, например, в эпохи, когда та же религия носила принудительный характер или в тоталитарном обществе с его обязательностью веры в науку, в коммунизм,

в непорочность властвующей элиты. Хотя, можно констатировать, что в период безбожия религия не ушла из душ и тех, кто называл себя неверующими или даже атеистами. Вера обращалась на родственно-семейные отношения, на предков, на сохранение памяти о них. Даже вера в коммунизм, в светлое будущее (но здесь стараниями больше власть имущих) в чем-то носила религиозный характер. М. Н. Эпштейн пишет о распространении в период «застойного» социализма и после него так называемой «смутной» и «бедной» веры, носящей полусветский, полурелигиозный характер и существующий вне конфессиональных рамок [3, С. 177].

С другой стороны, у верующих, объединенных конфессионально, проявления веры весьма разнообразны – «от глубокой веры с убеждением важности неукоснительного соблюдения обрядности, до смутного представления о чем-то непознаваемом материально» [4, С. 59-62].

И, наконец, на постсоветском пространстве часто высказываются мнения о том, что дальнейшее развитие духовности и общества в целом необходимо, как возвращение к традиционным (читай, – религиозным) ценностям и к положению, когда православная церковь была выразителем и носителем государственной политики.

Что касается Украины, то вряд ли это возможно в силу внутри- и межконфессионального разнообразия и даже противостояния. В этих условиях гарантией сохранения мира выступает сохранение светского государства, обеспечение свободы совести в ее либерально-демократическом варианте, а значит и обеспечение возможности для плодотворного диалога. Одно можно сказать твердо: освоение текстов Библии способствует установлению взаимопонимания между философами и богословами, независимо от того, как воспринимаются ее тексты: как источник религиозного и философского вдохновения или как историко-культурный памятник.

Соответственно, имеют право на существование идеи «о вдохновляющей и интенциональной роли текста Библии соответственно в защите своей веры и традиции», а также «в пробуждении веры и в стимулировании развития религиозной и социально-философской мысли» [5, С. 164].

Возвращаясь к обозначенному в статье диалогу религии и философии, следует отметить, что здесь в первую очередь речь идет о взаимодействии религиозного опыта и философствования, которое и в прошлом приводило к плодотворным результатам. Кроме того, интенсивное философствование часто приводило к более глубокому пониманию Священных текстов и поучений, даже без обретения глубокой и искренней религиозной веры.

Для мыслящей личности вполне приемлемым должно быть признание символизма Библии, хотя ее изложение в соответствующих текстах нельзя понимать буквально. Собственно, к этому призывал украинский философ Г. Сковорода, который писал, что вся премудрость Божья сосредоточена в Библии, святое письмо – «Сладкие щели Божьи», по сравнению с этой премудростью «все мудрости мира не что иное, как рабские хитрости» [6, С. 155]. Однако святое письмо подобно речке или морю, прячущие за толщей воды глубины, которые на первый взгляд таковыми не являются. «Богословие учит или исцеляет наиболее таинственные в душе начала, советы и мысли, оно есть не что иное, как искоренение злых мыслей» [6, С. 164].

Верующий рассматривает Библию как источник религиозного вдохновения, философ – как символическое, нравственно наполненное поучение.

В таком случае Библия предстает перед ищущим умом как высоко художественное, достаточно стройное собрание притч, имеющих дидактический характер. Образы Библии символизируют нравственные и религиозные ориентиры,

оказывающие воспитательное воздействие на человека, и по сути, «работающие» в пользу духовности, возвышающей человека над его повседневными заботами.

Список использованных источников:

1. Философский энциклопедический словарь. – М.: Инфра – М., 1997. – 576 с.
2. Чаплыгин А.К., Сук Е.Е. Религия, философия, наука: «бермудский треугольник» или колыбель новой духовности. / Мат-лы IX Международной научно-практической конференции «Христианство. Философия. Культура» в рамках X международных Знаменских чтений. – Курск, 2014. – 280с.
3. Эпштейн М. Н. Религия после атеизма. Новые возможности теологии. – М.: АСТ-пресс, 2013. – 416 с.
4. Омельчук Р. К. Фанатизм в свете онтологического подхода к вере // Вопросы философии. – 2012. – №4. – С. 25–33.
5. Бабкова М. В., Скороходова Т. Г. Философская мысль и религиозный опыт (обзор научной конференции) // Вопросы философии. – 2013. – №7. – С. 163–168.
6. Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. – Х.: Майдан, 2010. – 1400 с.

СИМВОЛИЗМ УСЕКНОВЕНИЯ ГЛАВЫ ИОАННА ПРЕДТЕЧИ

***Наталья Шелковая,**
канд. филос. наук, доцент, г. Харьков*

Осмысливая и анализируя ситуацию усекновения главы Иоанна Предтечи, я выявила четыре треугольника, характеризующих религиозный, социально-политический, социально-нравственный и философско-эротический аспекты этой трагической коллизии.

Первый треугольник – религиозный аспект: Ирод-Иоанн-Бог. Ирод согрешил, живя в незаконном сожителстве со своей племянницей, женой живого брата Филиппа. Но это Ирода не волновало, ибо Бог в нем «умер». Ирод Антипа нарушил иудейский закон («Наготы жены брата твоего не открывай, это нагота брата твоего» (Лев.18:16)).

Второй треугольник – социально-политический аспект: Ирод и Иродиада-Иоанн-Власть. Иоанн, обличая Ирода и Иродиаду, угрожал их власти, ибо сам имел власть над людьми – духовную власть – авторитет. И Ирод с Иродиадой боялись потерять власть. Согласно Иосифу Флавию, Иоанн Креститель был казнен по политическим причинам, а не потому, что он обвинял Ирода Антипу и Иродиаду в прелюбодеянии. «Ирод умертвил этого праведного человека, – пишет Иосиф Флавий в «Иудейских древностях», – который убеждал иудеев вести добродетельный образ жизни, быть справедливыми друг к другу, питать благочестивое чувство к Предвечному и собираться для омовения... Так как многие стекались к проповеднику, учение которого возвышало их души, Ирод стал опасаться, как бы его огромное влияние на массу (вполне подчинившуюся ему) не повело к каким-либо осложнениям. Поэтому тетрарх предпочел предупредить это, схватив Иоанна и казнив его раньше, чем пришлось бы раскаяться, когда будет уже поздно. Благодаря такой подозрительности Ирода Иоанн был в оковах послан в Махерон, вышеуказанную крепость, и там казнен» [1, 18:5, 2]. Ибо угроза власти порождает желание избавиться от угрозы (посадить в тюрьму, убить).

Третий треугольник – социально-нравственный аспект: Ирод-Иродиада-Иоанн. Обличая Ирода и Иродиаду, он афишировал их безнравственность народу и тем самым инициировал ненависть к нему обоих и желание от него избавиться, убить его, но о-без-главливание – желание именно Иродиады.

Четвертый треугольник – философско-эротический аспект:

а) Ирод-Саломея-Страсть, Жизнь-Смерть. Ирод испытывает страсть к Саломее, усиленную ее эротическим, возбуж-

дающим и гипнотическим танцем (7 покрывал) и о-без-умев от страсти поклялся выполнить любое ее желание, что привело к смерти (обезглавливанию) Иоанна Крестителя. И происходит это в день его рождения, т.е. здесь встреча жизни и смерти, Эроса и Танатоса;

б) Иоанн-Саломея-Эрос-Танатос, Жизнь-Смерть, Любовь-Ненависть (гипотеза Оскара Уайльда, высказанная в его пьесе «Саломея»). Саломея испытывала страсть к Иоанну, но он отверг ее. Ее страсть трансформировалась в ненависть, желание убить его и... обладать им хотя бы мертвым, «съесть его», хотя бы мертвого. И она «съедает» его на блюде. Ибо голова на блюде – это уже желание не Иродиады, а Саломеи.

В итоге четыре треугольника, т.е. двенадцатиугольник, заверченный космо-земной цикл. Конец цикла Ветхого Завета (отрубленная голова) и предтеча Нового Завета. О-безглавливание Иоанна Крестителя явилось, по сути, победой над старым состоянием мира, триумфом Иоанна Крестителя.

Возникает вопрос: «Почему голова Иоанна Крестителя была подана именно на блюде? Какова символика головы Иоанна Предтечи на блюде?». Представляется, что здесь возможно также несколько вариантов ответа.

Голова Иоанна Крестителя на блюде – это блюдо, «еда»:

1) «еда» для Саломеи – страсть, желание обладать хотя бы мертвым, «съесть» его;

2) «еда» для Иродиады – обличение Иоанна, которое она не может «съесть», не может переварить, оно ей поперек горла и она избавляется от этой «еды» (несколько дней колола язык иголкой, а потом закопала ее на городской свалке);

3) «еда» для христиан – «поедание» Иоанна (его учения) – предтеча «поедания» Христа, евхаристии (Его учения), «Ядущий Мою Плоть и пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную» (Ин. 6: 54).

Иоанн Креститель – предтеча Христа. Учение, смерть и посмертная деятельность Иоанна – предтеча учения, смерти

и посмертной деятельности Христа (крещение, проповедь покаяния, мученическая смерть, сошествие в ад после смерти), а голова Иоанна на блюде – праобраз и предтеча причастия. «А мы, – говорил блаженный Иероним Стридонский, – даже доныне в главе Иоанна пророка видим умерщвленного иудеями Христа, Который есть Глава пророков» [2].

И здесь образуются вновь треугольник трех триумфов «головы на блюде»:

1) триумф социальный и нравственный – победа Ирода и Иродиады в борьбе за власть. Голова на блюде, как ключи на блюде победителю от побежденного города, как символ полной победы над врагом;

2) триумф эротический – победа Саломеи над Иоанном;

3) триумф религиозный – Иоанн как жертва Богу и голова его «вернулась» к Богу на гору Елеонскую.

Вывод: Иоанн – победитель и триумфатор, ибо его учение и его крещение продолжает жить. Голова Иоанна Крестителя – одна из наиболее почитаемых святынь христианского мира, а Ирод, Иродиада, Саломея – временны и преходящи как временны и преходящи власть и страсть, которые, по сути, «суета сует» (Еккл. 1:2).

Список использованных источников:

1. Флавий И. Иудейские древности [Электронный ресурс] / Азбука веры. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Istoriya_Tserkvi/iudeiskie_drevnosti/18_5.
2. Стридонский И. Толкование на Евангелие по Матфею [Электронный ресурс] / Азбука веры. – Режим доступа: https://azbyka.ru/otechnik/Ieronim_Stridonskij/tolkovanie-na-evangelie-po-matfeju/14.

**СЕМЬЯ КАК ОСНОВНОЙ ИНСТРУМЕНТ
ТРАНСФОРМАЦИИ НЕГАТИВНЫХ ТЕНДЕНЦИЙ,
ПРОЯВИВШИХСЯ В ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЯХ
УКРАИНСКОЙ МОЛОДЕЖИ
ПОД ВЛИЯНИЕМ ПРОЦЕССА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ.
СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ**

*Нина Щербакова,
ст. преподаватель,
Таврический государственный
агротехнический университет,
г. Мелитополь*

Молодое поколение – это особая социальная общность, у которой активно трансформируется система ценностных норм, входящая в индивидуальное сознание.

Цель данного научного исследования – провести анализ одной из основных причин трансформаций, происходящих в ценностных установках индивидуального сознания современной украинской молодежи в философском аспекте.

Объект исследования – мысленная модель системы ценностей сознания, сформированная в настоящее время у представителей молодежи Украины.

Предмет исследования – основные детерминанты трансформаций морали украинской молодежи в условиях трансформирующегося общества.

В настоящее время прогрессивное развитие общества, как одной из форм бытия, в значительной степени обусловлено качественной структурой системы ценностей сознания молодежи. Следует отметить, что ценностные ориентации молодого поколения, имеют существенную качественную ха-

рактеристику: они обладают великолепной способностью к направленной трансформации. В свою очередь, семья имеет колоссальное влияние на метаморфозы, происходящие в системе ценностей сознания молодежи, кроме того, институт семьи оказывает воздействие на формирование личности практически каждого представителя молодого поколения. Данные заключения сделаны в работах таких ученых, как Дж. Локк, И. Кант, Дж. Дьюи, Б. Рассел, М. Ганди, И. Г. Песталоцци, С. Соловейчик, В. Сухомлинский и др. [1]. Поэтому можно предположить, что именно институт семьи способен эффективно противостоять развитию негативных тенденций в морали, как социума, так и молодого поколения, возникших вследствие влияния такого явления как секуляризация.

Дело в том, что в настоящее время в мире активно происходит процесс секуляризации (от лат. *saecularis* – светский), который обуславливает уменьшение значения религиозных норм в развитии практически всех сфер институциональной матрицы украинского социума. Феномен секуляризации выражается в следующем: религиозные нормы искусственно изолируются, после чего изымаются из сознания социума. Важным, в контексте данного исследования, является тезис, выдвинутый Епископом Венским и Австрийским Илларионом: «современная молодежная культура, вдохновленная секулярными идеями, становится все более антицерковной и антихристианской».

Существенным моментом является то, что процесс секуляризации приводит к нивелированию понятия «любовь» в системе ценностных ориентаций сознания молодого поколения. Это обусловлено тем, что действие «воинствующего секуляризма» направлено, прежде всего, на девальвацию главной ценности, лежащей в основе христианства – любви к ближнему. Можно утверждать, что данная тенденция самым негативным образом отразится на развитии институциональной матрицы нашего общества, так как нельзя не согласиться с тезисом, который высказал С. Франк: «...любовь есть во-

обще драгоценное благо, счастье и утешение человеческой жизни – более того, единственная подлинная ее основа – это есть истина общераспространенная, как бы прирожденная человеческой душе».

Как показывают наши исследования, ни один из опрошенных студентов не считает ценность «любовь» важной для себя. Также, никто из респондентов не придерживается мнения о том, что она помогает человеку стать личностью. Существенным является то обстоятельство, что 18,3%, от числа опрошенных, твердо уверены, что современный мир жесток, поэтому необходимо драться за свое место в нем, при необходимости, переступая через нормы морали. Также заслуживает внимания тот факт, что проявлять бескорыстие стремятся только 2,2% [2].

Таким образом, можно утверждать, что на современном конкретно-историческом этапе развития институциональной матрицы украинского социума, представители молодого поколения не осознали «истинной мощи любви». Поэтому в настоящее время в нашем обществе имеет место явление, которое, можно рассматривать в качестве следствия действия «воинствующего секуляризма» – «феномен отсутствия любви».

Можно предположить, что нивелирование данного феномена и возвращение «любви к ближнему» в ценностные ориентации сознания, как молодого поколения, так и социума, позволит трансформировать отношения, имеющие место различных сферах институциональной матрицы украинского общества, положив в их основу данную духовную норму, что, в свою очередь, позволит обеспечить прогрессивное развитие матрицы в целом.

Поэтому можно утверждать, что институт семьи – главный инструмент, которым следует воспользоваться нашему обществу, с целью трансформации системы ценностных ориентаций молодого поколения. Именно посредством данного инструмента следует попытаться возродить в нашем социу-

ме истинную мощь любви, а также веру в духовные ценности. Необходимо отметить, что возрождение любви и веры, несомненно, катализирует определенно направленный процесс развития общества. Скорее всего, это уже будет не совсем «постиндустриальный», а социум несколько иного типа. Существенным моментом будет являться то, что духовные ценности будут основой его идеологической сферы институциональной матрицы. Важным представляется следующее: именно этот социум, будет способен обеспечить собственное длительное гармоничное развитие.

