

Научно-богословский журнал
Московской духовной академии

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК

№ 4 (35)
2019



Сергиев Посад
2019

Scientific Theological Journal
of Moscow Theological Academy

THEOLOGICAL HERALD

No. 4 (35)
2019



Sergiev Posad
2019

ISSN 2500-1450

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
ИС Р20-921-0771

Богословский вестник: научно-богословский журнал / Московская духовная академия. Сергиев
Посад: Издательство Московской духовной академии, 2019. — № 4 (35). — 296 с.

Журнал «Богословский вестник» зарегистрирован Министерством печати и массовой информации, свидетельство № 705 от 1 марта 1991 г.

Журнал «Богословский вестник» решением Президиума Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки Российской Федерации от 20 апреля 2018 г. включен в Перечень рецензируемых научных изданий.

Журнал «Богословский вестник» включен в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ). Статьи журнала учитываются в рейтинге авторов как публикации в рецензируемом журнале с ненулевым импакт-фактором.

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА

Главный редактор: Епископ Питирим (Творогов)

ректор Московской духовной академии

Заместитель главного редактора: Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии
Московской духовной академии

Секретарь журнала: Диякон Александр Ларионов

кандидат богословия

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Игумен Адриан (Пашин), кандидат богословия, доцент, секретарь
Ученого совета, заведующий аспирантурой Московской духовной
академии

Протоиерей Павел Великанов, кандидат богословия, заведующий
кафедрой богословия Московской духовной академии

Священник Стефан Домусчи, кандидат богословия, кандидат фи-
лософских наук, доцент кафедры богословия Московской ду-
ховной академии

Протоиерей Александр Задорнов, кандидат богословия, доцент,
проректор по научно-богословской работе Московской духовной
академии

Михаил Степанович Иванов, кандидат богословия, заслуженный
профессор Московской духовной академии

Нина Валерьевна Квливидзе, кандидат искусствоведения, доцент,
заведующая кафедрой истории и теории церковного искусства
Московской духовной академии

Владимир Михайлович Кириллин, доктор филологических наук,
профессор, заведующий кафедрой филологии Московской ду-
ховной академии

Протоиерей Георгий Климов, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Московской духовной академии

Священник Павел Лизгунов, кандидат богословия, проректор по учебной работе Московской духовной академии

Алексей Константинович Светозарский, кандидат богословия, профессор, заведующий кафедрой церковной истории Московской духовной академии

Протоиерей Владислав Цыпин, доктор церковной истории, доктор богословия, профессор

Олег Ростиславович Хромов, академик Российской академии художеств, кандидат исторических наук, доктор искусствоведения

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Михаил Вадимович Бибииков, профессор, доктор исторических наук, главный научный сотрудник ИВИ РАН, вице-президент Российского национального комитета византинистов, действительный член РАЕН

Дэвид Бредшоу, профессор, декан философского факультета Университета Кентукки

Протоиерей Иоанн Бэр, доктор богословия, профессор, ректор Свято-Владимирской семинарии (США)

Михаил Николаевич Громов, доктор философских наук, главный научный сотрудник института философии РАН

Епископ Сафитский Димитрий (Чарбак), доктор богословия (Сирия)

Протопресвитер Георгий Звиададзе, профессор, ректор Тбилисской духовной академии (Грузия)

Анна Владимировна Здор, кандидат философских наук, доцент кафедры теологии и религиоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета (Россия)

Архиепископ Белостокский и Гданьский Иаков (Костючук), доктор богословия

Сергей Павлович Карпов, доктор исторических наук, профессор, академик РАН, заведующий кафедрой истории Средних веков исторического факультета МГУ, научный руководитель лаборатории истории Византии и Причерноморья МГУ

Митрополит Калужский и Боровской Климент (Капалин), кандидат богословия, доктор исторических наук

Маргарита Анатольевна Корзо, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН

Сергей Алексеевич Мельников, доктор юридических наук, старший научный сотрудник Центра русского феодализма Института российской истории РАН, профессор Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ

Иеромонах Николай (Сахаров), доктор богословия, профессор, лектор Кембриджского университета (Англия)

Симеон Пасхалидис, доктор богословия, профессор патристики и агиографии, директор Центра византийских исследований Фессалоникийского университета (Греция)

Алексей Мстиславович Пентковский, доктор восточных церковных наук, профессор, старший научный сотрудник Института русского языка

Священник Константин Польсков, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе, доцент кафедры библеистики богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Иванович Солопов, доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой классической филологии Московского государственного университета

Ричард Суинберн, профессор философии Оксфордского университета, член Британской Академии Наук

Наталья Юрьевна Сухова, доктор исторических наук, доктор церковной истории, профессор Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета

Алексей Русланович Фокин, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН

Иван Христов, кандидат философских наук, профессор, заведующий кафедрой исторического и систематического богословия Богословского факультета Софийского университета, директор Центра изучения патристического и византийского духовного наследия (Болгария)

Протоиерей Димитрий Юревич, кандидат богословия, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии

EDITORS

Head editor: Bishop Pitirim (Tvorogov)

Rector of Moscow Theological Academy

Deputy editor: Hegumen Dionisios (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of Philology Department
of Moscow Theological Academy

Secretary of the journal: Deacon Alexander Larionov

PhD in Theology

EDITORIAL BOARD

Hegumen Adrian (Pashin), PhD in Theology, Associate Professor,
Secretary of the Academic Council, Head of the Postgraduate Program
of the Moscow Theological Academy

Priest Stephan Domuschi, PhD in Theology, PhD in Philosophy, Associate
Professor of the Theology Department at the Moscow Theological
Academy

Mikhail Stepanovich Ivanov, PhD in Theology, Emeritus Professor

Oleg Rostilavovich Khromov, Academician of the Russian Academy of
Arts, PhD in History, Doctor of Art History

Vladimir Michailovich Kirillin, Doctor of Philology, Professor, Head of
the Philology Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Georgiy Klimov, PhD in Theology, Associate Professor, Head
of the Biblical Studies Department at the Moscow Theological
Academy

Nina Valerievna Kvlivdze, PhD in Art History, Associate Professor,
Head of the Department of History and Theory of Church Art at the
Moscow Theological Academy

Priest Pavel Lizgunov, PhD in Theology, Provost of Academic Work at
the Moscow Theological Academy

Alexey Konstantinovich Svetozarsky, PhD in Theology, Professor, Head of the Church History Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Vladislav Tsybin, Doctor of Church History, Doctor of Theology, Professor

Archpriest Pavel Velikanov, PhD in Theology, Head of the Theology Department at the Moscow Theological Academy

Archpriest Alexander Zadornov, PhD in Theology, Associate Professor, Provost of Theological Studies at the Moscow Theological Academy

EDITORIAL COUNCIL

Archpriest John Behr, Doctor of Theology, Professor, Rector of St. Vladimir's Seminary (USA)

Mikhail Vadimovich Bibikov, Professor, Doctor of History, Chief Researcher at the Institute of World History at the Russian Academy of Sciences, Vice-President of the Russian National Committee of Byzantinists, Full Member of Russian Academy of Natural Sciences

David Bradshaw, Professor, Dean of the Faculty of Philosophy at the University of Kentucky

Clement (Kapalin), Metropolitan of Kaluga and Borovsk, PhD in Theology, Doctor of History

Demetrius (Charbak), Bishop of Safita, Doctor of Theology (Syria)

Alexey Ruslanovich Fokin, Doctor of Philosophy, Leading Researcher of the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Mikhail Nikolaevich Gromov, Doctor of Philosophy, Chief Researcher at the Institute of Philosophy at the Russian Academy of Sciences