Список использованной литературы:

1. Щербакова Н.В. Оптимизация роли государства в процессах функционирования института семьи, как инструмента трансформирования ценностных ориентаций молодежи / Н.В. Щербакова // Грані. Науково-теоретичний і громадсько-політичний альманах. – Дніпропетровськ. – 2015. – Вип. 6 (122). – С.47-50.
2. Данные лаборатории социологических исследований «Социо» Таврического государственного агротехнологического университета.

СЕКЦІЯ 5.

ХРИСТИЯНСЬКА КУЛЬТУРА (ЦЕРКОВНА МУЗИКА, ЖИВОПИС, ЛІТЕРАТУРА)

Х/Ф «ГОЛГОФА»: ТЕКСТ И КОНТЕКСТ

*Сергей Багдасаров,
студент 3-го класса,
Харьковская духовная семинария*

Сфера религиозного кинопроизводства развивается, используя новые подходы к повествованию и взаимодействию со зрителем. Высокобюджетной экранизации библейских сюжетов уже недостаточно для того, чтобы кинопродукт был востребованным. Фильм, обращенный к религиозной тематике, будет принят зрителем только если режиссеру удастся затронуть острую личную или общественную проблему.

Именно таким является художественный фильм «Голгофа» ирландского режиссера Джона Майкла МакДонаха. В центре повествования – католический священник, отец Джеймс

Лавелль, который служит в маленьком городке Ирландии. Один из прихожан отца Джеймса на исповеди впервые рассказывает ему о том, что в детстве на протяжении нескольких лет подвергался сексуальному насилию со стороны священника. Преступление было покрыто священноначалием, а все наказание, которое понес священник – перевод на отдаленный приход. На сегодняшний день тот священник уже мертв и, получается, что понести настоящее наказание за преступление некому. По этой причине исповедник сообщает отцу Джеймсу о своем намерении убить его в следующее воскресенье. По мнению преступника, отец Джеймс – хороший священник, потому его смерть будет иметь смысл, в отличие от смерти «плохого» священника. В течение следующих семи дней отец Джеймс пытается решить возникшую проблему: заявить в правоохранительные органы или не раскрывать тайну исповеди и положиться целиком на Божью волю. Эта дилемма обретает глубину по ходу «знакомства» зрителя с паствой отца Джеймса. В их лице мы сталкиваемся с самым разнообразным перечнем пороков, овладевших обществом. А в центре, по мнению режиссера – отстраненность и безразличие.

Сюжетная линия не воспроизводит, но во многом опирается на реальные события, связанные с многочисленными скандалами из-за священников-педофилов и денежных махинаций в Ирландской Католической Церкви и – главное – покрытия этих преступлений священноначалием, что нанесло существенный ущерб ее авторитету. Собственно, этот ущерб и отражен: практически все действующие лица в многочисленных диалогах проявляют к отцу Джеймсу презрение, хотя и продолжают участвовать в таинствах. Кроме церковного священноначалия, фильм обличает в том же и светскую власть: инспектор полиции рассказывает историю об аресте священника-педофила, в результате которого священник был отпущен безнаказанно, а сам полицейский переведен на другое место службы.

Заявленный комедийный жанр противоречит реальному содержанию картины, что, возможно, уже является частью

ігри режиссера с воображенням зрителя. На протязі семи днів зритель спостерігає за останніми днями життя втомленого священика, який намагається хоч щось навколо себе привести в порядок. Але його прихожане демонструють лише динаміку падіння в гріх. Відчайдушний священик не бачить нічого, крім знущань, презирства і відстороненості. Але на початку фільму він і сам висловлює думку про те, що священик повинен вміти відсторонюватися. Знаючи про жахливий гріх, допущений в Церкві і Церквою, він не відчуває особистої відповідальності за це. По ходу розвитку фільму, отцю Джеймсу доводиться своє думку переосмислити. В фільмі показано дуже багато простору. Отець Джеймс часто ходить по широкому узбережжю океану, по порожнім вулицям міста і діалоги з іншими героями ведуться в основному на відкритій місцевості. Цей прийом підкреслює самотність людини і вселяє відчуття порожнечі в світі байдужих людей, яким потрібен Бог.

В протилежність відстороненості, червоною ниткою по фільму проходить тема прощення, як «недооціненої доброти». Як і відстороненість, ця тема розкривається на особистому і суспільному рівні. В процесі всієї картини отць Джеймс намагається налагодити стосунки зі своєю дочкою Фіонією. Він став священиком після смерті дружини, що дочка сприймає як «втрату обох батьків за ціною одного». Спроба взаєморозуміння призводить до успіху – стара рана затянулася.

Назва фільму, безумовно, викликає біблійську асоціацію зі Страшною седмицею і очікування історичської паралельності з цими подіями. Але насправді, всі події в фільмі є образом останніх днів земного життя Христа не ключові і використані режиссером лише для посилення головної теми фільму. Ми зіштовбуємося з руйнованим храмом, з якого «не залишилося каменю на каменю». Невідомий підпалює дерев'яну церкву, яка давно перестала мати для людей значення. Ми зіштовбуємося

ваемся с ребенком, которого родитель в ужасе уводит от священника – *из уст младенцев уже не слышна хвала*. Мы сталкиваемся с гробом. Но даже он становится объектом безразличия и предметом, на который можно просто опереться и поболтать. Мы сталкиваемся с вдовой, которая опять приносит в жертву больше других, укрепляясь в настоящей стойкой вере в Бога, и являясь единственным персонажем с этим качеством. Страстная седмица Христа закончилась воскресением. Последняя неделя жизни священника Джеймса – смертью. В конце фильма отец Джеймс задается вопросом «откуда же она берется эта отрешенность?» и признает свою отрешенность грехом, за что и погибает. В финальной немой сцене фильма мы видим Фиону, ожидающую в тюремной комнате для свиданий убийцу своего отца. Значит, ему удалось при жизни хотя бы что-то в этом мире изменить, и его любимая добродетель прощения утверждается поступком дочери.

«Голгофа» – острый, общественнозначимый фильм. Вместе с тем, что Церковь в нем является предметом порицания и насмешки, его нельзя назвать антицерковным, а скорее наоборот. Режиссер ставит перед зрителем ряд вопросов: какова роль личной включенности священника в реальную жизнь прихожан; какова корпоративная ответственность за грехи, совершаемые пастырями; какими должны быть взаимоотношения светской и церковной власти; как личная отстраненность и равнодушие перерастают в общественную трагедию?

Список использованных источников:

1. «Голгофа» МакДонаха-старшего: вот те крест [Электронный ресурс] // Афиша Daily. – Режим доступа: <https://daily.afisha.ru/archive/vozduh/cinema/golgofa-makdonahastarshego-vot-te-krest>.
2. Диакон Андрей Кураев “Голгофа” [Электронный ресурс] // Livejournal. – Режим доступа: <http://diak-kuraev.livejournal.com/667638.html?page=3>.
3. Кризис веры в Ирландской католической церкви [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.rodon.org/relig-1208310816271>.

4. Фільм «Голгофа» [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.imdb.com/title/tt2234003>.
5. Хронологія подій страстної тижня [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.homutovo.ru/library/Nz/sobyt_ss.html.
6. Честь сутани. Проглашення на казнь в «Голгофе» Джона Майкла Макдонаха [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.kommersant.ru/doc/2457369>.
7. Calvary: Sundance 2014 - first look review [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://www.theguardian.com/film/2014/jan/20/sundance-film-festival-calvary-review>.
8. Calvary: Sundance Review [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.hollywoodreporter.com/review/calvary-sundance-review-672450>
9. Interview: John Michael McDonagh Talks The Anger And Anarchy Of 'Calvary' And Beyond [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://www.indiewire.com/2014/07/interview-john-michael-mcdonagh-talks-the-anger-and-anarchy-of-calvary-and-beyond-273915>.

СИСТЕМА РЕГЕНТСЬКОЇ БОГОСЛУЖБОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ

Юлія Воскобойнікова,

канд. мистецтвознавства, доцент,

Харківська державна академія культури

Регентську діяльність неможливо уявити у відриві від богослужбового контексту та активності інших учасників богослужіння. Регент постійно знаходиться з ними у організаційному та творчому зв'язку. У системі богослужбової комунікації **комунікантами** виступають регент, хористи, священство та парафіяни, а **комунікатом** – інформація, яка піддається певній трансформації та передається відповідними до її актуального вигляду інформаційними каналами.

Регент не є первісним комунікантом в богослужінні, а уособлює в собі дві іпостасі: *реципієнта*, який сприймає богослужбовий текст (у тому числі музичний) та *комуніканта*, який транслює цей текст, надаючи йому творчого осмислення та інтерпретації. Безпосереднім матеріалом регентської діяльності є піснеспів – розспіваний богослужбовий текст, який часто не має конкретного автора. Більшість піснеспівів існують у богослужбовій практиці анонімно, хоча певні з них належать відомим піснетворцям, таким як Іоанн Дамаскін, Роман Солодкоспівець, Єфрем Сирін та ін. Але ж святе життя цих людей та їхній спосіб творчості, який у православ'ї отримав назву богонатхненного, не дозволяють замкнути коло авторів лише на безпосередніх учасниках творчого процесу, бо його центром і головною рушійною силою є Господь, який надихає та спрямовує богослужбову традицію. Таким чином, *первісним комунікантом богослужбової системи є богослужбова традиція як колектив авторів (або як колективна особистість)*.

Інформацією (комунікатом), яку містить співоча богослужбова традиція, є *зміст богослужбових текстів* та їхні *інтонаційні моделі*. Дешифрування (розкодування) тексту *регентом*, яке потребує певних знань знакової системи – текстової, невменної, нотної, – призводить до його об'єктивації у вигляді текстово-акустичної моделі піснеспіву, яку регент транслює півчим. Робить він це за допомогою декількох каналів – *вербального* (текстового), *акустичного* (музичного) та *пластичного* (диригентського, мануально-технічного).

Півчі церковного хору, як і регент, одночасно є і реципієнтами, і комунікантами. Вони безпосередньо сприймають інформацію, яку надає текст піснеспіву, а також виконавську модель, художні настанови та технічні вказівки, які їм транслює регент, творчо втілюючи їх у текстово-акустичному звучанні. При цьому функція музичної складової богослужбової музики – не стільки відбиття дійсності в образах, скільки повернення людини через образність до духовної

реальності, не «відбиття» духовного життя, а «поклик» до його дійсного буття, не «створення атмосфери молитви», а сама молитва. Тому якщо хор не молиться, то ця функція залишається нездійсненою, богослужіння перетворюється на концерт, а богослужбові піснеспіви – на імітацію молитви, її художнє зображення. Завданням півчих є одночасно і зрозуміла артикуляція богослужбового тексту з урахуванням вірного фразування та логічних акцентів), і створення реалістичного музичного образу, і донесення молитовного духу піснеспіву. Таким чином до спільної дії залучаються і розум, і почуття, і дух присутніх, створюючи *синергійне поле* взаємодії усіх учасників богослужіння. *Слухачі*, які начебто мають бути лише реципієнтами вербально-акустичної інформації (принаймні, парафіяни), долучаючись до спільної молитви, також стають комунікантами, адже кінцева їхня мета – богоспількування, яке вони здійснюють у *вербальному-емоційному полі*, водночас спрямовуючи до Господа і текстовий, і емоційний зміст молитви.

На всіх рівнях комунікаційної системи відбувається (або може відбуватися) зворотній зв'язок, який може виражатися як у конкретних зв'язках, так і у створенні спільного емоційного поля, духу молитовної єдності, джерелом якого для віруючої людини є Господь. Зворотній зв'язок *між регентом та богослужбовою традицією* реалізується двома шляхами – культуротворчим та культурозберігаючим. Регент як провідник традиції, що втілює її у житті церковної спільноти, з одного боку, має вплив на її трансформацію та розвиток, з іншого – саме регент може сприяти збереженню тих чи інших співочих традицій за своїм власним вибором. Певним різновидом зворотного зв'язку регента і традиції церковно-хорового співу є спілкування з сучасними церковними композиторами, кожний з яких здійснює свій вклад у цей процес. Оскільки композитори, які намагаються писати церковну музику, досить часто походять з нецерковного середовища і досить поверхнево знають специфіку богослужбового співу, в цій комунікації регент іноді

відіграє роль цензора, вказуючи автору на канонічні межі творчого процесу, певні традиційні закономірності побудови музичного матеріалу, специфіку роботи з текстом та ін. Сучасний церковний спів позбавлений офіційної цензури, тому питання канонічності виконуваного матеріалу майже повністю залишаються на совісті регента і – частково – священства. Очевидно, що відповідальність регентів (особливо, професійних) є вищою, оскільки вони обізнані у музичних питаннях і можуть робити висновки не лише на основі власного досвіду, але й з урахуванням певних теоретичних знань.

Конкретні зворотні комунікації між *півчими та регентом* можуть здійснюватися через репетиційне спілкування, емоційний відгук під час богослужбового та концертного виконання творів, рефлексію спільної роботи. Священство, крім богослужбової взаємодії з хором, може надавати оцінки його роботі, впливати на духовний розвиток півчих, здійснювати духовне наставництво, застосовувати систему заохочень та покарань. Священик може впливати на регентське пізнання внутрішніх законів богослужіння, формування його художнього смаку, вибір репертуару, характер та темп співу тощо.

Таким чином, структура богослужбової комунікативної системи регента має замкнений характер. Священство, регент та півчі, разом з усіма учасниками спільної молитви, спираючись на богонатхненну богослужбову традицію, спрямовують своє служіння Богові, який є «альфа і омега, початок і кінець» (Одкр. 1:8). Підносячи молитву до Бога, людина водночас здійснює і підйом до духовних вершин, і сходження у власне серце, адже «Царство Боже всередині вас є» (Лк. 17:20-21).

СВЯТЕ ПИСМО В УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕКЛАДАХ: ДО ҐЕНЕЗИ ПИТАННЯ

*Євгенія Дмитренко,
канд. філол. наук, доцент,
Національний аерокосмічний
університет ім. М. Є. Жуковського «ХАІ»,
протоієрей Олег Кучер,
доктор богослов'я, викладач,
Харківська духовна семінарія*

Переклади Святого Письма українською – цікавий об'єкт досліджень для представників різних напрямів гуманітарного знання – філології, богослов'я, історії, культурології тощо. Відтак, вже маємо чималий досвід в цій царині. З численних історичних оглядів різної міри узагальненості може сформуватися чи не вичерпне уявлення про історію перекладів Біблії українською [1, 2, 3.]. Окремі студії мають специфічну спрямованість, зокрема текстологічного [4], лінгвістичного [5], історіографічного [6] характеру, що дозволяє говорити про різнобічні підходи до вивчення питань, пов'язаних з буттям Святого Письма в нашому культурному середовищі.

Втім, набуває нового звучання проблема вивчення україномовних перекладів Святого Писання в контексті сьогоденних зрушень, що їх переживає Україна.