Jacob (Kostyuchuk), Archbishop of Bialystok and Gdansk, Doctor Theology

Sergey Pavlovich Karpov, Doctor of History, Professor, Academician of the Russian Academy of Sciences, Head of the Medieval Studies Program at the History Department of the Moscow State University, Academic Adviser at the Laboratory of the History of Byzantium and the Black Sea Region at the Moscow State University

Ivan Khristov, PhD in Philosophy, Professor, Head of the Department of Historical and Systematic Theology of the Theology School of Sofia University, Director of the Center for the Study of Byzantine Spiritual Heritage (Bulgaria)

Hieromonk Nicholay (Sakharov), Doctor of Theology, Professor, Lecturer at the University of Cambridge (England)

Margarita Anatolievna Korzo, PhD in History, Senior Researcher at the Department of Ethics at the Institute of Philosophy in the Russian Academy of Sciences

Sergei Alexeevich Melnikov, Doctor of Law, Senior Researcher of the Center for Russian Feudalism at the Institute of Russian History at the Russian Academy of Sciences, Professor of the Academy of National Economy and Public Administration under the President of the Russian Federation

Simeon Paskhalidis, Doctor of Theology, Professor of Patristics and Hagiography, Director of the Center for Byzantine Studies at the University of Thessaloniki (Greece)

Alexey Mstislavovich Pentkovsky, Doctor of Eastern Christianity, Professor, Senior Researcher at the Institute of the Russian Language

Priest Konstantin Polskov, Doctor of Philosophy, PhD in Philosophy, Provost of Research at the Orthodox St. Tikhon University of Humanities, Associate Professor of the Department of Biblical Studies of the Theological School of the Orthodox St. Tikhon University of Humanities

Alexey Ivanovich Solopov, Doctor of Philology, Professor, Head of the Department of Classical Philology at Moscow State University

Natalya Yurievna Sukhova, Doctor of History, Doctor of Church History, Professor of St. Tikhon's Orthodox University

Richard Swinburne, Professor of Philosophy at Oxford University, a Member of the British Academy of Sciences

Archpriest Demetry Yurevich, PhD in Theology, Head of the Department of Biblical Studies of the St. Petersburg Theological Academy

Anna Vladimirovna Zdor, PhD in Philosophy, Associate Professor at the Department of Theology and Religious Studies in the School of Humanities of the Far Eastern Federal University (Russia)

Protopresbyter Georgy Zviadadze, Professor, Rector of the Tbilisi Theological Academy (Georgia)

СОДЕРЖАНИЕ

15 **Список сокращений**

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

Библеистика

17 **Иосиф Александрович Фридман**

Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия

Богословие и философия

38 **Священник Сергей Фуфаев**

Истолкование В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась» и «индивид»

72 **Михаил Степанович Иванов**

Человек в религиозной философии Блеза Паскаля

87 **Олег Борисович Давыдов**

Мир и война: христианская альтернатива метафизике насилия

Патрология

102 **Священник Сергей Денисюк**

Учение Бардесана о судьбе

Аскетика и нравственное богословие

118 **Алексей Ильич Осипов**

Что такое ученое монашество? По творениям и письмам святителя Игнатия (Брянчанинова)

130 **Протоиерей Александр Добросельский**

Психолого-лингвистический анализ понятия «уныние» как ключ к разгадке механизма суицидов

История и историософия

152 **Митрополит Ферапонт (Кашин)**

Дискуссия 1917 года о преподавании закона Божия в школах (по материалам Костромской епархии)

167 **Семён Валерьевич Кожевников**

Синтез веры и научного знания в жизни и деятельности святителя Луки (профессора-хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого) в 1941–1944 гг.

Гомилетика

- 186 **Епископ Питирим (Творогов)**
Эпистолярное наследие святителя Феофана в свете гомилетической традиции

Агиография

- 196 **Константин Ефимович Скурат**
«Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть III

- 222 **Игумен Дионисий (Шлёнов)**
Священник Феодор Делекторский (в будущем епископ Никита) и его гимн Московской духовной академии

Русская духовная литература

- 257 **Денис Владимирович Макаров**
Эволюция световых образов в творчестве И. С. Шмелева

РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ

- 279 **Алексей Михайлович Гагинский**
Рецензия на: *Рикёр П.* Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля. Курс, прочитанный в университете Страсбурга в 1953–1954 гг. / пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2019. 286 с. ISBN 978-5-87121-051-2

- 288 **Варвара Викторовна Каширина**
Рецензия на: Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. I том. М.: Издательский совет РПЦ, 2016. 928 с.; II том. М.: Издательский совет РПЦ, 2019. 680 с. ISBN 978-5-558-1 (общий) I том. ISBN 978-5-560-4 II том. ISBN 978-5-88017-760-8

CONTENTS

15 **List of Abbreviations**

RESEARCH AND ARTICLES

Biblical studies

17 **Iosif A. Fridman**

Umberto Cassuto as a Critic of the Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch

Theology and philosophy

38 **Priest Sergey Fufaev**

The Interpretation of Dogmatic Concepts «Hypostasis» and «Individual»
by V. N. Lossky

72 **Mikhail S. Ivanov**

Man in the Religious Philosophy of Blaise Pascal

87 **Oleg B. Davydov**

Peace and War: A Christian Alternative to the Metaphysics of Violence

Patrology

102 **Priest Sergey Denisyuk**

Bardaišan's Doctrine on Fate

Ascetic and moral theology

118 **Alexey I. Osipov**

What is Scientific Monasticism? According to the Works and Letters of St. Ignatius
(Bryanchaninov)

130 **Archpriest Alexander Dobroselsky**

Psychological and Linguistic Analysis of Concept «Unynie» as a Clue to the
Framework of Suicides

History and historiography

152 **Metropolitan Ferapont (Kashin)**

The 1917 Debate on the Teaching of the God's Law in Schools (Based on the
Materials of the Diocese of Kostroma)

167 **Semyon Valer'evich Kozhevnikov**

A Synthesis of Faith and Scientific Knowledge in the Life and Work of St. Luka
(Professor-surgeon V. F. Voyno-Yasenetsky) in 1941–1944

Homiletics

- 186 **Bishop Pitirim (Tvorogov)**
Epistolary Legacy of Saint Theophanes in the Light of Homiletic Tradition

Hagiography

- 196 **Konstantin E. Skurat**
«I Want to Die, to Depart from This Life, Being in Fellowship with the Lord»
by Letters of Bishop Benjamin (Milov). Part III

- 222 **Hegumen Dionysios (Shlenov)**
Priest Theodore Delektorsky (in Future Bishop Nikita) and His Anthem of the
Moscow Theological Academy

Russian spiritual literature

- 257 **Denis V. Makarov**
The Evolution of Light Images in the Works of I. S. Shmelev

REVIEWS

- 279 **Alexey M. Gaginskiy**
Review of: *Ricœur P.* Genesis, essence and substance in Plato and Aristotle. Course
taught at the University of Strasbourg in 1953–1954 / transl. from french
G. V. Vdovina. Moscow: Publishing house of humanitarian literature, 2019. 286 p.
ISBN 978-5-87121-051-2

- 288 **Barvara V. Kashirina**
Review of: Chronicle of the life and works of St. Theophanes the Recluse Vyshensky.
I volume. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2016. 928 p.;
II vol. Moscow: Publishing Council of the Russian Orthodox Church, 2019. 680 p.
ISBN 978-5-558-1 (общий) I том. ISBN 978-5-560-4
II том. ISBN 978-5-88017-760-8

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

ПЕРИОДИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ И СЕРИИ

БВ	Богословский вестник. Сергиев Посад: Издательство МДА, 1892–1918; Н. с. № 1–. 1995.
КЕВ	Костромские епархиальные ведомости . Кострома: Костромская и Галичская епархия, 1885–1917; Кострома: Костромская митрополия, 2008–.
КЦОВ	Костромской церковно-общественный вестник . Кострома: Костромская и Галичская епархия, 1917–1918.
ХЧ	Христианское чтение. СПб.: Издательство СПбДА, 1821–1917; 1991–.
РГ	Patrologiae cursus completus. Series graeca / accurante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866. Т. 1–161.
ПЭ	Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000–.