Дослідники усвідомлюють, що переклади Біблії українською в усі часи передусім переслідували мету популяризувати релігійне знання, наблизити текст, узвичаєний в Православній традиції старослов'янською мовою, до простих людей, зробити його зрозумілим, легким для сприйняття і в усній (під час богослужінь), і в письмовій (під час самостійного читання) формі.

Відтак, як зазначає О.І. Ніка, потреба перекладу Святого Письма для україномовного населення була спричинена ще й тим, що «церковнослов'янська мова втрачає свої позиції у функціональній валентності як літературного (єдино можливого) способу передавання ритуальної (для конфесійного стилю; контамінованих – для агіографічного, ораторсько-проповідницького, паломницького та ін. жанрів), естетичної (перекладна художня література) функцій. У цьому разі йдеться про зміну уявлень, за якими церковнослов'янська мова асоціювалася з індиферентністю і недоторканістю» [7].

Отже, переклад релігійних текстів безпосередньо пов'язаний і з проблемою їх адаптації не лише під мовну, а й взагалі ментальну картину світу реципієнтів. Перекладач Біблії, свідомо чи не свідомо, вкладає у похідний (україномовний) текст принципи мислення носія української мови, яка, в свою чергу, є інструментом реалізації способу мислення, світосприйняття, менталітету українця. А це, на наше переконання, швидше за все, не може не модифікувати вихідний текст, не впливати на стилістику (а вона вкрай важлива для сакрального тексту в будь-якій релігії), не змінювати, бодай частково, зміст метафор, символів, тобто підтексту. Тож, через переклад, як нам видається, відбувається нова інтерпретація Біблійного тексту, що може певною мірою порушити канонічне тлумачення.

Відтак, переклад вимагає від перекладача не лише бездоганної лінгвістичної підготовленості, але й певного чуття тексту, що, мабуть, визначається якоюсь своєрідною талановитістю.

Як відомо, ціла низка перекладів Біблії до початку ХХ ст. являла собою не повний переклад Святого Письма, а переклад чи взагалі переспів окремих його частин, з вихідних текстів різними мовами – давньоєврейською, арамейською, грецькою (що були від початку мовами оригіналів), старослов'янською (у свою чергу стала мовою перекладу).

Важливою з цього погляду подією стала поява першого повного перекладу обох Книг Святого Письма, виконаного П. Кулішем, І. Пулюєм та І. Нечуй-Левицьким і завершеного 1903 року.

Насправді, як зазначає Н. Дзюбишина-Мельник [8], поява саме цього перекладу Біблії стала показовим фактом в українській культурі. Важко не погодитися з тим, що сам цей факт засвідчив, з одного боку, достатньо високий рівень розвитку літературного варіанту української мови, а з іншого – відбив тенденцію до поєднання двох основних (і на той час, і на сьогодні) регіональних варіантів нашої мови – західного і східного. Звідси – дещо незвичне означення мови перекладу: «Мовою русько-українською». До того ж, те, що синтез відбувався в цьому випадку через конфесійний стиль, багато про що говорить з погляду українських ментальних кодів. Втім, подібні соціально-психологічні феномени мають стати предметом окремої уваги.

Цікава й власне історія цього перекладу, лаконічно викладена у згадуваній статті Н. Дзюбишиної-Мельник [8]. Зокрема, дослідниця зауважує, що 1871 р. у Львові з'явився переспів Псалмів, а у Відні – Новий Завіт, причому не переспів, а переклад, зроблений П. Кулішем у спілці з галичанином І. Пулюєм. Добре вивчивши давньоєврейську (акцентуймо цей факт), П. Куліш досить швидко завершив переклад Старого Завіту, але титанічна праця була знищена пожежею – весь рукопис згорів, а новий переклад П. Куліш так і не встиг закінчити. Після смерті П. Куліша (1897 р.) І. Пулюй залучив до роботи І. Нечуя-Левицького і нарешті 1903 року вся Біблія українською мовою виходить у світ (до речі, для остаточної редакції був залучений о. О.Слюсарчук з Галичини). На жаль, це не стало помітною подією в житті Церкви в Україні (ні Східної, ні Західної), видання так і не було рекомендоване вищим церковним керівництвом, хоча й викликало певний резонанс серед культурних діячів України (причому як позитивний, так і негативний).

Додамо, що промовистим є факт видання цього перекладу (як і багатьох інших) за кордоном, що було типово на той час. Але видання не було одноразовим, і про це практично не згадують дослідники. Переклад було перевидано 1931 року в Англії, причому це був препринт з видання 1906 року, зробленого там же. Авторів перекладу, як ведеться, не зазначено, але не важко встановити, що це переклад саме П. Куліша, І. Пулюя та І. Нечуя-Левицького [9].

Як вже було зазначено, названа україномовна Біблія не була оцінена ні свого часу, ні згодом, і лише через 90 років по виданні (з 90-х років минулого сторіччя) відкрилася, нарешті, перспектива її всебічного дослідження в Україні. Зрозуміло, що до цього часу з'явилися інші переклади Святого Письма, на подум спеціалістів, вдаліші, а практика використання першого повного перекладу так і не була реалізована.

Відтак, взагалі використання україномовних біблійних текстів у сучасних православних богослужіннях, на нашу думку, – питання не однозначне, але вкрай актуальне, а тому обов'язково має полишитися на разі в полі зору як богослов'я, так і світських гуманітарних наук.

Список використаних джерел:

1. Жукалюк М., Степовик Д. Краткая история переводов Библии на украинский язык / М. Жукалюк, Д. Степовик – К. : Украинское Библейское Общество, 2003. – 176 с.
2. Історія перекладів Біблії українською мовою. У 2-х частинах [Електронний ресурс] // 500 років реформації – Режим доступу: <https://r500.ua/istoriya-perekladiv-bibliyi-ukrayinskoju-movoyu/>
3. Степовик Д. Київська Біблія XVII ст. Дослідження нездійсненого біблійного проекту митрополита Петра Могили / Д. Степовик – К. : Українське Біблійне Товариство, 2001. – 240 с.
4. Костенко М. Текстологічні особливості протографів новозавітних і старозавітних книг в українській перекладацькій традиції [Електронний ресурс] / Микола Костенко. – Режим доступу: http://shron.chtyvo.org.ua/Kostenko_Mykola/Tekstolohichni_osoblyvosti_protografiv_novozavitnykh_i_starozavitnykh_knyh_v_ukrainskii_perekladatsk.pdf.

5. Дзюбишина-Мельник Н. Українська Біблія 1903 року в контексті літературної мови початку XX ст. [Електронний ресурс] / Наталя Дзюбишина-Мельник – Режим доступу: ekmair.ukma.edu.ua/.../dzubyshyna_melnyk_ukr_bibliya.pdf.
6. Жукалюк М., Степовик Д. Краткая история переводов Библии на украинский язык / М. Жукалюк, Д. Степовик – К. : Украинское Библейское Общество, 2003. – 176 с.
7. Ніка О.Н. Реконструкція староукраїнської літературної мови XIV – першої половини XVI ст. / О. І. Ніка // Актуальні проблеми української лінгвістики: теорія і практика. – 2005 – Вип . 11. – С. 12–18. // Національна бібліотека України ім. Вернадського. – Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/apyl_2005_11_4.
8. Дзюбишина-Мельник Н. Українська Біблія 1903 року в контексті літературної мови початку XX ст. [Електронний ресурс] / Наталя Дзюбишина-Мельник//Ekmair.–Режимдоступу:ekmair.ukma.edu.ua/.../dzubyshyna_melnyk_ukr_bibliya.pdf.
9. Святе Письмо Старого і Нового Завіту. Мовою русько-українською. – London : British and Foreign Bible Society. – 1931. – 329 с.

МУЗЫКАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТЕКСТА ПЕСНИ СИМЕОНА БОГОПРИИМЦА В ХОРОВОМ ТВОРЧЕСТВЕ

*Алина Горлова,
студентка 3-го курса,*

Харьковская государственная академия культуры

Процесс интерпретации музыкального произведения базируется на соответствии поэтического и музыкального воплощения. В случае написания хоровой музыки на богослужебные тексты, критерии интерпретации состоят в соответствии смыслового содержания со средствами музыкальной выразительности.

Текст песни Симеона Богоприимца, который он произнес в Иерусалимском Храме в день Сретения, вошла в состав богослужебных песнопений христианских церквей. Она носит благодарственный характер. Типикон указывает, что песнь Симеона Богоприимца за богослужением не поется, а читается. Песнь, согласно богослужебным указаниям, «глаголет настоятель», а следующие за ней Трисвятое по Отче наш читает чтец. В хоровых произведениях такого рода должно доминировать слово как носитель истины, а средства музыкальной выразительности должны быть ему подчинены.

В своей благодарственной песни Симеон Богоприимец прощается с земной жизнью. В преобразовании священного текста композитором в хоровое сочинение должно быть заложено православное осознание смерти: как сложный этап разлучения, но вместе с тем открытие иной, новой жизни, к которой мы все изначально призваны. Поэтому этот переход наполнен благодарностью. Для композитора же важнейшим есть «смирить» свое человеческое своему духовному.

Анализируя образцы хоровых произведений, в основу которых положен текст песни Симеона Богоприимца, первое, что весомо, – это фактура. Ее использование весьма разнообразно. В сочинениях на данный текст присутствуют фактически все типы фактуры: гармоническая, гомофонно-гармоническая, имитационная. Наиболее удачным является выбор гармонической (аккордовой) фактуры, поскольку в таком случае за богослужением этот текст хорошо воспринимается на слух. К таким, например, относится «Ныне отпускаеши» А. Архангельского, обихода на 6 глас, «Лаврское», закарпатского напева, обработки С. Трубачев, мон. Иулиании (Денисовой), Н.Н. Кедрова-сына, А. Гречанинова. В этих образцах гармоническая фактура преобладает. Пример использования гомофонно-гармонической фактуры можно отметить у П. Богданова, С. Рахманинова, А. Кастальского (№2), П. Чеснокова. Следующим важным критерием есть лад и гармонический язык, он много говорит о восприятии текста самим композитором.

Несмотря на смысл, заложенный в самом названии – «благодарственная песнь» – следует помнить, что все же это не ликующая благодарность, а исполнение священного обетования, отголоском которого этот же текст звучит в последовании благодарственных молитв по святом причащении. В то же время в музыкальных решениях некоторых композиторов гармония является одним из самых строптивых компонентов, составляющих произведение. Преимущественно выбор тональностей минорный, что свидетельствует о более трагичном восприятии текста, земном его понимании. Но есть и образцы с использованием мажорных тональностей, например, «Ныне отпускаеши» мон. Иулиании (Денисовой), А. Лабинского.

Важным моментов в анализе композиторского мышления являются тембровые предпочтения композитора в соло. Например, П. Богданов не указывает однозначно, соло может исполнять как сопрано, так и тенор, у С. Рахманинова и А. Кастаньского это тенор, П. Чеснокова – бас. Это говорит о том, что каждый по-разному «слышит» текст.

Принцип сочинения произведений на один и тот же духовный текст – это «принцип единства в разнообразии», так как каждый, кто соприкасается с молитвой, привносит в нее свое много личностного. Однако попытки «приукрасить» смысл текста, сделать его более декларативным, часто приводят к профанации сакрального, что наносит вред как смыслу богослужебного текста, так и душе тех, кто исполняет и слушает подобную музыку.

Список использованных источников:

1. Всенощное Бдение. Литургия.: Издательский совет Белорусского Экзархата Русской Православной Церкви. – Минск, 2008. – 96 с.

ХРИСТИЯНСЬКА ФРАЗЕОЛОГІЯ З КОМПОНЕНТОМ БОГ В МОВІ ТВОРІВ Г. КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА

*Ольга Заверюченко,
канд. філол. наук, доцент,
Національний аерокосмічний
університет ім. М.С. Жуковського «ХАІ»*

Важливим елементом мови творів Г. Квітки-Основ'яненка є фразеологія релігійно-християнської тематики. За нашими спостереженнями, у творах письменника вжито понад 300 таких фразеологічних одиниць (ФО). Пояснюючи продуктивне вживання фразеології релігійно-християнського походження у творчості Г. Квітки-Основ'яненка, слід ураховувати й освіту письменника, і тогочасну свідомість слобожан, і особливість художнього стилю митця, характери героїв творів Г. Квітки. Останнім часом релігійна лексика та фразеологія активно досліджуються в сучасному вітчизняному мовознавстві, а саме: сакральна лексика біблійних текстів, лексика і фразеологія біблійного походження, типологія біблійних порівнянь, мовні знаки християнського світогляду та ін. Одним із недостатньо вивчених залишився аналіз функціонування релігійно-християнської фразеології в мові української літератури XIX ст.

Розглядаючи релігійно-християнську фразеологію в контексті основних засад релігійного віровчення, можна помітити, що семантика аналізованих одиниць відображає основні ідеї християнства крізь призму народного світосприйняття. Серед аналізованого матеріалу одна з найчисельніших груп ФО – група одиниць, структурними компонентами яких є лексеми або сполучення лексем на позначення Всевишнього (*Бог, Господь, небесний отець (цар), создатель, небесна сила, премудрість вішня*). Найчастіше Г. Квітка

вживає фразеологізми з компонентом *Бог*. У всіх стійких виразах ця лексема відображає монотеїстичне уявлення християн про єдиного та всемогутнього творця Всесвіту.

У мові творів письменника знаходимо ФО, у яких Бог виступає як уособлення всемогутності, найвищої сили, до якої люди звертаються з проханням допомогти або заступитися перед злими силами, стихією, хворобами тощо. Тут ми знаходимо і побажання. Напр., *підняти руки до бога* [2, 1, с. 50]; *просити (прохати) бога (бога просити)* [1, 3, 53]; *як бога милосердного, зі сл. просити* [1, 1, 48]; *[о] борони боже* [1, 2, 304]; *нехай кого бог боронить від чого* [1, 2, 507]; *нехай бог боронить (бороне, милує, сохраниць)* [1, 1, 49]; *боже благослови* [1, 1, 43]; *[нехай] вас (тебе) бог благословить* [1, 1, 43]; *крий (не дай) боже (бог)* [1, 1, 49]; *не доведи до того боже* [1, 1, 49]; *коли б тільки дав бог* [1, 1, 148]; *дай, боже, із сього та й у краще* [11, 1, 326]; *не дай боже чоловікові печали або якої напасти* [1, 3, 51]; *боже [ж (вам)] помагай* [1, 1, 120]; *нехай [тобі (вам)] бог [у вусім] допомога (помага)* [1, 1, 49].

Бог – це всесвітній розум, який усе знає, усе бачить, його всеобізнаність вражає уяву людини. Це всевидюще око, яке не залишить непоміченими ні добро, ні зло. На підтвердження цього можна навести такі ФО, уживані в мові творів Г. Квітки: *бог виносив кого* [1, 1, 51]; *бог привів що (до чого (кого) бог приведе)* [1, 1, 50]; *бог об'явив що* [1, 1, 24]; *бог послав* [1, 1, 1]; *уродить [кому] бог* [1, 1, 312]; *бог зна як* [1, 1, 50]; *бог зна які* [1, 1, 50]; *наградив кого бог щастям* [1, 1, 260]; *чим бог послав* [1, 1, 51]; *як бог нехай дає і усякому, зі сл. жити з ким* [1, 1, 51]; *що бог дасть!* [1, 1, 50]; *дасть (дав) бог (біг) (бог дасть (благословить))* [1, 1, 49]; *бог мені свідитель* [1, 1, 51]; *бачить бог* [1, 1, 24]; *бог зна що* [1, 1, 50]; *божа воля (воля божя) [на все]* [1, 1, 224]; *у бога все готово, його свята воленька!* [1, 1, 294]; *наградив (благословить) бог діточками* [1, 1, 239]; *бог погодив* [1, 2, 510]; *що бог дав, зі сл. пообідати*

[1, 2, 530]; *куди бог поверне* [1, 1, 51]; *бог розум відняв у кого* [1, 1, 184]; *бог кому нехай відплатить за що* [1, 1, 186]; *бог язик попутав у кого* [1, 2, 592].