АРХИВЫ И ИНСТИТУЦИИ

ГАКК	Государственный архив Красноярского края (Красноярск).
ГАРФ	Государственный архив Российской Федерации (Москва).
НИОР	РГБ Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.
РГБ	Российская государственная библиотека (Москва).
ФЦАМО РФ	Филиал Центрального архива министерства обороны Российской Федерации (Санкт-Петербург).
ЦАМО РФ	Центральный архив министерства обороны Российской Федерации (Подольск).
ЦИАМ	Центральный исторический архив Москвы (Москва).

УЧЕБНЫЕ ЗАВЕДЕНИЯ

МГУ	Московский государственный университет
МДА	Московская духовная академия
ОЦАД	Общecerковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия
ПСТГУ	Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет
РХГА	Российская христианская гуманитарная академия
СПбДА	Санкт-Петербургская духовная академия
MThA	Moscow Theological Academy
SPThA	Saint Petersburg Theological Academy

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ

БИБЛЕИСТИКА

УМБЕРТО КАССУТО КАК КРИТИК ДОКУМЕНТАЛЬНОЙ ГИПОТЕЗЫ ПРОИСХОЖДЕНИЯ ПЯТИКНИЖИЯ¹

Иосиф Александрович Фридман

старший преподаватель кафедры
восточно-христианской филологии и Восточных Церквей
богословского факультета ПСТГУ
127051, Москва, Лихов пер., д. 6, стр. 1
fridman_iosif@mail.ru

Для цитирования: *Фридман И. А.* Умберто Кассуто как критик документальной гипотезы происхождения Пятикнижия // *Богословский вестник.* 2019. № 4 (35). С. 17–37. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-17-37

Аннотация

УДК 22.04 (221.1)

Статья посвящена творческому наследию выдающегося итальянско-еврейского учёного, историка и библеиста Умберто Кассуто (1883–1951). Его основной вклад в науку о Священном Писании — развёрнутая критика документальной гипотезы происхождения

- 1 Статья подготовлена в рамках проекта «Документальная гипотеза в контексте современных теорий происхождения Пятикнижия» при поддержке Фонда развития ПСТГУ. Автор хотел бы выразить искреннюю благодарность всем коллегам по проекту за неоднократное совместное обсуждение темы настоящей статьи, а М.А. Скобелеву и диакону Николаю Серебрякову — также за многочисленные критические замечания к промежуточным вариантам статьи. За все ошибки и неточности в статье несёт ответственность исключительно автор.

Пятикнижия. Основная часть данной статьи представляет собой изложение воззрений Кассуто на первый из «столпов» документальной гипотезы — употребление в тексте Торы Божественных имён. Автор надеется показать, что, используя строго научные методы, Кассуто даёт вполне правдоподобные альтернативные объяснения тем феноменам, на исключительную правоту собственного объяснения которых с момента возникновения претендует документальная гипотеза. Вместо того чтобы опровергать частные аспекты названной теории, Кассуто, последовательно выступая против самого принципа деления текста Пятикнижия на первоначально независимые друг от друга «источники», фактически предложил в библеистике новую научную парадигму, потенциально претендующую на всеохватность и полную замену документальной гипотезы. В последующей статье на эту же тему автор намеревается продемонстрировать подход У. Кассуто ко второму, третьему, четвёртому и пятому «столпам» документальной гипотезы, а также остановить внимание на рецепции идей Кассуто в мире библеистики.

Ключевые слова: библеистика, библейская критика, Пятикнижие, Шестикнижие, имена Божи, Тетраграмматон, литература Премудрости, документальная гипотеза, У. Кассуто, Ю. Велльгаузен.

Введение

Крупнейшим событием в истории мировой библеистики XIX в. стала формулировка немецким протестантским историком и востоковедом Юлиусом Велльгаузенем гипотезы происхождения Пятикнижия (в интерпретации Велльгаузена — Шестикнижия, так как книга Иисуса Навина рассматривалась им как органическая и неотъемлемая часть иудейского закона — Торы), получившей название «документальной». Суть документальной гипотезы состоит в постулировании — на основе тщательного филологического и исторического анализа текста Шестикнижия — его возникновения как исторически длительного процесса сведения воедино четырёх различных литературных источников, которые Ю. Велльгаузен обозначил следующими именами-терминами²: Иеговист (позднее название было заменено на Яхвист; J);

- 2 Все эти имена-термины были придуманы исследователями Ветхого Завета до Велльгаузена (кратко о них см. ниже), Велльгаузену принадлежит лишь заслуга датировки Священнического кодекса. Яхвист датируется предшественниками Велльгаузена и им самим временем около 870 г. до Р. Х., Элохист — около 770 г. до Р. Х., Священнический кодекс, как наиболее поздняя часть Шестикнижия, датировался Велльгаузенем эпохой Вавилонского пленения или даже после пленным временем. Второзаконие в рамках этой гипотезы возникает около 621 г. до Р. Х., когда при иудейском царе Иосии в храме была найдена «книга закона» (ср.: 4 Цар. 22, 8 слл.; 2 Пар. 34, 14 слл.).

Элохист (**E**); Священнический, или Жреческий, кодекс (**P** — от нем. *Priestercode*x) и Второзаконие (**D** — от лат. *Deuteronomium*).

Согласно теории Велльгаузена, детально обоснованной им в книгах «Композиция Шестикнижия»³ и «Введение в историю Израиля»⁴, упомянутые четыре литературных источника, или документа, были созданы в различные исторические эпохи и разными авторами. Велльгаузен отнюдь не являлся первопроходцем в избранной им области исследования Священного Писания; скорее, он предстаёт перед нами как искусный систематизатор воззрений и аргументов, возникших в мире библеистики задолго до второй половины XIX в. Среди предшественников Велльгаузена заслуживают особого упоминания французский врач и библеист Жан Астрюк (1684–1766), впервые в европейской науке⁵ выдвинувший идею многосоставности Пятикнижия Моисеева и обосновавший выделение множества⁶ текстуальных источников Торы, в особенности книги Бытия; немецкий исследователь Й. Г. Эйхгорн (1752–1827), выдвинувший предположение, согласно которому Моисей пользовался при составлении Пятикнижия как изданными им законами, так и записями, которые он вёл в «путевом журнале» во время сорокалетнего скитания израильтян по Синайской пустыне⁷; английский католический богослов А. Геддес (1737–1802), основоположник так называемой теории фрагментов, в соответствии с которой Тора состоит из большого числа отдельных, первоначально разрозненных текстовых фрагментов, которые лишь на весьма позднем этапе были объединены в единый литературный памятник⁸; немецкий протестантский теолог В. М. Л. де Ветте⁹ (1780–1849), в ряде своих работ сделавший серьёзную

3 *Wellhausen J.* Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. Berlin, ²1889, ³1899.