Бог, за народними уявленнями, це, передовсім, утілення милосердя, гуманності, праведності: *бог милосердний (праведний, святий, небесний)* [1, 1, 48]; *кого бог благословить* [1, 1, 301]; *бог pomoже* [1, 1, 51]; *а щоб його бог любив* [1, 1, 50]; *бог не зоставить* [1, 1, 632]. Саме тому з'явилися ФО типу: *подякуй богу милосердному* [1, 1, 181]; *не знаю, як дякувати богу за що* [1, 1, 584]; *благодарю бога [милосердного]* [1, 1, 41]; *спасибі богу* [11, 1, 53].

Митець зображує щирого християнина у своїх творах за допомогою таких фразеологізмів із компонентом *Бог*: *бога небесного знати і любити* [1, 1, 148]; *служити богу і государю (богу і государю служити)* [1, 3, 262]; *богу молитися* [1, 1, 297]. Життя за Божими заповідями обіцяє спокійне, благополучне життя: *хвалити бога і з тим прожити вік* [1, 3, 41]; *хвалити за що бога і поусякчас дякувати* [1, 2, 634]; *жити собі, хвалячи бога [та бога хвалити]* [1, 1, 330]; *мов (як) у бога за дверьми (дверима), зі сл. жити* [1, 1, 50]; *як бог нехай дає і усякому, зі сл. жити з ким* [1, 1, 51]. Життя людей, що не шанують Бога, письменник малює, користуючись такими ФО: *гнівити бога* [1, 1, 265]; *не гневи хто бога* [1, 2, 505]; *забувати і бога і стид людський* [1, 1, 468]; *пійти проти[в] закону і порядку, від бога даного* [1, 1, 321]; *не од бога* [1, 1, 318]. Бог постає в народній свідомості і як грізний суддя, що карає грішників: *зглянься на бога! [Побійся його!]* [1, 1, 553]. Однак людину, що розкалася, Бог простить: *бог простить* [1, 3, 57]; *кому бог гріхи простив* [1, 3, 57]; *бог спас і вирвав з рук диявола кого* [1, 1, 148]; *прости, боже, гріхи* [1, 3, 57]; *нехай кого бог у сім ділі простить* [1, 3, 57].

Проведений аналіз релігійно-християнської фразеології в мові творів Г. Квітки-Основ'яненка свідчить про те, що народ-

на свідомість увібрала в себе найважливіші поняття, аспекти християнського вчення, сконденсувавши їх у яскравій образній фразеології.

Список використаних джерел:

1. Словник мови творів Г. Квітки-Основ'яненка / відпов. ред. М.А. Жовтобрюх : У 3-х т. – Харків, 1978 – 1979. – Т. 1 – 3.
2. Христианство. Энциклопедический словарь в 3-х т. Т. 1. – М. : Большая Российская Энциклопедия, 1993. – 864 с.

**БІБЛІЗМИ У ФРАЗЕОЛОГІЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ТА
СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ МОВ**

Галина Карнаушенко,

канд. філол. наук, доцент;

Лариса Панасенко,

ст. викладач,

*Харківський національний
університет ім. В.Н. Каразіна*

Ідеї, сюжети, образи й пов'язані з ними вирази, що походять від Святого Письма, увійшли в культури й мови всіх народів, які прийняли християнство. У науковій літературі можна зустріти твердження, в яких протиставлені специфічні для кожного народу ідіоми, що входять до «неперекладностей», загальновідомим виразам, які потрапили в різні мови завдяки впливам певних культурних центрів. Подібне бачення входить у протиріччя з уявленнями про творчий характер мови й мовлення. Більш уважний аналіз форми, значень і функціонування біблізмів у різних мовах дозволяє поставити під сумнів твердження про їх нібито однаковість для різних етносів. Насправді, є суттєві різниці як у шляхах потрапляння тих образів і виразів до мови й культури

кожного народу, так і в особливостях розуміння та вживання відповідних мовних одиниць.

Видатні представники Харківської лінгвістичної школи звертали увагу на творчий характер сприйняття запозичень мовою-реципієнтом. Так, Л.А. Булаховський у праці «До історії взаємовідносин слов'янських літературних мов» стверджував, що прогалина в наших відомостях компенсується, зокрема, «убеждением, так энергично уже в свое время подчеркнутым нашим славным А.А. Потебнею, что дело не в том, что на известном этапе исторической жизни народа им заимствуется, а в гораздо большей степени – во что перенимающий творчески перерабатывает заимствованное» [1:305]. Досить плідним тому видається шлях порівняння й виявлення специфіки біблійних виразів у мовах народів, які належать до різних культурних ареалів. Так, значним досягненням стала праця В.Г. Гака (1997 р.), присвячена зіставленню біблійних фразеологізмів у російській мові з французькими бібліїзмами [2]. Роком пізніше була захищена кандидатська дисертація Е.Н. Яковлевої, присвячена еволюції біблійних власних імен у лексиці й фразеології російської та французької мов [16]. Через десять років був підготовлений С.Г. Сахадзе й В.І. Хільтбруннером «Короткий російсько-французький словник бібліїзмів» (виданий Російським університетом дружби народів у Москві) [12]. Зіставленню французьких і українських фразеологічних бібліїзмів присвячена стаття Л.О. Панасенко (2008 р.) [10]. Досить активно досліджується англійська біблійна фразеологія в зіставленні з російською (Є.Н. Бетехтіна, А.С. Мікоян, М.А. Загот). Спільне й відмінне у біблійній фразеології білоруської й польської мов дослідила у праці 2013 р. Ядвіга Козловська-Дода [5].

Розширення кола мов, які можуть бути залучені до подібного зіставлення, дозволить побачити більш повну картину функціонування бібліїзмів у європейському культурному просторі. Так, спроба розглянути матеріали всіх трьох східнослов'янських мов у зіставленні з французькими дани-

ми наближає до більш адекватного розуміння історії сприйняття християнських образів і виразів на східнослов'янських землях (див. [11]).

Значні відмінності між західноєвропейською та східнослов'янською фразеологією з компонентами-бібліїзмами обумовлені різницею між традиціями ставлення до тексту та мисленнєвого змісту Писання, притаманними західним та східним Отцям Церкви. Першочергову глибинну причину названої різниці вбачають у особливостях розуміння західними Отцями Церкви догмата Святої Трійці, що пояснює надзвичайну увагу західних богословів до тексту не лише Нового, але й Старого Заповіту. На думку Андрія Григор'єва, це пояснює велику кількість у західноєвропейських мовах фразеологізмів, які пов'язані з текстом Старого Заповіту та не мають паралелей у російській мові. Дослідник наводить переконливі приклади: у французькій мові вживаються 19 виразів, які вказують на походження людського роду від Адама; стійкі сполучення, пов'язані з подіями Священної історії, іменами біблійних патріархів і царів: *regretter les oignons d'Egypte, l'échelle de Jacob, harpe de David, trouver son David*. Важливо для розуміння того, наскільки глибоко сприйняла французька лінгвокультура старозавітні бібліїзми, врахувати ще й уживання їх у жаргоні: *parent du roi David, qui joue de la harpe* (див. [3:25]).

Широке вживання бібліїзмів у французькій мові може бути пов'язане з особливостями ставлення французів до високих культурних досягнень своєї нації. Відомо, що пересічні французи обізнані зі змістом, ідеями й образами творів видатних французьких письменників і філософів, причому мають ці знання не в пасивному культурному багажі, навпаки, активно використовують їх у своїх щоденних роздумах і дискурсах. Автори словника, виданого 2002 року в Парижі (французька назва – «*Dictionnaire culturel de la Bible*», у перекладі київським видавництвом «Дух і літера» – «Святе Письмо в європейській

культури. Біблійний словник»), наводять багато прикладів різного роду зв'язків із Біблією високої французької літератури й культури (від літургійної драми XII ст. «Гра про Адама» до творів Андре Жіда («Якщо зерно не гине»), Марселя Пруста («Содом і Гомора»), Луї Арагона («Я не знаю цього чоловіка»), Альбера Камю («Весілля») – і аж до сучасних письменників, таких як Едмон Жабес чи Жан Грожан. Звертається увага й на вживання бібліїзмів у французьких дискурсах медіа, політичних і повсякденних: «Мова газет і навіть побутове спілкування також включають безліч виразів релігійного походження. Наприклад, „цап-відбувайло“, „Юда“, „Понтій Пилат“» [9:257]. Ідеї та образи біблійного походження вживаються з виховною й риторичною метою: «Біблія навчає кожного, що слід „нести свій хрест“ і „заробляти свій хліб у поті чола свого“, не довіряти фарисейству, вміти „відділити добре зерно від половини“, тоді як у промовах політики викривають „культ золотого тільця“ і закликають „прогнати торговців із Храму“» [Там само].

Функціонування бібліїзмів у сучасних українській, білоруській та російській мовах досліджено ще не в повній мірі, хоч останнім часом і з'являються наукові праці, присвячені цій темі (В.М. Мокієнка, С.Г. Шулежкової та ін.)

Прогалинам у знаннях студентів далеко не завжди можуть зарадити наявні підручники й навчальні посібники. Біблійні вирази в них іноді зовсім не пояснюються. Трапляються випадки, коли автори навчального посібника самі, очевидно, мають досить приблизні уявлення про релігійну літературу. Наприклад, у довіднику «Сучасна українська мова» (Київ, 1993) серед джерел крилатих висловів значиться таке: «2) Біблія та Євангеліє» [15:145], після чого наводяться (без пояснень, варіантів і прикладів) вирази: *камінь спотикання, ієрихонська труба, глас волаючого в пустелі, Хома невіруючий, блудний син, терновий вінок, ходіння по муках*. Брак пояснень щодо наведених біблійних фразеологізмів

робить введення їх до різного роду класифікацій не надто інформативним для студента-філолога, не сприяє залученню бібліїзмів до активного лексичного запасу молодих гуманітаріїв.

Слабка обізнаність у мовному й образному багатстві Біблії призводить до прикрих помилок у мові засобів масової інформації, до збідненості мовлення політиків і спрощення, зниження культурного рівня, що позначається не лише на повсякденних дискурсах, але й на системі цінностей, а відповідно, й на моральності, рішеннях і діях.

Частково виправити згадану ситуацію покликані словники біблійних виразів, які створені останнім часом (А.П. Коваль (2001 р.), Н.Г. Николаюк (1998 р.), Л.М. Грановської (2003 р.), Л.Г. Кочедикова (2006 р.), К.Н. Дубровіної (2010 р.) та ін.). Крім тлумачних і енциклопедичних словників біблійних виразів, освітнє й практичне значення мають перекладні словники, які дозволяють здійснити «перехід» від західноєвропейської біблійної фразеології до східнослов'янської та навпаки (М.А. Загот (2004 р.), С.Г. Сахадзе, В.І. Хільтбруннер (2007 р.) та ін.). Крім словників біблійних виразів, посприяти поглибленню знань із відповідної проблематики може інтерес до діяльності, ідей і творів видатних діячів культури, науки, філософії наших народів. Привертають до себе увагу певні паралелі, ідейні перегукування між проявами духовного світу та творчого пошуку «таких епохальних постатей в історії білоруської та української культури й літератури, як Ф. Скорина й Г. Сковорода», зокрема у захопленні мистецькою досконалістю псалмів [14: 30-31].

За таких умов збагачення знань із біблійної фразеології пересувається в сферу науки та самоосвіти.

Список використаних джерел:

1. Булаховський Л.А. Вибрані праці в п'яти томах. – Том третій. Славістика. Російська мова / Л.А. Булаховський. – К.: Наукова думка, 1978. – 589 с.

2. Гак В.Г. Особенности библейских фразеологизмов в русском языке в сопоставлении с французскими библеизмами / В.Г. Гак // Вопросы языкознания. – 1997. – № 5. – С. 55 – 65. Григорьев А.В. Русская библейская фразеология в контексте культуры / А.В. Григорьев. – М.: Индрик, 2006. – 360 с.
3. Дубровина К.Н. Энциклопедический словарь библейских фразеологизмов / К.Н. Дубровина. – М.: Флинта: Наука, 2010. – 808с.
4. Казлоўская-Дода Я. Біблійная фразеологія беларускай і польскай моў: агульнае і рознае / Я. Казлоўская-Дода // *Studia białorutenistyczne*. – № 7. – 2013. – С. 245–258.
5. Карнаушенко Г.Н. Лексика старославянского языка в работах В.П.Бесединой-Неврозовой / Г.Н. Карнаушенко // *Дриновський збірник*. – Т. II. – Харків – Софія: Академічне видавництво ім. проф. Марина Дринова, 2008. – С. 29–35.
6. Карнаушенко Г.Н. Старославянський язык в Харьковском університеті: традиції і перспективи изучення, преподавання, популяризації / Г.Н. Карнаушенко, Л.В. Педченко // *Дриновський збірник*. – Т. II. – Харків – Софія: Академічне видавництво ім. проф. Марина Дринова, 2008. – С. 341–343.
7. Крысин Л.П. Рецензия на кн.: Складарская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. – М.: Наука, 2000. – 278 с. / Л.П. Крысин // *Известия АН Сер. лит. и яз.* – Т. 60. – № 5. – 2001. – С. 63 – 65.
8. Ланглуа А. Святе Письмо в європейській культурі. Біблійний словник / Пер. з фр. / А. Ланглуа, А. Ле Муане, Ф. Спіс, М. Тібо, Р. Требушон, Д. Фуйу. – К.: Дух і літера, 2004. – 320 с.
9. Панасенко Л.О. Фразеологічні бібліїзми у різних мовах / Л.О.Панасенко // *Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна*. – № 798. – Серія Філологія. – Вип. 53. – Х.: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2008. – С. 20–23.
10. Панасенко Л.О. Французькі біблійні фразеологізми як знак рецепції християнської культури (у зіставленні зі східнослов'янськими мовами) / Л.О. Панасенко // *Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна*. – № 836. – Серія Філологія. – Вип. 54. – Х., 2008. – С. 14 – 16.
11. Сахадзе С.Г. Краткий русско-французский словарь библеизмов / С.Г.Сахадзе, В.И. Хильтбруннер. – М.: Российский университет дружбы народов, 2007.
12. Телия В.Н. Что такое фразеология / В.Н. Телия. – М.: Наука, 1966.
13. Тычына М.А. Карані: культуралагічны дыскурс / М.А. Тычына // *Нарысы беларуска-ўкраінскіх літаратурных сувязей*. Культурна-

- гістарычны і літаратуразнаўчы аспекты праблемы. – Мінск: Беларуская навука, 2002. – С. 10 – 63.
14. Шевченко Л.Ю. Сучасна українська мова: Довідник / Л.Ю. Шевченко, В.В. Різун, Ю.В. Лисенко; За ред. О.Д. Пономаріва. – К.: Либідь, 1993. – 336 с.
 15. Яковлева Э.Н. Эволюция библейских имен собственных в лексике и фразеологии русского и французского языков. Дис. ... канд. филол. наук / Э.Н. Яковлева. – М., 1998.