4 *Wellhausen J.* Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin, ²1883, ¹⁰2002.

5 *Astruc J.* Conjectures sur les Mémoires Originaux, dont il proit qui Moysse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse. Avec des Remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures. Bruxelles, 1753.

6 В теории Ж. Астрюка этих источников, или документов, было выделено двенадцать, т. е. гораздо больше, чем в окончательном виде документальной гипотезы, предложенном Ю. Велльгаузеном.

7 *Eichhorn J. H.* Urgeschichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler. Altdorf; Nürnberg, 1790–1793. Bd. 1–2.

8 *Geddes A.* The Holy Bible or the Books Accounted Sacred by Jews and Christians. London, 1792.

9 *Wette W. M. L. de.* Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus libris diversum, alius cuiusdam recensoris opus esse monstratur. Lipsiae, 1805; *Idem.* Beiträge zur Einleitung in

попытку датировать книгу Второзакония и пришедший к выводу о её позднейшем происхождении¹⁰.

Пройдя через пик своей популярности в научных кругах во второй половине XIX в., документальная гипотеза в XX в. стала встречать нарастающее количество контраргументов со стороны исследователей различной национальной и конфессиональной принадлежности. В настоящей статье мы рассмотрим анализ «валидности» документальной гипотезы, предложенный выдающимся иудейским учёным первой половины XX в. У. Кассуто.

После краткой биографической справки об У. Кассуто в разделе 1 и вводных замечаний, связанных с содержанием анализируемой книги У. Кассуто (раздел 2) мы перейдём к подробному разбору содержания его книги «Документальная гипотеза и происхождение Пятикнижия», построенной как последовательный критический анализ и опровержение пяти «столпов» классической документальной гипотезы. В связи с ограниченным объёмом настоящей публикации мы затронем лишь первую главу книги, посвящённую критике первого по значимости «столпа» документальной гипотезы, а именно — теории употребления имён Божиих в тексте Пятикнижия (раздел 3). Анализу критики остальных «столпов» мы планируем позднее посвятить отдельную статью. В заключении настоящей публикации мы скажем несколько слов об оценке положений книги У. Кассуто с точки зрения современной науки, в том числе и в особенности — православной библеистики.

У. Кассуто: биографическая справка

Умберто Кассуто родился в 1883 г. во Флоренции в религиозной семье и получил традиционное иудейское воспитание. После учёбы во Флорентийском университете и в иудейской религиозной семинарии (бейт-мидраш) стал раввином и начал преподавать в этой же семинарии. В 1922 г. Кассуто был назначен директором семинарии и главным раввином Флоренции. Через три года, оставив религиозное служение,

das Alte Testament. Halle, 1806–1807; *Idem*. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel. Berlin, 1817.

- 10 Приведённый перечень, разумеется, неполон и чрезвычайно краток. Читатель, желающий более подробно изучить историю развития документальной гипотезы, может обратиться к следующему изданию: *Тантлевский И. Р.* Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 52–71.

У. Кассуто стал профессором еврейского языка и литературы Флорентийского университета.

Как исследователь, Кассуто начинал путь в науке с изучения истории и традиций евреев Италии. Результатом этого интереса стала, в частности, монография «Евреи Флоренции в эпоху Возрождения» (1918). Однако к середине двадцатых годов центр его научных интересов прочно сместился в область библеистики. В 1933 г. он занял должность профессора римского университета La Sapienza по кафедре еврейского языка и в этом качестве занимался каталогизацией еврейских рукописей Ватиканской библиотеки. В 1938 г. Кассуто, как и другие преподаватели еврейского происхождения, был уволен из университета и вскоре, будучи приглашён на работу в Еврейский университет в Иерусалиме, эмигрировал в британскую подмандатную Палестину. Вся его последующая жизнь, вплоть до кончины в 1951 г., была связана с Палестиной и возникшим в 1948 г. государством Израиль¹¹.

Ещё в 1925 г., будучи преподавателем Флорентийского университета и работая над лекциями о Пятикнижии и книге Бытия, Умберто Кассуто столкнулся с тем, что господствовавшие в науке теории не давали вполне удовлетворительного решения тех проблем, которые ставит перед исследователем текст Священного Писания. Это обстоятельство побудило Кассуто начать самостоятельное и независимое исследование библейского текста. Результатом этого исследования явилась капитальная обобщающая работа на итальянском языке, вышедшая в свет в 1934 г.¹².

В 1940 г., уже после эмиграции в Палестину, У. Кассуто прочитал в Еврейском университете в Иерусалиме курс лекций для преподавателей; предметом лекций стала развёрнутая критика документальной гипотезы. По завершении курса многие из слушателей предложили издать его в виде монографии, и Кассуто пообещал удовлетворить их просьбу. В следующем году данный курс лекций был издан на иврите¹³. Уже после смерти автора, в 1961 г., эта книга увидела свет на английском языке в переводе Израэля Эйбрамса. В 2008 г. указанный перевод был

11 При составлении биографической справки об У. Кассуто мы пользовались следующей литературой: Калинин М. Г. Кассуто // ПЭ. Т. 31. М., 2000. С. 578–581; Кассуто Умберто // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/bible/researches/12001/>.

12 Cassuto U. La Questione della Genesi. Firenze, 1934.

13 Кассуто У. תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה (*Torat ha-te'udot ve-siduram šel sifrey ha-Tora*): Документальная теория и формирование Пятикнижия). Ерушалаим, 1941.

напечатан повторно с введением, написанным Джошуа Берманом¹⁴. Именно на это последнее издание мы и опирались при анализе исследования У. Кассуто.

Критика библейской критики: вводные замечания

В своей книге Кассуто методично, шаг за шагом подвергает рассмотрению основные положения документальной гипотезы¹⁵ с тем, чтобы предложить новые, альтернативные объяснения фактов, отмеченных сторонниками ДГ. Автор начинает изложение с экскурса о природе научного прогресса. Теории и концепции, ранее казавшиеся чрезвычайно прочными и даже вечными, отступают под огнём направленной против них критики, и выясняется, что крайне малое количество научных постулатов может с полным правом претендовать на «вечность», незыблемость. Так, по мнению автора, и происходит в его дни с документальной гипотезой. Ещё недавно, замечает Кассуто, не было, по-видимому, почти ни одного библеиста, который не разделял бы документальную гипотезу в том или ином её виде. Расхождения во мнениях касались лишь частных деталей: например, того, какой источник формирования Пятикнижия считать более ранним, а какой — более поздним, какие фрагменты текста Торы относить к одному из постулируемых документов, а какие — к другому, и т. д. «Противники этой теории, предлагавшие вместо неё иные решения обсуждаемых проблем, не находили поддержки своим предложениям; каждый из них оставался в изоляции и не был способен побудить каких-либо других исследователей оставить взгляды, к которым была благосклонна фортуна, и последовать за собой»¹⁶.

Однако примерно с начала 1920-х гг. в научном сообществе стали раздаваться первые голоса, ставившие под сомнение те или иные положения ДГ в том виде, в котором она предстала в трудах Велльгаузена. В частности, Кассуто приводит пример М. Лёра, который, будучи вначале твёрдым сторонником ДГ, в брошюре «Священнический кодекс в книге

14 *Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem, 2008.*

15 В дальнейшем для обозначения документальной гипотезы в версии Ю. Велльгаузена будет использоваться аббревиатура ДГ.

16 *Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. P. 8.*

Бытия»¹⁷ попытался доказать, что в книге Бытия нет ни одного текста, могущего быть интерпретированным как принадлежащий к источнику Р. А в 1933 г. П. Фольц и В. Рудольф (также прежде основывавшие свои взгляды целиком и полностью на ДГ) опубликовали книгу «Элохист как повествователь: заблуждение критики Пятикнижия»¹⁸. В этой публикации они пришли к выводу о том, что в Пятикнижии не имеется ни одного самостоятельного нарративного текста из источника Е; этот источник, если он вообще существовал как таковой, выступает у них самое большое редактором нового, исправленного издания источника J, то есть Яхвиста.

Однако при всём том, что взгляды этих и некоторых других библеистов по отношению к ДГ в её классическом виде носят вполне революционный характер, в общем и целом они продолжали даже в свой «критический» период разделять фундаментальную интуицию ДГ — гипотезу о делении текста Пятикнижия (у некоторых исследователей так же, как у Велльгаузена — Шестикнижия, с включением книги Иисуса Навина) на первоначально не зависевшие друг от друга, самостоятельно возникшие источники. Даже такой широко известный противник ДГ, как Йехезкель Кауфман, критикуя ДГ в том виде, в котором она представлена Велльгаузенем, не отказывается при этом от самого принципа деления текста Торы на источники¹⁹.

Переходя к изложению собственных воззрений, Кассуто подчёркивает, что строго объективный характер предпринятого им исследования, как и принципиальная моральная готовность к любому результату этого исследования, не нанесут никакого ущерба высокому авторитету Пятикнижия как священного текста иудаизма, ибо этот авторитет выходит за достаточно узкие рамки литературоведческого и текстологического изучения и относятся к внутреннему, духовному содержанию Торы, а не к её внешней форме.

В составе доводов, приводимых в обоснование ДГ, У. Кассуто выделяет следующие «столпы», поддерживающие всё здание теории: 1) использование различных имён Бога; 2) лингвистическая и стилистическая неоднородность текста; 3) содержательные противоречия

17 *Löhr M.* Untersuchungen zum Hexateuchproblem. I. Der Priestercodex in der Genesis. Giessen, 1924. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 38).

18 *Volz P., Rudolph W.* Der "Elohist" als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik. Giessen, 1933. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 63).

19 *Кауфман Й.* תולדות האמונה הישראלית (Тольдот ха-эмуна ха-исраэлит: История веры Израила). Ерушалаим, 1937–1957. Т. 1–8 (сокр. англ. перевод: *Kaufmann Y.* The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile. Chicago, 1966).

между различными фрагментами текста; 4) повторы; 5) признаки сложной структуры в тематически однородных фрагментах текста (т. наз. секциях)²⁰.

Употребление в тексте Пятикнижия Божественных имён

Изучение имён Божиих и их встречаемости в тексте Пятикнижия послужило в своё время отправной точкой для таких учёных, как, например, Астриук, и для их последователей. На протяжении нескольких поколений добытые ими данные служили основным свидетельством в пользу ДГ, и остальные аргументы, приводившиеся в её пользу, обыкновенно отпращивались именно от этих данных.

Незадолго до первой публикации лекций У. Кассуто было высказано предположение о том, что два главных имени Бога — YHWH (Тетраграмматон) и *ʾĒlōhīm* — используются в Священном Писании без какой-либо разницы в значении. В соответствии с этим воззрением автор священного текста употреблял то одно, то другое из этих двух имён согласно логике, понятной только ему самому и непостижимой для читателя. С точки зрения Кассуто, это воззрение не выдерживает критики: язык Торы всегда точен в малейших деталях, и крайне трудно, если вообще возможно, допустить, что боговдохновенный писатель употреблял произвольно Божественные имена — один из важнейших аспектов Божественного Откровения.

Имя *ʾĒlōhīm* — это имя нарицательное, употребляемое в Библии (так же, как однокоренное слово *ʾēl*) как для обозначения Единого Бога, так и применительно к богам языческих народов. С другой стороны, имя YHWH есть имя собственное Единого Бога, истинного Творца вселенной, избравшего Израиль из всех народов и находящегося к избранному народу в совершенно особом отношении. В тот исторический период, когда израильтяне осознали сам факт существования лишь одного Бога, обозначение *ʾĒlōhīm* стало прилагаться к Нему, приобретая таким образом в этом своём значении статус имени собственного и став синонимичным Тетраграмматону. Однако первоначальное употребление слова *ʾĒlōhīm* для обозначения языческих богов не могло быть полностью забыто в еврейской среде.

20 Краткую сводку основных особенностей, характеризующих постулируемые в рамках ДГ источники, см., например, в кн.: *Шифман И. Ш.* Учение. Пятикнижие Моисеево. Введение и комментарии. М., 1993. С. 5.

У. Кассуто предлагает провести следующую предварительную исследовательскую процедуру: выбрать в Ветхом Завете исключительно те места, где слово *ʾĒlōhīm* употреблено как собственное имя Бога Израилева и в этом качестве может выступать заменителем Тетраграмматона. Это означает исключение из рассмотрения тех контекстов, где это слово применяется по отношению к языческим богам, где это слово употреблено в сопряжённом состоянии (*ʾĒlōhē*), где оно встречается с притяжательным местоименным суффиксом (например, *ʾĒlōhēnū*, «Бог наш») и т. п.

Свой анализ Кассуто начинает с пророческой литературы. В пророческих книгах слово *ʾĒlōhīm* никогда не выступает заменой Тетраграмматона; напротив, здесь единственным именем Божиим служит лишь Тетраграмматон. Несколько исключений из этого правила встречаются только в книге Ионы²¹, но это суть исключения, подтверждающие правило, так как книга Ионы по своим жанровым особенностям относится не к пророческой, а к повествовательной библейской литературе²².

В законодательных частях Ветхого Завета (соответствующие пассажи Пятикнижия и книги пророка Иезекииля) единственным именем Бога также является имя YHWH. Единственным является оно и в ветхозаветной поэзии, если исключить поэтические тексты, которые входят в состав литературы Премудрости или подверглись её влиянию.

Совершенно иную ситуацию можно наблюдать в литературе Премудрости (за вероятным исключением книги Притч Соломоновых, см. ниже). Например, в поэтической части книги Иова Тетраграмматон встречается лишь однажды (Иов. 12, 9), но масоретский текст в этом месте ненадёжен, так как ряд других рукописей имеют здесь чтение *ʾĒlōhīm*. В книге Екклесиаст единственным именем Бога является *ʾĒlōhīm*, в то время как Тетраграмматон не употребляется ни разу. Принципиально схожую ситуацию мы наблюдаем во второй и третьей частях²³ Псалтири. Подобным же образом Божественные имена *ʾĒlōhīm* и *ʾĒl* употребляются в предсмертной речи царя Давида (2 Цар. 23, 1–7), которая несомненно связана с литературой Премудрости.

21 Ср. Ион 1, 6; 3, 3, 5, 8–10; 4, 2, 6–9.

22 Кроме того, однокоренное слово *ʾēl* выступает в качестве имени Божия во второй части книги пророка Исайи, но эти случаи Кассуто предлагает рассматривать отдельно.

23 То есть в Пс. 41–88 (согласно нумерации псалмов в православной традиции).

И, наконец, в повествовательной литературе Ветхого Завета — в нарративных частях Пятикнижия, в книгах ранних пророков²⁴, в книге пророка Ионы, а также в нарративной части книги Иова — используются оба основных имени Божия, YHWH и $^{\prime}\dot{E}l\dot{o}h\dot{i}m$, часто они стоят здесь рядом.