ЦЕРКОВНОСЛОВ'ЯНСЬКІ, СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ТА ЗАХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ЕЛЕМЕНТИ У ЛЕКСИЦІ «БІБЛІЇ РУСЬКОЇ» ФРАНЦИСКА СКОРИНИ (ДО 500-РІЧЧЯ ПОЧАТКУ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОГО КНИГОДРУКУВАННЯ)

*Галина Карнаушенко,
канд. філол. наук, доцент,
Харківський національний
університет ім. В.Н. Каразіна;
Дар'я Сало,
викладач,
Харківський інженерно-економічний
університет ім. С. Кузнеця*

Цього (2017) року наукова й культурна громадськість України має нагоду відзначити славетний ювілей: 500 років тому, 6 серпня 1517 року білоруський гуманіст, письменник і вчений Франциск Скорина почав друкувати в Празі «Біблію Руску» – першу спробу наблизити слов'янське Святе Письмо до живого мовлення східних слов'ян. Повна назва цього твору відбиває просвітительську мету білоруського гуманіста: «БІВЛІЯ РУСКА» викладена докторомъ Францискомъ Скориною из

славного града Полоцька, Богу ко чти й людемъ посполитымъ к доброму научению». (Так зазначено на титульному аркуші «Біблії» Фр. Скорини з книги «Буття»; передаємо з невеликими графічними й орфографічними змінами в напрямку сучасних норм за ілюстрацією у статті У.М. Свяжинського в енциклопедії «Білоруська мова» [4:496].) На титульному аркуші книги «Премудрість Божія» міститься інформація про те, що здійснено переклад «на руську мову». «Премудрость Божия. Премудрости Божией книга починается. зуполне выложена на руский языкъ. докторомъ Францискомъ Скорининымъ сыномъ. изъ славного града Полоцька» [4:497]. Франциск Скорина в 1517-1519 роках послідовно випустив 20 книг Старого Заповіту, а пізніше – й Апостол [1:52].

Книговидавнича, перекладацька й просвітительська діяльність Франциска Скорини має надзвичайне значення для історії культури й розвитку літературної мови – і це стосується не лише Білорусі, але й України та (хоч дещо меншою мірою) Росії. Існує кілька причин для такого положення.

1. Білорусь і Україну єднала літературна мова, яка склалась у Великому князівстві Литовському і була в тій державі офіційною. Саме до білорусько-української (середньої доби) «руської мови» наближав мову Біблії Франциск Скорина, хоч церковнослов'янська основа залишалась потужною.

1. До Великого князівства Литовського відійшла більшість української етнічної території (землі нинішньої Харківщини також певний час входили до литовсько-руської держави), тож діяльність Франциска Скорини в межах ВКЛ є культурним набутком як білоруського, так і українського народів). Частина нинішніх російських земель також входила до складу ВКЛ, відповідно, російський народ має скоринівські досягнення частиною своєї культурної історії.

2. Книги, видрукувані Фр. Скориною, розповсюджувались і на українських землях, у результаті чого деякі білорусизми з його перекладів і авторських текстів (передмов

і післямов) увійшли до української літературної мови. (Пор. твердження Бориса Савчука: «Значною мірою під впливом білоруського першодрукаря Франциска Скорини, що перекладав біблійні книги «простою мовою», багато білорусизмів потрапило в українську писемну мову, ставши її літературною нормою» [3:328; *підкреслення наше*. – Г.К., Д.С.]).

3. Попри заборону книг Франциска Скорини в Московській державі вони були там відомі й опосередковано вплинули на подальшу долю перекладів Біблії. Є.М. Верещагін зазначає: «У Московській Русі видання Скорини було запідозрено в «препорченности» (неправослав'ї) і заборонено, однак Скорина створив прецедент» [1:52; *підкреслення наше*. – Г.К., Д.С.]. Через сто років було здійснено перший переклад Біблії російською мовою. «На самому початку 17 ст. (як відомо за документами) пастор Ернст Глюк (пом. 1705) виконав переклад Біблії російською мовою (зі слов'янської Біблії), але переклад не зберігся» [1:52]. Наступна спроба створити російський переклад Біблії була вже на початку 19 ст. у межах діяльності Російського Біблійного Товариства (див. [1:53]). Таким чином, хоч і «пунктирно», зі значними розривами у часі, але скоринівський прецедент мав продовження на території Росії.

У результаті названих причин діяльність і досягнення Франциска Скорини стали культурним надбанням не лише білоруського, але й українського та російського народів. Більше того, книговидавнича праця Скорини в Чехії зробила його важливим персонажем і чеської культурної історії, а потужний церковнослов'янський струмінь у текстах білоруського першодрукаря долучає його до історії продовжень старослов'янської мови й кирило-мефодіївської писемно-книжної традиції. Отже, згаданий ювілей можна вважати подією великого культурного значення для всіх слов'ян і для всього православного світу.

Привертає до себе особливу увагу специфічна мова видань Фр. Скорини, яка відбиває його світогляд, позначе-

ний рисами певної суперечливості, а також умови діяльності й життєвий шлях білоруського просвітителя. На мову скоринівських книг вплинула також специфіка політичної, культурної та релігійної ситуації у Великому князівстві Литовському, в першу чергу на білоруських та українських землях у XV – XVI ст. До вивчення мови Фр. Скорини звертались білоруські науковці (В.В. Аніченко, А.М. Булика, А.І. Журавський, У.М. Свяжинський), а також українські, російські й чеські (П.В. Владіміров, Є.А. Кузьміна, Е. Бокова). Базуючись на результатах досліджень, здійснених названими та іншими вченими, спробуємо розглянути співвідношення елементів у лексиці видань Фр. Скорини, які походять із різних слов'янських мов, а також сприйняття мовних одиниць скоринівських текстів з точки зору сучасного носія української й російської мов.

Діяльність Франциска Скорини була позначена вільними зв'язками із західними державами (що в цілому було характерно для Великого князівства Литовського). Відповідно в мові його книг спостерігаються західнослов'янські елементи. Зокрема, у виданнях, видрукованих у Празі, представлені запозичення з чеської мови. На думку У.М. Свяжинського, «у празьких виданнях, унаслідок специфіки умов їх підготовки, відзначається прикметний пласт запозичень із чеської мови, багато з яких старобілоруській мові невідомі: *змизати* – «зникнути», *занепразнити* – «зайняти», *либивость* – «красивість» [4:497]. (Останнє слово сучасною білоруською мовою перекладається як *прыгажосць*.)

І все ж церковнослов'янських елементів, зокрема лексики, у «Біблії руській» – переважаюча більшість. Серед них є такі слова, як *бдение*, *бездна*, *воскресение*, *благославити*, *обрести*, *уповати*. Такі й подібні церковнослов'янізми настільки міцно увійшли до російської літературної мови, що можуть нефахівцями на сучасному етапі сприйматись як власне російська лексика. Але є у виданнях Фр. Скорини й більш

специфічні церковнослов'янізми: *дщера, щедрота, грясти, зрети, зело* та ін. Переважають форми з неповноголоссям, характерним для церковнослов'янської лексики (як і взагалі для лексики всіх південнослов'янських мов): *блато, врагъ, гладъ* «голод», *краткий, облакъ, страж, хранити* й под.

У той же час східнослов'янська лексика, хоч і в меншій мірі, представлена в мові Фр. Скорини досить широко. Більшість цих слів належить до спільного лексичного фонду білоруської та української мов: *вежа, господаръ, згода, клопотъ, помста, страва; дбати, жадати, засмутити, робити, ховати; збройный, шаленый* та ін. Трапляються повноголосні форми (5 відсотків від неповноголосних [4:496]), що є характерною ознакою власне східнослов'янської лексики: *берегъ, волоть, голова, голодъ* та ін. Східнослов'янськими елементами є також префікси *ви-* та *роз-* у протилежність церковнослов'янським *из-* та *раз-*: *выбити, выгнати, вымити, выпити, выпросити* та ін. Серед таких слів спостерігаємо як спільні для білоруської та української мов (і відсутні в російській), так і специфічно білоруські лексеми, пор.: *выкоренити, разбити, роздати, розломити, розослати* – й *выбавити* (укр. позбавити, у російській мові – церковнослов'янizm *избавить*).

Деякі слова відбивають білоруські фонетичні риси, відмінні від українських: *горший, дубецъ, праца, шибеница, обещати, працювати* (але у назві рідного міста Франциска Скорини – Полоцька – зберігся давній, як у давньоруській мові періоду Київської Русі, м'який звук [ц']). Спостерігаються білоруські слова, відповідники яким у сучасній російській або в українській мові мають дещо відмінну семантику чи конотації, частотність, сполучуваність: *лепиший, пригожий*.

Отже, ми бачимо, що мова видань Франциска Скорини зафіксувала важливий етап у розвитку східнослов'янських літературних мов, коли попри потужну церковнослов'янську основу елементи живої розмовної мови досить широко представлені.

Указана тенденція найбільш характерна для білоруської мови, яка, згідно з типологією слов'янських літературних мов, розробленою М.І. Толстим, є найближчою (разом зі словацькою) до народної (діалектної, розмовної) основи. На протилежному полюсі знаходиться російська (разом із чеською) літературна мова, що ввібрала в себе надзвичайно велику кількість церковнослов'янських елементів різних мовних рівнів. Українська ж літературна мова у класифікації М.І. Толстого займає середину, тобто знаходиться на більшій дистанції (у порівнянні з білоруською) від народного (діалектного) мовлення, і в той же час не так міцно пов'язана з церковнослов'янською спадщиною, як сучасна російська літературна мова (див. [5; 2]).

Таким чином, увага до діяльності Франциска Скорини й долучення до студій над мовою його творів, у першу чергу «Біблії Руської», дає можливість глибше усвідомити особливості розвитку духовної культури слов'янських народів і складні шляхи становлення їх літературних мов.

Список використаних джерел:

1. Верещагин Е.М. Библия / Е.М. Верещагин // Русский язык. Энциклопедия / гл. ред. Ю.Н. Караулов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М.: Большая Российская Энциклопедия: Дрофа, 1997. – С. 51-56.
2. Остапчук О.А. Украинский литературный язык в свете социолингвистической типологии славянских языков / О. А. Остапчук // Славянское языкознание. XV Международный съезд славистов. Минск, 21-27 августа 2013 г. Доклады российской делегации / Ответств. редакторы А.М. Молдован, С.М. Толстая. – М.: Индрик, 2013. – С. 633-655.
3. Савчук Б. Українська етнологія / Борис Савчук. – Івано-Франківськ: Лілея – НВ, 2004. – 559 с.
4. Свяжынскі У.М. Скарына Францыск / У.М. Свяжынскі // Беларуская мова. Энцыклапедыя. – Мн.: Бел Эн, 1994. – С. 495-497.
5. Толстой Н.И. История и структура славянских литературных языков / Н.И. Толстой. – М.: Наука, 1988. – 239 с.

ЛЮБОВЬ К БЛИЖНЕМУ В ТВОРЧЕСТВЕ А.И. КУПРИНА

*Наталья Михайлюк,
старший преподаватель,
Харьковский учебно-научный
институт Государственного высшего
учебного заведения «Университет банковского дела»*

Известный русский писатель Александр Иванович Куприн неоднократно использовал в своих произведениях библейскую тематику. Так, в 1908 году он создал повесть «Суламифь» – переложение ветхозаветной «Песни песней» Соломона. Среди героев текстов Куприна часто встречаются представители духовного звания или люди, связанные с Церковью по роду своей деятельности: священники, дьяконы, регенты, певчие, церковные старосты, семинаристы, иконописцы... Писал он и о многих чтимых святых: Иоанне Кассиане Римлянине, Николае – архиепископе Мир Ликийских, о Сергии Радонежском и Серафиме Саровском... Многие купринские тексты не оставят равнодушным православного читателя: «Два святителя», «Пасхальные колокола», «Молитва Господня», «Московская Пасха», «У Троице-Сергия», «Обиходное пение», «Сад Пречистой Девы», «Слово Святейшего», «Светлый конец» и др. Купринские произведения немыслимы без атрибутов церковной жизни: упоминания колокольного звона, описания икон, наименований церквей и монастырей, атрибутов церковного убранства. [1]

А.И. Куприн – христианский писатель. Его произведения – это духовно зрелая литература. Лейтмотивом многих его рассказов является добро и милосердие, пробуждение лучших чувств в душе человека. Куприн писал с любовью к жизни и к человеку, с той любовью, которая всецело раскрывается в христианских заповедях, которая делает человека

духовно красивым, способным любить других и жертвовать собою, стремящимся к добру и совершенству, идущему по пути истины и добродетелей.

Любовь к ближнему является для Куприна жизненным правилом. Это чувство нашло отражение в его творчестве. Основной темой его произведений становится описание жизни простых людей: рабочих разных профессий, балаклавских рыбаков, философствующих поручиков и замученных рядовых, женщин, оказавшихся на дне жизни, цирковых артистов, воров, нищих, маклеров, богомолков, инженеров, шарманщиков и т.д. Его герои – люди с открытой душой и чистым сердцем, встающие против унижения человека, пытающиеся отстоять человеческое достоинство. Писателя привлекает живописность, красочность, необычность этих людей. Он рассказывает о них спокойно, без негодования и осуждения. [2]

В произведениях писатель поднимает тему «маленького человека», которому сочувствует и у которого раскрывает его душевные качества, его своеобразный внутренний мир. Простой человек у Куприна изображается не только слабым, но и способным постоять за себя. [3] С глубокой симпатией и любовью писатель описывает народную жизнь, представленную в своем вольном, стихийном, естественном течении, со своим кругом обычных забот – не только горестями, но также радостями и утешениями. В очерках «Листригоны» он воспевают тяжелый труд балаклавских рыбаков, этих здоровых и мужественных людей, живущих суровой, но богатой чувствами жизнью. В повести «Яма» Куприн описывает образы проституток, создавая живые и прекрасные характеры. Автор с глубоким сочувствием относится к своим персонажам, вызывая сожаление и неподдельное сострадание. [4]

Особое место в творчестве Куприна занимает мир детства. Его рассказы о детях проникнуты настоящим социальным протестом, где дети обречены обществом на непосильную работу, нищету и вымирание. Героями рассказов Куприна чаще

всього стаються діти «із низів». Ім отдає він перевагу, в них бачить людей, здатних на благородні вчинки, бескорисних і добрих. Сила, чистота морального почуття дитини є для письменника єдиним позитивним початком, протиставленим злу життя. [1]

Список использованных источников:

1. Марков Г. Рождественский рассказ в творчестве Куприна [Электронный ресурс] / Православная жизнь. – Режим доступа: <http://www.proza.ru/2016/04/15/847>.
2. О проекте издания Купринской энциклопедии [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.encyclopedia.ru/news/enc/detail/47413/>.
3. Филимонова Н. Проблемы и итоги изучения творчества А.И. Куприна [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://kuprin-lit.ru/kuprin/kritika-o-kuprine/filimonova-problemy.htm>.
4. Творчество Куприна [Электронный ресурс] – Режим доступа: http://studopedia.su/15_920_tvorchestvo-kuprina.html.