Вслед за этим Кассуто предлагает поближе рассмотреть литературу Премудрости других народов Древнего Востока. Здесь обнаруживается поразительный (в свете того, что было сказано выше) феномен: авторы этих книг, вне зависимости от своего этнического происхождения и религиозной принадлежности, явно предпочитают именовать Божество именами нарицательными со значением «бог», а отнюдь не собственными именами тех или иных божеств языческих пантеонов. Так, египтяне отдают явное предпочтение нарицательному имени *ntr*; имена собственные встречаются лишь изредка, в основном в двух следующих контекстах: а) когда автор цитирует какое-либо древнее и общеизвестное изречение, и б) когда автор ссылается на какой-либо общеизвестный атрибут того или иного египетского божества. Сходным образом вавилонские книжники охотнее всего употребляют аккадское слово *ilu* (помимо прочего, этимологически родственное евр. $^{\prime}\dot{E}l\dot{o}h\dot{i}m$); имена же отдельных языческих богов употребляются ими (нередко) в тех же случаях, что и в египетской литературе Премудрости. Что касается ещё одного памятника ближневосточной литературы Премудрости — древнейшей арамейской редакции «Повести об Ахикаре»²⁵, то в ней засвидетельствовано несколько случаев употребления родственной арамейской лексемы со значением «Бог» $^{\prime}el\dot{a}h\dot{i}n / ^{\prime}el\dot{a}h\dot{a}y\dot{y}\dot{a}^{\prime}$ (только во множественном числе); Кассуто предполагает, что здесь речь идёт о единственном боге, хотя формально глагольное сказуемое согласовано с этим существительным по единственному числу лишь в одном-единственном примере (col. VIII, 1, 115).

Если теперь попытаться, на основе подмеченного в ближневосточной литературе Премудрости ещё раз рассмотреть²⁶ ситуацию Ветхого Завета в целом, то мы увидим следующее: в той его части, которая носит чисто израильский характер (а это прежде всего книги

24 Под названием «Ранние пророки» в иудейской традиции известны книги Иисуса Навина, Судей и четыре книги Царств.

25 Создана, по всей вероятности, между началом VII и концом V в. до Р. X.

26 У. Кассуто подчёркивает, что интерпретация обнаруженной закономерности представляет собой отдельную и сложную задачу, которая выходит за рамки предпринятого им исследования.

поздних пророков), встречается только имя Божие YHWH, так как здесь авторы пророческих книг апеллируют к религиозно-национальной исключительности еврейского народа и к совершенно особому отношению, в котором этот народ находится к личному Богу. Лишь во второй части книги Исаяи (главы 40–55), подвергшейся определённым влияниям Псалтири, которая, в свою очередь, связана с литературой Премудрости, иногда используется слово ^ʔĒl в качестве собственного имени Бога Израилева.

То же самое верно и по отношению к Закону, и по отношению к библейской поэзии. Употребление в законодательных текстах только Тетраграмматона указывает на источник всех законоположений — волю Единого Бога, носящего имя YHWH и именно под этим именем отН крившегося избранному Им народу. Что же касается поэтических текстов, то отношение библейского поэта к Богу Израилеву — это именно личное отношение, которому как нельзя лучше подходит употребление таинственного личного имени Божия, знание которого сокрыто от иных народов²⁷.

С другой стороны, ветхозаветная литература Премудрости, без сомнения, подвергалась влияниям памятников этого же жанра, созданных в среде других народов Древнего Востока. Авторы соответствующих библейских книг отождествили абстрактного бога-премудрость этих памятников с Творцом вселенной и народным Богом Израиля и стали применять по отношению к нему имена нарицательные ^ʔĒl, ^ʔĒlō^h, ^ʔĒlōhīm в качестве имён собственных. Исключением из общего правила здесь предстаёт лишь книга Притч Соломоновых; возможно, её составители намеренно хотели придать этому сборнику мудрых сентенций местный еврейский характер и поэтому использовали в основном (но не исключительно) Тетраграмматон.

Особняком стоит и книга Псалмов. Ситуация с употреблением Божественных имён здесь, пожалуй, наиболее сложная во всём ветхозаветном корпусе. Когда псалмопевец хотел передать общую идею Божества или представить Бога Израилева Единым Богом всей

27 Яркую параллель такому употреблению Тетраграмматона в Ветхом Завете можно усмотреть и в памятниках немасоретского иврита — т. наз. остраконах из Лахиша. В этих кратких письмах, датируемых нач. VI в. до Р. Х., отправитель приветствует адресата или клянётся в чём-либо, призывая в свидетели своей клятвы Бога Израилева. Как в первом, так и во втором случае используется лишь Тетраграмматон, употребление же лексемы ^ʔĒlōhīm не засвидетельствовано в этом небольшом корпусе текстов ни разу. Много позднее в раввинистическом иудаизме было закреплено положение о том, что в формуле приветствия необходимо использовать именно имя YHWH.

вселенной и всех населяющих её народов, тогда он употреблял имена по происхождению нарицательные. В качестве примера Кассуто анализирует начало Пс. 47 (46)²⁸ — хвалебной песни Богу как Владыке всего мира. Говоря: *Восплещите руками все народы, воскликните Богу гласом радости* (Пс. 46, 2), автор псалма, вполне возможно, подразумевает, что все народы знают о существовании универсального абстрактного принципа Божества; а продолжая: *...ибо Господь Всевышний страшен, — великий Царь над всею землёю* (Пс. 46, 3), имеет намерение показать, что YHWH, великий Бог Израиля, — Он же и Владыка всей земли, Тот самый Бог, который известен всем народам как абстрактное Божество. В следующих далее словах: *...восшел Бог при восклицаниях, Господь при звуке трубном* (Пс. 46, 6) — в двух параллельных частях стиха употреблены оба имени Божия, так как сочинитель псалма уже установил твёрдую связь между ними.

Итак, можно с уверенностью говорить как об определённом сходстве употребления божественных имён израильскими и языческими авторами, так и о концептуальном различии между ними. Сходство состоит в том, что как те, так и другие употребляют имена по происхождению нарицательные, когда они хотят указать на общее понятие о божестве, а имена собственные используют тогда, когда хотят указать на индивидуальные черты или атрибуты какого-либо бога. Концептуальное же различие, значение которого нельзя преуменьшать, заключается в том, что в Ветхом Завете в отличие от всех языческих традиций понятие о национальном Боге Израиля прочно и навсегда соединилось с понятием о Боге всей вселенной, её Творце и Промыслителе.

После обсуждения проблемы имён Божиих в вышеуказанных жанрах библейских текстов У. Кассуто обращается к именам Божиим в нарративных частях Ветхого Завета. В этого рода текстах, как хорошо известно, засвидетельствованы как имя собственное Бога Израилева YHWH, так и имена нарицательные — прежде всего слово *ʿĒlōhīm*.

Кассуто подчёркивает, что не всякий повествовательный текст Библии носит национально-израильский характер. Зачастую такой текст содержит рассказы о тех или иных исторических событиях, в которых принимали участие не только евреи, но и окружавшие их народы. Таким образом, нарративный материал в целом занимает как бы промежуточное положение между «национальной» литературой, отдающей предпочтение Тетраграмматону, и более универсальной по

28 В скобках даётся нумерация псалма в православной традиции.

своему характеру литературой Премудрости, предпочитающей в качестве обозначений Бога исходные имена нарицательные.

Кассуто формулирует следующее правило употребления Тетраграмматона и имён нарицательных (прежде всего слова *ʾĒlōhīm*): ветхозаветные историки делают выбор в пользу Тетраграмматона тогда, когда составляемый ими текст отражает израильское представление о Боге, которое находит выражение в атрибутах, традиционно приписываемых Ему Израилем, в особенности в Его этических атрибутах; лексему же *ʾĒlōhīm* авторы избирают тогда, когда составляемый ими текст подразумевает абстрактную идею Бога, доминировавшую в умах авторов литературы Премудрости как израильской, так и общей ближневосточной, идею Бога как Творца вселенной, Владыки природы и Источника жизни²⁹.

Для того чтобы проверить, действует ли именно это правило в текстах Торы, У. Кассуто предлагает проанализировать библейский текст начиная с первой главы книги Бытия. В истории сотворения мира (Быт. 1) Бог предстаёт как Творец и Владыка вселенной, Своим словом создающий весь материальный мир. В согласии с правилом, сформулированным выше, здесь в качестве обозначения Бога должно употребляться слово *ʾĒlōhīm*; и действительно, в первом рассказе о творении используется исключительно это слово.

С другой стороны, в повествовании о жизни прародителей в Эдемском саду и об их изгнании за совершение первородного греха (Быт. 2–3) Бог изображается как нравственный Авторитет и Судия: Он даёт человеку заповеди и надзирает за их исполнением. Устанавливается личное отношение между Богом и первыми людьми. В согласии с этим в данном фрагменте книги Бытия употребляется почти исключительно Тетраграмматон; да и само употребление здесь лексемы *ʾĒlōhīm* весьма показательно — это слово используется либо в сочетании с Тетраграмматоном (YHWH *ʾĒlōhīm*), либо — в отдельности от YHWH — в разговоре Евы со змием. Что касается первого употребления, то в нём чётко просматривается цель — намерение священного писателя научить читателя тому, что имя нарицательное Бог и вводимое здесь впервые

29 Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. P. 37. По сути это же правило поддаётся и несколько иному выражению: «Тетраграмматон используется для выражения непосредственного, интуитивного понятия о Боге, характеризующего простую веру народа или пламенный дух пророков; имя *ʾĒlōhīm* используется для передачи представления мыслителей, размышляющих над возвышенными вопросами жизни мироздания и человечества» (Ibid.). Непосредственно вслед за этим пассажем Кассуто приводит ещё несколько вариантов этого же самого правила.

в Священном Писании личное имя Бога являются тождественными. Что же касается второго, то, по всей вероятности, священный писатель не счёл возможным вложить такую святыню, как личное имя Божие, ни в уста змия-соблазителя, ни в уста склоняющейся ко греху Евы.

Продвигаясь по тексту книги Бытия, Кассуто указывает на различное употребление имён Божиих Евой при рождении у неё сыновей. Родив первенца Каина, Ева, ставшая как бы сотрудницей Бога в творческом процессе, в радости говорит: *Приобрела я человека от Господа (YHWH)* (Быт. 4, 1). Однако впоследствии, глубоко опечаленная гибелью двух сыновей и чувствуя свою отдалённость от милости Божией, она при рождении Сифа произносит: *Бог (ʿĒlōhīm) положил мне другое семя, вместо Авеля, которого убил Каин* (Быт. 4, 25). Это уже не вопль ликования, а скорее пассивное смирение со справедливым судом Божиим — и в полном согласии с этим Ева избегает здесь употребления личного имени Бога. И только с появлением у Адама и Евы первых внуков возникает в отношениях между людьми и Богом некоторая перемена к лучшему: *...тогда начали призывать имя Господа (YHWH)* (Быт. 4, 26).

В контекстах вознесения израильянами жертв Богу употребляется только личное имя Божие, Тетраграмматон³⁰. В подобном контексте имя ʿĒlōhīm употреблено всего один раз (Исх. 18, 12); показательно, что речь здесь идёт о тесте Моисея Иофоре, по этнической принадлежности — мадианитянине, который уже в силу этой принадлежности не мог иметь того познания Бога, которое стало доступным Израилю.

Эта же логика закономерно приводит священного писателя к тому, чтобы употреблять почти исключительно лексему ʿĒlōhīm на всём протяжении повествования о потопе. Развращение людей на земле и последовавшая за этим Божья кара — неподходящий фон для употребления священного имени Божия, встреча с которым в тексте практически всегда означает особую близость в отношениях между Богом и человеком. С другой стороны, Кассуто обращает внимание на содержательную параллель между заветом, заключённым Богом с Адамом — первым человеком на земле (Быт. 1, 28), и заветом с Ноем — прародителем возродившегося человечества (Быт. 9, 1). Употребление слова ʿĒlōhīm во втором рассказе сигнализирует читателю о его особо тесной связи с первым заветом.

Когда Тетраграмматон всё-таки появляется в рассказе о потопе, для этого всегда имеется особая причина. Вот контексты, в которых

30 Этот факт был отмечен ещё древними законоучителями (ср.: Сифрей Зута, § 143 и параллельные места).

употреблён Тетраграмматон: желание Бога наказать развратившихся людей (Быт. 6, 5–8); объявление Богом Ноя единственным праведником на земле (7, 1); упоминание жертвоприношений Богу или ритуально чистых животных (7, 5; 8, 20–21). В Быт. 7, 16 Тетраграмматон употреблён потому, что здесь речь идёт об особо тесных, как бы отечески-сыновних отношениях между возлюбившими друг друга Богом и Ноем. Наконец, в Быт. 8, 21 Бог, обоняв приятное Ему благоухание Ноевых жертв, торжественно обещает, что нового проклятия земли из-за человека и новой кары, подобной потопу, больше не будет. Во всех этих случаях Кассуто усматривает особенное усиление нравственного мотива в повествовании, которое, безусловно, и без того является нравственно ориентированным на всём своём протяжении.

Благословляя своего сына Сима, Ной употребляет Тетраграмматон (Быт. 9, 26), а при благословении Иафета произносит только слово *ʾĒlōhīm* (Быт. 9, 27). По мнению Кассуто, этот факт указывает на то, что истинное познание личного Бога должно было сохраниться прежде всего в среде потомков Сима (соответствующие рассказы имеются в талмудической литературе), в то время как даже те из потомков Иафета, которые поднимутся над общим уровнем Богопознания своих соплеменников, смогут прийти лишь к общему понятию о Едином Боге.

В истории о вавилонском столпотворении (Быт. 11, 1–9) употребляется исключительно Тетраграмматон. Согласно Кассуто, причина этого ясна: лишь место действия этого рассказа находится за пределами Святой Земли; сам же сюжет является чисто израильским по своему характеру, в нём не видно иноземных влияний³¹. Употребление Тетраграмматона призвано здесь подчеркнуть, что Израиль находится в непримиримой оппозиции горделивым устремлениям языческих народов.

В рассказе о жизни Авраама, родоначальника еврейского народа, Тетраграмматон используется часто, даже регулярно. Откровения Божии Аврааму, с которых начинается его призвание, испытания, которым Бог подвергает Авраама, наконец, обетования покровительства Божия Аврааму при условии сохранения им веры в Истинного Бога — всё это предстаёт как подготовка к избранию Богом народа, который произойдёт из чресл Авраамовых, а значит имеет подчеркнута национальный характер; соответственно, мы встречаем в этом повествовании (от начала главы 12 до конца главы 16) только священное имя

31 Действительно, в отличие от мифов о потопе, предания о разделении единого праязыка человечества отсутствуют в письменных памятниках окружавших Израиль народов.