ХРИСТИЯНСЬКІ МОТИВИ В ТВОРЧОСТІ БОГДАНА ЛЕПКОГО

Вікторія Перцева,

канд. філол. наук, доцент,

Харківський національний

університет внутрішніх справ

Сутність релігійності українського народу, взагалі, та окремих його представників, зокрема, зумовлена передусім його ментальністю. На це вплинули такі риси національного характеру українців, як толерантність, гостинність, перевага почуття над розумом, витривалість, відкритість.

У творчості українського письменника Богдана-Нестора Лепкого віра, релігія теж посідає важливе місце. Тяжіння цього митця до християнської культури обумовлено

кількома чинниками. Головним фактором впливу на цей процес було родинне середовище, яке виховало в юного Богдана повагу до тисячолітньої української історії, культури, мови, християнської віри і церкви.

Християнські мотиви багато в чому визначають проблематику, поетику, атмосферу книг Лепкого і жанрову специфіку деяких з них. Хоча суто філософських робіт у Богдана Лепкого немає, його публіцистика, особливо твір спогадів «Казка мого життя», дозволяє судити про те, що письменник сприймав моральні цінності – добро, совість, честь як основні критерії людського життя, його призначення. Філософська концепція Богдана-Нестора Лепкого знайшла відображення не тільки в його публіцистиці, а й в прозі (повість «Веселка над пустирем»), поезії («Голгофа», «Пташечка», «різдвяні» вірші). Письменник з дитинства був переконаний у необхідності знищення пороків суспільства або хоча б їх послабленні. І хоча в його творчості немає чіткої ієрархії християнської моделі світобудови (пекло, рай), місце Божої відплати і Божої кари в творах присутні і визначають вчинки його літературних героїв.

Християнство виходить з того, що будь-яке насильство є зло, і крім зла нічого породити не може. Непротивлення злу і смиренність – одна з головних євангельських істин, сприйнявши які, вважає письменник, можна відродити людину до добра і створити ідеальне, гуманне співтовариство людей. Віра в людину, в милосердя і всепрощення пронизує творчість українського поета і прозаїка. Він вірив, що в світі існують «діяльне співчуття» і «життєрадісна допомога».

Подібні настрої особливо відбилися у лепківській інтерпретації теми Різдва. До Різдва у письменника було особливе ставлення. Він написав цілий цикл поезій, пов'язаних із Різдвам («У різдвяну ніч», «Під Різдво», «З різдвяних настроїв»), де прославляє його як свято добрих почуттів і прощення всіх образ. У «різдвяній» філософії Богдана Сильвестровича принципове значення має категорія затишку.

Різдво в Україні завжди асоціювалося з батьківською оселею. Саме там, нарівні з любов'ю і взаєморозумінням, царює, за думкою Богдана Лепкого, мир, затишок, без якого неможливий простір «різдвяних» поезій. «Різдвяний» жанр володіє особливим хронотопом. Різдвяна ніч постає як особливий період, коли розмивається межа між реальним і чарівним. Різдвяний вечір – це вечір, коли в світі зла і несправедливості можливі чудеса і зміни. У цей вечір закони соціальної несправедливості перестають діяти, поступаючись місцем любові і милосердю.

Дотримуючись сам заповідей Христа, добре знаних йому з дитинства, письменник прищеплював любов до християнського вчення і дітям. Для них він пише казки та «різдвяні» вірші. Ці твори звернені до юних читачів, покликані зародити в їх душах ідеали світла і добра, якими пронизане Євангеліє – зразок духовності і моральності, що належить всьому людству. Дитячі образи проходять через усю творчість письменника, виступаючи важливим елементом його філософії. З образами дітей Лепкий пов'язує, насамперед, уявлення про милосердя, добро, невинність. Те, що письменник вважав важливим для дітей (дотримання євангельських заповідей, бажання і вміння прощати, бути милосердними), він вважав важливим і для дорослих і прагнув донести це через свою творчість. Богдан Лепкий не прагнув в суворому і обов'язковому порядку нав'язати любов до релігійного обряду. Він вірив, що молитва – це розмова з Богом, ясний, зрозумілий, і знав, як це втішає.

Богдан Лепкий звертається і до проблеми забобонності українського селянства. Поведінка героїв оповідань «Глухий кут», «Гостини», «Небіжчик» доводить, що в основі забобонів лежить неусвідомлений страх і віра в якусь приховану силу, яка виявляється у наявних діях або ситуаціях. І в цьому сенсі забобонність близька окультизму сприйняттю нашого світу. Богдан Лепкий прагне окреслити загальні особливості релігійної духовності українців. Так, зорі в інтерпретації героїв

Лепкого – це душі добрих небіжчиків. Вони виходять серед неба зі своїми свічками й дивляться на полишений ними світ. А як жити не по-божому, забувати про них, то свічки гаснуть, вилітають їм із рук. І саме тому праведні не бояться смерті, більше того, – передчувають.

Отже, на підставі казок, статей, спогадів, «різдвяних» віршів Богдана Лепкого вважаємо за можливе виділити наступні принципи, що лягли в основу його християнського світосприйняття і світорозуміння, його ставлення до людини і уявлення про ідеали: 1) добро, але добро, що знаходить вираз не в словах, а в діях, вчинках, допомозі тим, хто потребує її; 2) вміння поступитися своїми бажаннями і інтересами заради іншої людини; 3) турбота про слабких, беззахисних (дітей, старших); 4) неприйняття жорстокості, насильства, фальші, лицемірства, жадібності, егоїзму; 5) прославлення святості і недоторканності домівки та категорія затишку, що має важливе значення для формування різдвяного сприйняття; 6) здатність «воскресіння» людини до добра, можливість його морального «переродження».

Таким чином, дослідження і тлумачення християнських мотивів у творах Богдана Лепкого сприяє комплексному осмисленню його творчості в цілому.

К ВОПРОСУ СТАНОВЛЕНИЯ АРАБСКОГО ЯЗЫКА КАК ОРУДИЯ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Юлия Петрова,

канд. филол. наук, ст. научный сотрудник,

Институт востоковедения

им. А. Е. Крымского НАН Украины

Как известно, к моменту арабского завоевания в VII в. большинство населения Ближнего Востока составляли христиане, которые были носителями разных языков (сирийского, греческого, коптского и др.) и принадлежали к разным конфессиям (православные (мелькиты), монофизиты, несториане). Оказавшись под исламским владычеством, ближневосточные христианские общины неизбежно прошли через процесс арабизации (переход на арабский язык в качестве разговорного, литературного и богослужебного), хотя национальный язык каждой традиции на протяжении столетий сохранял определенные функции.

Наиболее интенсивно языковой сдвиг происходил в сиро-палестинском регионе. Так, уже в нач. VIII в. арабский язык начал входить в обиход православной (мелькитской) общины; об этом свидетельствует дошедший до нас с того времени фрагмент псалма 78 на арабском языке, записанный греческими буквами [1, с. 21]. В научной литературе IX (реже – X) век указывается как период, в который окончательно состоялся переход на арабский язык в Сирии, Палестине, Ираке и Нижнем Египте.

Этот же процесс затронул и сферу церковной жизни. Известный сирийский исследователь Игнатий Дик отмечает, что среди всех литургических традиций наиболее открытым для языкового сдвига оказался византийский обряд; в частности, в мелькитской общине литургия свт. Иоанна Златоуста была полностью арабизирована с XI в. [2, с. 69].

Огромную роль в становлении системы религиозной и философской терминологии на арабском языке сыграли труды

христианских книжников ранней аббасидской эпохи (VIII–IX вв.), которые осуществили перевод целого корпуса философской и научной литературы с греческого и сирийского языков на арабский. История оригинальной арабоязычной литературы ближневосточных христиан восходит к VIII в.; она представлена такими разнообразными жанрами, как комментарии к библейским текстам, агиографические памятники, проповеди, богословские и полемические трактаты, аскетическая литература, духовная поэзия, философские сочинения, исторические хроники, путевые и паломнические заметки, дневниковые записи и др.

В культурной жизни арабо-христианских общин в разные исторические эпохи наблюдалось как оживление, так и упадок. Одним из наиболее значимых периодов, в который состоялся заметный всплеск интеллектуального творчества арабоязычных православных христиан, были первые столетия османского владычества (XVI–XVII вв.); культурное возрождение в их среде в XVII вв. получило название «мелькитский ренессанс» [3, с. 512]. К этому времени относится значительное рукописное наследие, которое, наряду с его актуальностью для исторических исследований, дает важный материал для изучения истории арабского языка – традиционно ассоциируемого с мусульманской культурой – в среде арабоязычных христиан, адаптации его к нуждам православной общины и формировании на нем системы религиозной терминологии и церковной лексики.

Рассматривая исторический путь арабоязычных христианских общин Ближнего Востока, следует учитывать взаимодействие двух основных факторов – автохтонной церковной традиции и окружающей социокультурной среды мусульманского большинства. В частности, арабо-православная культура сложилась на основе византийской традиции, что обусловило значительное греческое влияние в среде мелькитов; это наглядно демонстрируют литературные памятники «мелькитского ренессанса». Наиболее богатый материал для филологического исследования среди таких текстов содержит знаменитое сочинение архидиакона Павла Алеппского «Путешествие патриарха

Макария Антиохийского», в котором представлены особенности употребления грецизмов, формировавших пласт церковной терминологии на то время (*Yūhannā as-Ṣāwulūḡus* ‘Иоанн Богослов’, *ʿAndrāwus as-sālūs* ‘Андрей Юродивый’, *ʿaḡribniyya* ‘всенощная’, *brūtūs diyākūs* ‘протодиакон’, *ʿandīdārā* ‘антидор’).

С другой стороны, в арабо-христианскую словесность неизбежно проникала терминология доминирующей в регионе культуры – мусульманской. Естественно, арабо-мусульманская и арабо-христианская общины, разобщенные доктринально, пользовались совершенно различными понятийно-терминологическими аппаратами [4, с. 100]. Часть заимствованной из мусульманской языковой традиции лексики ранее использовалась христианами без изменений (*az-Zabūr* ‘Псалтирь’, *haḡḡ* ‘паломничество’; ср. также эпитеты Бога и исламские формулы, употреблявшиеся с именами ветхозаветных праведников: *ʿazza wa-ḡalla* ‘[Бог] Всемогущий и Великий’, *Rabb al-ʿālamīn* ‘Господь миров’, *li-ʿabīnā ʿĀdam ʿalayhi ʿafdalu s-salām* ‘...отца нашего Адама – мир ему!’); в то же время ряд терминов в христианском словоупотреблении подвергался переосмыслению.

Выработка адекватного для христианской традиции литературного стиля и религиозной терминологии в арабском языке происходила на протяжении многих столетий, и этот процесс нельзя считать завершившимся. В течение XIX–XX вв. в этом направлении наблюдались разные, зачастую противоположные тенденции – от попыток творческого использования лексики и стилистики исламской традиции до внедрения разговорных диалектов в христианские религиозные тексты. В контексте актуальных ныне вопросов межрелигиозного диалога звучат призывы к выработке «более адекватного» религиозного языка христиан с соблюдением норм красноречия, типичных для арабо-мусульманской культуры, и одновременно с этим в ряде ближневосточных христианских конфессий делается акцент на сохранении этноконфессиональной идентичности и автохтонной для данной общины языковой традиции. Изучение этих фе-

номенів і вплив їх на мовний аспект арабсько-християнської культури представляється дуже актуальним в світлі нинішніх соціокультурних процесів на Близькому Сході.

Список использованных источников:

1. Introduction // The Orthodox Church in the Arab World, 700–1700: an Anthology of Sources / ed. by S. Noble and A. Treiger, foreword by Metropolitan Ephrem (Kyriakos). – Illinois: Northern Illinois University Press, 2014. – 375 p.
2. Al-'ab Iḡnāṭīyūs Dīk. Aṣ-ṣarq al-masīhiyy. – Bayrūt: Al-maktaba al-Būlusiyya, 1973. – 205 p.
3. Панченко К.А. Ближневосточное православие под османским владычеством. Первые три столетия. 1516–1831. – М.: Индрик, 2012. – 656 с.
4. Журавский А.В. Христианство и ислам: социокультурные проблемы диалога. – М.: Наука, 1990. – 123 с.

ДУХОВНО-ЦІННІСНІ ВИМІРИ ХУДОЖНЬОЇ КУЛЬТУРИ СУЧАСНОГО МІСТА

*Алла Прилуцька,
канд. філос. наук., проф.,
Національний аерокосмічний
університет ім. М.Є. Жуковського «ХАІ»*

Художня культура міста як складне і багатогранне явище суспільного життя привертає до себе увагу представників різних напрямків соціогуманітарного знання. У його аналітичній стратегії мають місце як науково-теоретичні дослідження, так й емпіричний матеріал фактичного і статистичного плану. Головним чином, інтерес до міського художнього простору акумулюється в історії естетики, мистецтвознавства, соціології, філософії та культуротропії.

Виходячи з численних дослідницьких стратегій, наявних в аналітиці художньо-рефлексивних практик, увага зосе-

реджена на тих положеннях, які пріоритетні в виявленні нових інтерпретацій щодо впливу художньої культури сучасного міста на духовно-ціннісну сферу суспільства.

Необхідність виникнення нової парадигми вивчення художньо-культурного ландшафту міст обумовлена глобальними якісними змінами, які відбуваються в сучасному соціумі, призводять до загострення суперечливості реальних процесів у сфері естетизації міської повсякденності.

Так, висока щільність міського розселення, мультикультурність сучасних міст, їхня поліконфесійність, багатополосність сфер інтересів, потреб і можливостей різних субкультур і груп населення, віртуалізація і медіальність соціального простору надають місту нові риси й особливості, формують новий духовно-культурний простір міста.

Дослідження художнього простору міста обумовлені розумінням феномена міста як складного, системного багаторівневого об'єкту, що розкривається в соціокультурній перспективі.

Якісна трансформація з необхідністю веде і до зміни методології дослідження духовних корелянтів міського соціокультурного ландшафту, що повинна адекватно виявляти і описувати дані зміни.

У розгляді формування наукових традицій вивчення різних аспектів феномену міста як центру духовного життя суспільства необхідно виділити соціокультурну парадигму дослідження М. Вебера. У роботі «Місто» М. Вебер дає визначення поняття міста та його категорій. Користуючись історичними даними не тільки Заходу, але і Сходу, він порівнює між собою різні типи міст у процесі їх розвитку, виділяючи риси, властиві «ідеальному типу» міста, що характерні для різних історичних епох. Типологізація міст, що запропонована вченим дає можливість виявляти безпосередньо художньо-рефлексивні чинники формування образу міста [1].

Засновник «соціології, що розуміє», німецький вчений Ф. Теніс [2] розглядає місто в ряду різних конкретно-

історичних видів громад, що розуміються ним як «корпорації». Так, він komponує в це загальне поняття родову громаду (Geschlechtsgenossenschaft), сільську громаду (Dorfgemeinde), сільське товариство (Markgenossenschaft), політичну громаду (politisches Gemeinwesen) або міську громаду (Stadtgemeinde). Їх основні характеристики, за Ф. Тенісом, це – спільність, єдність, єднання, співдружність, співтовариство, зв'язок, спілкування. Ці центральні поняття «міської соціології» можуть стати основою дослідження специфіки формування ментально-етичного шару художніх практик у міській культурі.

У даний час багато дослідників культурантропології міста відзначають зростання інтересу до досліджень Георга Зіммеля і схильні вважати його практично «постмодерністським» автором [3]. Це пов'язано з особливою актуальністю пояснень Зіммеля щодо тенденцій модернізаційного розвитку, переходу від традиційного суспільства до сучасного.

Слід зазначити важливість для сучасної культурантропології міста зіммелевської концепції «соціальної дистанції», що описує процеси, пов'язані з розвитком грошової економіки і із зростаючою індивідуалізацією в сучасному суспільстві. Зіммель підходить до проблеми індивідуалізації з різних сторін: в одних роботах він звертався до неї в ході роздумів над процесом урбанізації, в інших – у процесі переосмислення концепції відчуження, в третіх – в рамках формування концепції соціального простору міста [3].

Як вказує вітчизняний дослідник міської культури Радіонова Л.А.: «Людина не сприймає образ навіть незнайомого міста “як він є”, безпосередньо. Образ – це продукт нашої свідомості, що реагує на видиму дійсність крізь призму пам'яті». Таким чином, досить важливою стає проблема суб'єктного сприйняття художньо-культурного ландшафту міста як реального простору життєдіяльності городянина, форматів його самоідентифікації та необхідної умови структуривання всього соціального простору. У розглянутому аспекті

місто – це і реальне соціальне утворення, і феномен духовного життя людини, що детермінують художні процеси [4].

Художня культура міста як фокус соціально-полісної буттєвості закріплює в художньо-об'єктивних формах духовні цінності і норми городян. Вона об'єднує всю палітру унікально-універсальних міських культурних практик, які в просторі між- і кроскультурних зв'язків детермінують всю систему соціальних комунікацій міста.

Художня культура міста в своєму історичному розвитку долає кордони безпосередньо мистецької сфери соціуму, стаючи явищем складним, динамічним і багатогранним. Вона безпосередньо пов'язана не тільки з розвитком художньої свідомості індивіда, але й з усім його життєвим світом, системою духовно-ціннісних переваг, що сприяють гармонізації соціального та індивідуального рівнів буття. Художня культура міста покликана регулювати процеси спілкування та взаємодії людей у міському хронотопі. Таким чином, можна зробити висновок про широту і багатовекторність сучасних досліджень художньої культури сучасного міста. Це вказує на необхідність формування цілісного інтегративного підходу до системи художніх практик, які фіксують в соціальному просторі духовні пріоритети.

Перспективою подальших досліджень може бути побудова соціально- комунікативної системи художньої культури сучасного міста, що сприятиме глибшому і адекватному сучасним ціннісно-гносеологічним завданням гуманітарного знання рівню досліджень її як соціального феномена.

Список використаних джерел:

1. Вебер М. Город // М. Вебер. Избранное. Образ общества. – М., 1994.
2. Теннис Ф. Общность и общество// Социологический журнал. – М., 1998. – № 3-4.
3. Зиммель Г. Большие города и духовная жизнь //Логос. – 2002. – № 3.
4. Радионова Л.А. Образ города в социально-философском осмыслении // Г.С. Сковорода і образи філософії / Збірка наукових статей. – Харків, 2007. –С. 178–183.

ВКЛАД Д.С. БОРТНЯНСКОГО И П.Г. ЧЕСНОКОВА В ЦЕРКОВНОЕ ХОРОВОЕ ПЕНИЕ

Сергей Рудь,

студент 3-го курса,

Харьковская духовная семинария

П.Г. Чесноков оставил нам неподражаемые образцы высокого религиозного вдохновения, которое тихим пламенем горело в нем всю его жизнь. Не стремясь ни к каким внешним эффектам, Чесноков окрылял слова молитвенных прошений и славословий простейшими мелодиями, звучащими из глубины чистой и совершенной гармонии. [8]

П.Г. Чесноков соединил в своем творчестве все характерные черты предыдущих эпох: инструментальность партесного пения, полифонию итальянской музыки, строгость и красоту гармонии немецкого хора. [10]

Главным теоретическим трудом его жизни является книга «Хор и управление им», которая вышла в свет в 1940 году. [9]

Главной областью творчества Д.С. Бортнянского по возвращении на родину (1779) из Италии стала духовная музыка, его первая «Херувимская песнь» была написана около 1782 г. последняя - в дек. 1811 г. 80-90-е гг. XVIII в.

В его творчестве были самыми плодотворными. [1] Практически все хоровые концерты, из которых в настоящее время известно около 100 (включая «Хвалебные песни»), были созданы до появления в 1797 г. указа имп. Павла I о запрещении исполнять на службе концерты, но почти половина из них утеряна. [2]

Русскую хоровую культуру до 1825 г. с полным правом называют «эпохой Бортнянского». Признание и известность пришли к Бортнянскому еще при жизни. [3] Его хоровые сочинения получили быстрое распространение в церковных кругах,

они звучали не только в храмах Москвы и Санкт-Петербурга, но и в церквах маленьких провинциальных городов. [4]

При жизни Бортнянский стал известен как создатель духовных сочинений: небольших церковных песнопений и концертов, нескольких циклов «Литургии» и цикла ирмосов Великого канона св. Андрея, 12 задостойников на великие праздники, причастных стихов и прокимнов. [5]

Духовные сочинения Бортнянского условно разделяются на несколько групп. Одну составляют песнопения для ежедневного богослужения, другая группа представлена концертами, отдельная группа песнопений связана с обработками старинных распевов [6][7].

Список использованных источников:

1. Долгов Д. Д.С. Бортнянский: Биогр. очерк // Лит. приб. к журн. «Нувеллист». 1857. Март; Церковное пение в России. М., 1869. – Вып. 3. – С. 233-235.
2. Преображенский А. В. Д.С. Бортнянский: К 75-летию со дня смерти // РМГ. 1900. № 40.
3. Металлов В., прот. Очерк истории правосл. церк. пения в России. М., 1954.
4. Финдейзен Н.Ф. Очерки по истории музыки в России. – М., Л., 1929. – Т. 2. – Вып. 6.
5. Рыцарева М.Г. Композитор Д. Бортнянский. Л., 1979; Иванов В.Ф. Дмитро Бортнянский. К., 1980.
6. Келдыш Ю.В. Д.С. Бортнянский // История русской музыки. – М., 1985. – Т. 3. – С. 161-193.
7. Рыжкова Н.А. Прижизненные издания соч. Д. С. Бортнянского: Сводный кат. СПб., 2001.
8. Муратов А.Г., Иванов Д.Г. О Чеснокове [Электронный ресурс]. – Режим доступа: https://horist.ru/biblioteka/o_chesnokove.shtml.
9. Чесноков П.Г. Хор и управление им. – М., 1961.
10. Павел Григорьевич Чесноков – регент, дирижер, композитор, ученый XX века (1877–1944 // Мир Православия. – 2007. – № 10 (115).

**РОМАН Е. ВОДОЛАЗКИНА «ЛАВР»
КАК ЛИТЕРАТУРНОЕ ЖИТИЕ**

Игорь Черный,

*доктор филол. наук, профессор,
Харьковский национальный
университет внутренних дел*

Современный роман имеет достаточно размытые жанровые рамки, в чем, несомненно, сказалось влияние постмодернизма. Заметно взаимопроникновение, пересечение различных типов романа, появление пограничных явлений. К таковым относится и роман современного российского писателя Евгения Водолазкина «Лавр» (2012), вызвавший пристальный интерес у читательской аудитории, критики и литературоведения. Книга была удостоена нескольких престижных премий, переведена более чем на двадцать иностранных языков.

В жанровом отношении «Лавр» представляет собой некую эклектику из исторического романа (хотя сам автор определяет свое произведение, как «неисторический роман»), романа воспитания, романа-пути [1; 5]. Некоторые исследователи находят в нем близость с античным романом, хроникой, палеей [5]. И практически все указывают на связь книги с жанром жития, хотя при этом подробно не останавливаются на данном моменте, полагая это очевидным. В данном докладе мы попытаемся вычленить основные моменты, доказывающие, что роман Е. Водолазкина «Лавр» – это образец современного литературного жития.

Как собственно литературный жанр житие в «чистом» виде прекращает свое существование в русской литературе в XVII веке. В светской же литературе в том или ином виде, используя отдельные элементы поэтики классических агиографических сочинений, он продолжает существование вплоть до

нашего времени, находя отражение в произведениях нерелигиозного характера (напр., «Матренин двор» А. Солженицына, «Сок оливы» Л. Бочаровой и др.).

Исследователи агиографической литературы выделяют несколько ее жанровых разновидностей: мучений (мученичество), повествующий, собственно, о мученичестве и смерти святого, и житие-биос, описывающее всю жизнь праведника от рождения до смерти [3]. Мучения были характерны для раннего этапа христианства, впоследствии уступив место биосам. «Лавр» по своей структуре напоминает как раз житие-биос. Перед читателем предстает вся жизнь святого, начиная с его рождения, раннего сиротства, воспитания в природосообразных условиях, затем сознательного ухода от мира, долгих скитаний по Руси и за ее пределами и завершая благочестивой кончиной праведника. Основным здесь становится, как отмечают многие литературоведы, мотив странничества, пути [1; 5].

Автор, профессиональный филолог, специалист по древнерусской литературе, творчески переработал достаточно большой пласт православной и, в частности, русской агиографии, что нашло отражение в тексте его произведения. Несомненна связь романа с житием святого Христофора (так зовут деда главного героя, научившего внука азам науки врачевания). Мотив богоносца, прекрасного душой, но отвратительного наружностью проходит через всю вторую часть романа. Эпизоды со служением святому диких зверей (волка, медведя) встречаем как в житиях многих христианских святых, так и в ряде русских агиографических сочинений, в частности, в житиях преподобных Сергия Радонежского и Серафима Саровского. Вся вторая часть романа «Книга отречения» построена на мотиве отказа Арсения от собственного имени и личности и попытки «стать» трагически умершей Устиной, прожить жизнь за нее, замолив грехи. Возникают ассоциации с житием Ксении Петербургской, переодевшейся в мужской кафтан и называвшей себя именем покойного мужа. В заключающей роман «Книге

покая» усматривается параллель с житием святого Виталия, которого подозревали в развратном поведении и полностью оправдали уже после кончины.

В то же время видно, что роман «Лавр» – это произведение светской литературы. Прежде всего потому, что почти в каждом церковном житии так или иначе проявляется образ Божий. Святой обычно ведет напряженный диалог с Создателем и либо получает непосредственный ответ от него, либо присутствие Господа выражается в каких-либо чудесах, знамениях и пр. В сочинении Е. Водолазкина герой тщетно бьется в ожидании знака свыше. Бог никак не проявляет ни своего одобрения того, что делает Арсений-Устин-Амвросий-Лавр, ни явного осуждения. Не способствует цельности текста, как жития, и стилевая эклектика (смешение древнерусского наречия и современного сленга), вкрапления эпизодов «будущего».

Список использованных источников:

11. Владимирова Т.С. Жанровое своеобразие романа Е. Водолазкина «Лавр» / Т.С. Владимирова // Жизнь провинции. История и современность. – Нижний Новгород: Издательство «Книги», 2015. – С.24–28.
12. Водолазкин Е. Лавр / Евгений Водолазкин. – М.: АСТ, 2013. – 440 с.
13. Гладкова О.В. Житие / О.В. Гладкова // Литературная энциклопедия терминов и понятий. – М.: НПК «Интелвак», 2003. – С. 267–270.
14. Грекова И.В. Жизнеописание святого: проблема определения жанра / И.В. Грекова // Мир науки, культуры, образования. – 2013. – № 4. – С. 37–39.
15. Маглий А.Д. Жанровое своеобразие романа Е. Водолазкина «Лавр» / А. Д. Маглий // Вестник Московского университета. Сер. 9. Филология, 2015. – № 1. – С.177–186.
16. Макаренко Е.К. Агиография XX века. Проблема жанра и методов его исследования / Е. К. Макаренко // Сибирский филологический журнал. – 2011. – № 1. – С. 95–102.

ФОТОМАТЕРІАЛИ



**Учасники I Міжнародної науково-практичної конференції
«Актуальні питання богослов'я та історії Церкви»
Резиденція Харківських архієреїв
в Покровському монастирі
міста Харкова, 5 жовтня 2017 року**



Пленарне засідання



Відкриття виставки



Робота секцій

ЗМІСТ

Члени організаційного комітету:	5
Стаття з інтернет-сайту Харківської духовної семінарії про проведення науково-практичної конференції	6
Вітання Блаженнішого Митрополита Київського і всієї України Онуфрія:	8
Вітання митрополита Бориспільського і Броварського Антонія, Керуючого справами УПЦ, ректора Київської Духовної Академії і Семінарії	11
Слово митрополита Харківського і Богодухівського Онуфрія, ректора Харківської духовної семінарії.....	13
СВЯТОЙ АПОСТОЛ И ЕВАНГЕЛИСТ ИОАНН БОГОСЛОВ – ПОКРОВИТЕЛЬ ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ <i>Прот. Валентин Ковальчук</i>	14

СЕКЦІЯ 1.

ІМ'Я І СЛОВО АПОСТОЛА ІОАННА БОГОСЛОВА

ОБРАЗЕЦ ПАСТЫРСКОЙ ЛЮБВИ НА ПРИМЕРЕ ПОСЛАНИЙ ИОАННА БОГОСЛОВА <i>Архимандрит Владимир (Швец)</i>	20
СВЯТОЙ АПОСТОЛ И ЕВАНГЕЛИСТ ИОАНН БОГОСЛОВ – ЛЮБИМЫЙ УЧЕНИК ГОСПОДА НАШЕГО ИИСУСА ХРИСТА <i>Николай Стець</i>	29
ОБРАЗЕЦ ПАСТЫРСКОЙ ЛЮБВИ НА ПРИМЕРЕ ПОСЛАНИЙ АПОСТОЛА ИОАННА БОГОСЛОВА <i>Василий Гузенко</i>	31

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ 2. ПИТАННЯ ПРАВОСЛАВНОГО НАВЧАННЯ ТА ВИХОВАННЯ (ІСТОРИЧНИЙ АСПЕКТ І СУЧАСНІСТЬ)

ОТ «ДОБРОГО ПАСТЫРЯ – ТРЕБОИСПОЛНИТЕЛЯ» ДО «ТРЕБОИСПОЛНИТЕЛЯ С ШИРОКИМ КАРМАНОМ»: ИСТОРИЯ ТРАНСФОРМАЦИИ <i>Кирилл Алексин</i>	34
ЗНАМЕНСКИЕ ЧТЕНИЯ – ПРОЕКТ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ЦЕРКВИ И ОБРАЗОВАНИЯ <i>Татьяна Белякова</i>	36
К ВОПРОСУ О ПРАВОСЛАВНОМ ВОСПИТАНИИ В УСЛОВИЯХ ПЛЮРАЛИЗМА <i>Иерей Филипп Гертер</i>	39
ОСОБЕННОСТИ И ПЕРСПЕКТИВЫ НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ПРАВОСЛАВНЫХ ДУХОВНЫХ СЕМИНАРИЙ (НА ПРИМЕРЕ ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ) <i>Роман Валерьевич Капинос</i>	43
ОБ АБСОЛЮТНОСТИ ИСТИНЫ И МНОЖЕСТВЕННОСТИ СМЫСЛОВ <i>Елена Невельская-Гордеева</i>	46
К.Ф. ЛЕЙКО – ТИФЛОПЕДАГОГ, ПИСЬМЕННИК, ВЧИТЕЛЬ <i>Андрій Орлов</i>	49
ИЗМЕНЕНИЯ СИСТЕМЫ ШКОЛЬНОГО РЕЛИГИОЗНОГО ОБРАЗОВАНИЯ В 1917 ГОДУ <i>Анастасия Сергиенко, Валентина Кравченко</i>	53
«СЕКТОЗНАВСТВО»: ДОСЯГНЕННЯ І ВИКЛИКИ ЧАСУ <i>Віталій Соловійов</i>	56
ВНЕДРЕНИЕ НОВОЙ СОЦИАЛЬНОЙ УСЛУГИ «СЕМЕЙНЫЙ ПАТРОНАТ ДЛЯ РЕБЕНКА» В ХАРЬКОВСКОМ РЕГИОНЕ <i>Ольга Тарасова</i>	59

ЗМІСТ

ПРАВОСЛАВНОЕ ДУХОВНОЕ ОБРАЗОВАНИЕ ВО ФРАНЦИИ. ДУХОВНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЙ ЦЕНТР ИМЕНИ ПРЕПОДОБНОЙ ЖЕНЕВЬЕВЫ ПАРИЖСКОЙ <i>Артемий Федирко</i>	62
ВІДРОДЖЕННЯ ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ <i>Віталій Федоров</i>	67
ДІЯЛЬНИЙ ХАРАКТЕР МИЛОСЕРДЯ В ДУСІ НОВОГО ЗАВІТУ <i>Юрій Ходанич</i>	69
ТЕМА ДЕТСТВА И ВОСПИТАНИЯ ДЕТЕЙ В ЖИТИЯХ И ЖИЗНЕОПИСАНИЯХ ПРАВОСЛАВНЫХ СВЯТЫХ <i>Валерия Юрченко</i>	72
ВІД ЧОГО МИ ВІДМОВЛЯЄМОСЯ, ВІДМОВЛЯЮЧИСЬ ВІД КУРСУ «РЕЛІГІЄЗНАВСТВО» У ВНЗ УКРАЇНИ <i>Тетяна Ярмак</i>	75

СЕКЦІЯ 3. ЦЕРКОВНА ІСТОРІЯ (ЗДОБУТКИ І ВИКЛИКИ ЧАСУ)

ЦЕРКОВНАЯ АВТОКЕФАЛИЯ И АВТОНОМИЯ В СРЕДНИЕ ВЕКА (НА ПРИМЕРЕ ГПЦ) <i>Заза Абашидзе</i>	78
БЛАЖЕННІШИЙ МИТРОПОЛИТ ВОЛОДИМИР (САБОДАН): ВІХИ БІОГРАФІЇ <i>Лідія Біліченко</i>	80
ПРИОРИТЕТЫ ЗАРУБЕЖНОЙ ОПЕРАТИВНОЙ РАБОТЫ «АНТИРЕЛИГИОЗНОГО» ПОДРАЗДЕЛЕНИЯ МГБ-КГБ УКРАИНСКОЙ ССР (1950-е ГГ.) <i>Дмитрий Веденеев</i>	83
ВОЗРОЖДЕНИЕ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОГО МУЗЕЯ ХАРЬКОВСКОЙ ЕПАРХИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ <i>Василий Гузенко</i>	86

ЗМІСТ

СПАСОВ СКИТ И ЕГО РОЛЬ В ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ ХАРЬКОВСКОЙ ГУБЕРНИИ <i>Александра Драчева</i>	89
ПАМЯТНИКИ И МЕМОРИАЛЬНЫЕ ДОСКИ СЯТО-ПОКРОВСКОГО МОНАСТЫРЯ Г. ХАРЬКОВА <i>Василий Иванов</i>	93
СВЯТУЮ ПАМЯТЬ СОХРАНЯЯ: 150-ЛЕТИЕ СЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА СЕРГИЯ <i>Марина Ивченко</i>	96
ПОЧИТАНИЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКОВЬЮ СЯТЫХ, С ПЕРВЫХ ВЕКОВ ПОДВИЗАВШИХСЯ В БЕЛЬГИИ И ГОЛАНДИИ <i>Иеромонах Павел (Карчевски)</i>	100
ЯВЛЕНИЯ ГЛОССОЛАЛИИ И КСЕНОГЛОССИИ В ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ <i>Владимир Кириллов</i>	104
МЕСТО «СТАРЕЙШИХ» СЕВЕРЯНСКИХ ГОРОДОВ В ХРИСТИАНИЗАЦИИ РУСИ <i>Максим Кириченко</i>	107
ПРОФЕССОР Ю.А. ГОЛУБКИН (1941–2010) И ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ <i>Сергей Куделко</i>	110
ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ КАТОЛИКОСА-ПАТРИАРХА ГРУЗИИ КАЛИСТРАТА ЦИНЦАДЗЕ (ПИСЬМА К И. В. СТАЛИНУ) <i>Эсма Маниа</i>	112
СЯТО-АНТОНІЇВСЬКИЙ ХРАМ м. ХАРКОВА У ОБРАЗОТВОРЧОМУ МИСТЕЦТВІ <i>Ольга Павлова</i>	114
«ПАСТИР ДОБРИЙ»: СУСПІЛЬНИЙ ПРОЕКТ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО <i>Георгій Півень</i>	118

ЗМІСТ

ХАРАКТЕРИСТИКА УЧЕНИЧЕСКОГО СОСТАВА ХАРЬКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ В XIX ВЕКЕ <i>Юрий Сивопляс</i>	121
«ИСТОРИЯ РУССКОЙ ЦЕРКВИ» МИТРОПОЛИТА МАКАРИЯ (БУЛГАКОВА) КАК ЭТАП СТАНОВЛЕНИЯ СОВРЕМЕННОЙ ЦЕРКОВНО-ИСТОРИЧЕСКОЙ НАУКИ <i>Павел Страхов</i>	127
МИКОЛАЇВСЬКИЙ ХРАМ СЕЛИЩА БУДИ ХАРКІВСЬКОГО РАЙОНУ ХАРКІВСЬКОЇ ОБЛАСТІ. До 115-річчя освячення храму <i>Дарина Толочко, Тетяна Безрукова</i>	129
ДО ПИТАННЯ ВИВЧЕННЯ Ф.І. ШІМТОМ СОБОРУ СВ. СОФІЇ У КИЄВІ <i>Ростислав Філіппенко, Марина Боброва</i>	133
УЧАСТИЕ ПРЕПОДАВАТЕЛЕЙ КИЕВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ В НАУЧНОЙ И ЭКСПОЗИЦИОННОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ XII-ГО ВСЕРОССИЙСКОГО АРХЕОЛОГИЧЕСКОГО СЪЕЗДА (г. ХАРЬКОВ, 1902 г.) <i>Игорь Хроненко</i>	136
ХАРЬКОВСКИЙ ПЕРИОД ЖИЗНИ СЯТИТЕЛЯ ИОАННА ШАНХАЙСКОГО И САН-ФРАНСИССКОГО (МАКСИМОВИЧА) <i>Павел Черномаз</i>	143
ВОЕННОЕ ДУХОВЕНСТВО РОССИЙСКОЙ АРМИИ И ФЛОТА МЕЖДУ РЕВОЛЮЦИЯМИ 1917-ГО ГОДА <i>Николай Юрченко</i>	146
СТАТИСТИКА ЦЕРКОВНОГО ЖИТТЯ ХАРКІВСЬКОЇ ГУБЕРНІЇ НА СТОРІНКАХ «ХАРЬКОВСКОГО КАЛЕНДАРЯ» (1869–1917 рр.). До 150-річчя видання. <i>Олексій Янкул</i>	149

СЕКЦІЯ 4. БОГОСЛОВСЬКО-ФІЛОСОФСЬКА (ПОГЛЯД КРІЗЬ ВІКИ)

ХРИСТИАНСКАЯ КУЛЬТУРА ПЕРЕВОДА <i>Надежда Бевз</i>	152
---	-----

ЗМІСТ

ИМЕЕТ ЛИ СОЗНАНИЕ ИСКЛЮЧИТЕЛЬНО МАТЕРИАЛЬНУЮ ОСНОВУ? <i>Алексей Вознюк</i>	155
ВРЕМЕННАЯ ПРОДОЛЖИТЕЛЬНОСТЬ ДНЕЙ ТВОРЕНИЯ <i>Ярослав Карачевцев</i>	158
СВЯТИТЕЛЬ ПЕТР МОГИЛА: РАЗВИТИЕ БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ НА УКРАИНСКИХ ЗЕМЛЯХ XVII СТ. <i>Денис Лебедев</i>	162
ВИЗАНТИЙСКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ТРАГЕДИЯ «ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ» («СТРАЖДУЩИЙ ХРИСТОС») И УКРАИНСКИЕ ШКОЛЬНЫЕ ДРАМЫ XVII В. <i>Павел Михалицын</i>	166
АНТРОПОЛОГИЯ ЛИТЕРАТУРЫ И ТЕОАНТРОПОЛОГИЯ <i>Ярослав Москвин</i>	173
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ БОРЬБЫ ИАКОВА (БЫТ 32:24-32) В ТРУДАХ ФИЛОНА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО <i>Иерей Владимир Мутин</i>	177
ПОУЧЕНИЕ О ВИНОГРАДНОЙ ЛОЗЕ (ИН. 15:1-17) В ФИЛОСОФСКО-ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ <i>Георгий Панков</i>	181
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ НРАВСТВЕННОГО БОГОСЛОВИЯ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА И СВЯТИТЕЛЯ ГРИГОРИЯ ПАЛАМЫ В ТРУДАХ АРХИМАНДРИТА ВЛАДИМИРА (ШВЕЦА) <i>Алексей Плахутин, Капинос Роман</i>	184
ЕКУМЕНІЧНИЙ РУХ СЬГОДНІ: ПІДСУМКИ СТОРІЧНОЇ ІСТОРІЇ <i>Фелікс Понятовський</i>	188
ВИЗАНТІЙСЬКА ЦЕРКВА ПРО РОЗПАД СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА КРИЗУ ДЕРЖАВНОСТІ (XIII-XIV СТ.) <i>Володимир Селевко</i>	191

ЗМІСТ

ЦЕРКОВНА АРХЕОЛОГІЯ І АПОЛОГЕТИКА. ОТКРИТТЯ І ПЕРСПЕКТИВА <i>Михайл Фомин</i>	194
ДУХОВНОСТЬ І ДІАЛОГ МЕЖДУ ФІЛОСОФІЄЮ І БОГОСЛОВІЕМ <i>Олександр Чаплыгин, Елена Сук</i>	197
СИМВОЛІЗМ УСЕКНОВЕННЯ ГЛАВИ ІОАННА ПРЕДТЕЧИ <i>Наталья Шелковая</i>	202
СЕМЬЯ КАК ОСНОВНОЙ ИНСТРУМЕНТ ТРАНСФОРМАЦИИ НЕГАТИВНЫХ ТЕНДЕНЦИЙ, ПРОЯВИВШИХСЯ В ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЯХ УКРАИНСКОЙ МОЛОДЕЖИ ПОД ВЛИЯНИЕМ ПРОЦЕССА СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКИЙ АСПЕКТ <i>Нина Щербакова</i>	205

СЕКЦІЯ 5. ХРИСТІЯНСЬКА КУЛЬТУРА (ЦЕРКОВНА МУЗИКА, ЖИВОПИС, ЛІТЕРАТУРА)

Х/Ф «ГОЛГОФА»: ТЕКСТ І КОНТЕКСТ <i>Сергей Багдасаров</i>	210
СИСТЕМА РЕГЕНТСЬКОЇ БОГОСЛУЖБОВОЇ КОМУНІКАЦІЇ <i>Юлія Воскобойнікова</i>	214
СВЯТЕ ПИСМО В УКРАЇНСЬКИХ ПЕРЕКЛАДАХ: ДО ГЕНЕЗИ ПИТАННЯ <i>Євгенія Дмитренко, протоієрей Олег Кучер</i>	218
МУЗИКАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ТЕКСТА ПЕСНИ СИМЕОНА БОГОПРИЙМЦА В ХОРОВОМУ ТВОРЧЕСТВІ <i>Алина Горлова</i>	222
ХРИСТІЯНСЬКА ФРАЗЕОЛОГІЯ З КОМПОНЕНТОМ БОГ В МОВІ ТВОРІВ Г. КВІТКИ-ОСНОВ'ЯНЕНКА <i>Ольга Заверющенко</i>	225

ЗМІСТ

БІБЛІЗМИ У ФРАЗЕОЛОГІЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ ТА СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКИХ МОВ <i>Галина Карнаушенко, Лариса Панасенко</i>	228
ЦЕРКОВНОСЛОВ'ЯНСЬКІ, СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ТА ЗАХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКІ ЕЛЕМЕНТИ У ЛЕКСИЦІ «БІБЛІЇ РУСЬКОЇ» ФРАНЦИСКА СКОРИНИ (ДО 500-РІЧЧЯ ПОЧАТКУ СХІДНОСЛОВ'ЯНСЬКОГО КНИГОДРУКУВАННЯ) <i>Галина Карнаушенко, Дар'я Сало</i>	234
ЛЮБОВЬ К БЛИЗНЕМУ В ТВОРЧЕСТВЕ А.И. КУПРИНА <i>Наталья Михайлюк</i>	240
ХРИСТИЯНСЬКІ МОТИВИ В ТВОРЧОСТІ БОГДАНА ЛЕПКОГО <i>Вікторія Перцева</i>	242
К ВОПРОСУ СТАНОВЛЕНИЯ АРАБСКОГО ЯЗЫКА КАК ОРУДИЯ ХРИСТИАНСКОЙ КУЛЬТУРЫ <i>Юлия Петрова</i>	246
ДУХОВНО-ЦІННІСНІ ВИМІРИ ХУДОЖНЬОЇ КУЛЬТУРИ СУЧАСНОГО МІСТА <i>Алла Прилуцька</i>	249
ВКЛАД Д.С. БОРТНЯНСКОГО И П.Г. ЧЕСНОКОВА В ЦЕРКОВНОЕ ХОРОВОЕ ПЕНИЕ <i>Сергей Рудь</i>	253
РОМАН Е. ВОДОЛАЗКИНА «ЛАВР» КАК ЛИТЕРАТУРНОЕ ЖИТИЕ <i>Игорь Черный</i>	255
ФОТОМАТЕРІАЛИ	258
ЗМІСТ	260

МАТЕРІАЛИ
I міжнародної науково-практичної конференції
«АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ БОГОСЛОВ'Я
ТА ІСТОРІЇ ЦЕРКВИ»

до 1900-річчя преставлення
святого апостола і євангеліста
Іоанна Богослова

Відповідальний за видання
Стець М.М.

Технічна редакція
протоієрей Олег Кучер
Василь Гузенко

Комп'ютерна верстка
Олена Каповська

Фото
ієр. Микита Тулуп
Олег Козик

**Харків
2017**