Божие. В рассказе об установлении завета обрезания (Быт. 17), также начинающемся с употребления имени Божия YHWH , далее используется слово ʔĒlōhīm . В начале Бог трижды повторяет (17, 4, 5, 6) обетование о том, что Авраам сделается отцом множества народов. Ясно, что наиболее подходящим именем Божиим в данном случае является ʔĒlōhīm , так как обетование относится не только к еврейскому народу. Далее (17, 9–14) следует собственно заповедь об обрезании. Она также относится не только к Исааку, но и ко всем потомкам Авраама — в число долженствующих быть обрезанными включены и Измаил, и сыновья Хеттуры, и сыновья Эдома. В обетовании Божиим Сарре также говорится о том, что она станет матерью множества народов и что от неё произойдут цари этих народов.

Помимо сказанного выше, употребление слова ʔĒlōhīm по отношению к Богу в этом повествовании призвано подчеркнуть параллелизм между заветом Божиим с Авраамом и двумя более древними заветами — с Адамом и Ноем. Конечно, это лишь одно из достаточно многочисленных средств, при помощи которых устанавливается параллелизм трёх повествований о заветах; в детальное обсуждение всех параллелей У. Кассуто не вдаётся.

На этом У. Кассуто прерывает последовательный анализ библейского текста, так как, по его мнению, уже накоплено достаточно свидетельств того, что между двумя основными именами Божиими в Ветхом Завете существует достаточно чёткое распределение, для объяснения которого вовсе нет необходимости постулировать несколько первоначальных текстовых источников (в терминологии Велльгаузена — документов), которые были позднее отредактированы и слиты в единый текст.

Заключение

Итак, в рассуждении о Божественных именах в тексте Пятикнижия У. Кассуто последовательно проводит разграничение между ʔĒlōhīm и родственными ему именами как именами Творца и Мироправителя, с одной стороны, и Тетраграмматом (YHWH) как личным именем Бога Израилева, избравшего еврейский народ из всех народов и состоящего в совершенно особом, личном отношении к этому народу, с другой стороны.

Важно подчеркнуть, что У. Кассуто отнюдь не был единственным исследователем Пятикнижия, придерживавшимся изложенных выше воззрений. Его взгляды находят достаточно отчётливые параллели у

некоторых русских дореволюционных церковных учёных. Так, например, митрополит Московский и Коломенский свт. Филарет (Дроздов) в толковании на книгу Бытия писал:

«Достоинно замечания, что во вступлении в повествование о человеке в первый раз полагается в Св. Писании величественное имя Иегова, то есть Сый или Осуществователь, в соединении с употреблённым прежде именем Элогим Бог. Может быть, намерение повествователя было внушить чрез сие особенно то, что Бог, Творец мира и человека, есть Тот самый, который открылся Израилю как Осуществователь благодатных обетований (Исх. 3, 15)»³².

Г. К. Властов придерживался близкого взгляда на различие в значении между Божественными именами:

«Элогим есть Бог Творец, и Имя это употребляется всегда там, где Бог является в общем отношении к творению, или там, где говорится о язычниках, как, например, об Авимелехе Герарском, о казни Содомы и проч. Там же, где Бог является Богом Завета и Откровения, где Он открывает себя Аврааму, патриархам, народу израильскому через Моисея или в величественном явлении в горящей купине, где Он и изъясняет таинственное имя Своё, — там Он *Иегова*»³³.

Современник же Кассуто, известный русский библиист, архиепископ Полтавский и Переяславский Преосвященный Феофан (Быстров) в своей работе «Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное имя YHWH», указывал:

«В общих чертах различие это между обоими именами можно формулировать таким образом, что как Elohim есть Бог природы, так Бог Откровения (т.е. Тетраграмма — *И. Ф.*) есть Бог благодати. Elohim — Бог Творец всего существующего и Промыслитель обо всем существующем, не исключая и человека по той стороне его существования, которую можно охарактеризовать термином космического благобытия. А Бог Откровения — это Бог благодатной жизни, исторически воспитывающий человека для непосредственно личного его общения с Собою. В силу особенных исторических обстоятельств Бог Откровения временно должен был стать Богом только евреев. Но как Elohim, Он и в Ветхом Завете не переставал быть Богом и язычников»³⁴.

32 Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М., 2003. С. 66.

33 Властов Г. К. Священная летопись первых времён мира и человечества как путеводная нить при научных изысканиях: в 3 т. СПб., 1879. Т. 1. С. 32.

34 Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное имя YHWH. М., 2004. С. 72.

Чуть ниже Преосвященный Феофан, как бы резюмируя, пишет:

«Из сказанного видно, что рассматриваемые в свете целостного библейского мировоззрения имена божественные Jahveh и Elohim обозначают две особые сферы Божественного мироправления — regnum gratiae [царство благодати] и regnum naturae [царство природы]»³⁵.

При всём различии внешних словесных формулировок приведённые выше мнения русских исследователей вполне гармонируют с позицией У. Кассуто. Различаются лишь акценты: Кассуто делает больший упор на противопоставлении израильского народа и язычников; вышеприведённые же цитаты из отечественных учёных показывают, что в основе различия в употреблении Божественных имён лежит дихотомия «Бог как Творец и Промыслитель всего существующего / Бог как источник сверхприродной, благодатной жизни».

Вместо того, чтобы выступать с опровержениями частных аспектов ДГ, Кассуто фактически предложил в библеистике новую научную парадигму, потенциально претендующую на всеохватность и полную замену документальной гипотезы. В следующей статье мы расскажем, среди прочего, о характере рецепции — как позитивной, так и негативной — идей Кассуто в мире библеистики.

Источники

Cassuto U. La Questione della Genesi. Firenze: F. Le Monnier, 1934.

Cassuto U. The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch. Jerusalem; New York: Shalem Press, 2008.

Кассуто У. תורת התעודות וסידורם של ספרי התורה (*Torat ha-teʿudot ve-siduram šel sifrey ha-Tora*: Документальная теория и формирование Пятикнижия). Ерушалаим: Магнес, 1941 (на яз. иврит).

Филарет (Дроздов), свт. Толкование на книгу Бытия. М.: Русский Хронограф, 2003.

Литература

Властов Г. К. Священная летопись первых времён мира и человечества как путеводная нить при научных изысканиях: в 3 т. СПб.: Типография товарищества «Общественная Польза», 1879. Т.1: Вступление и книга Бытия с примечаниями и картою.

Калинин М. Г. Кассуто // ПЭ. Т. 31. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000. С. 578–581.

35 Там же. С. 73.

- Кассуто Умберто // Электронная еврейская энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: <https://eleven.co.il/bible/researches/12001/> (дата обращения: 25.09.2019).
- Кауфман Й. תולדות האמונה הישראלית (Тольдот ха-эмуна ха-исраэлит — История веры Израиля). Ерушалаим: Мосад Бялик, 1937–1957. Тт. 1–8 (на яз. иврит).
- Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М.: изд-во РГГУ, 2000.
- Феофан (Быстров), архиеп. Тетраграмма, или Божественное Ветхозаветное имя YHWH. Киев: Пролог, 2004.
- Шифман И. Ш. Учение. Пятикнижие Моисеево. Введение и комментарии. М.: Республика, 1993.
- Astruc J. Conjectures sur les Mémoires Originaux, dont il proit qui Moïse s'est servi pour composer le Livre de la Genèse. Avec des Remarques qui appuient ou qui éclaircissent ces Conjectures. Bruxelles: Fricx, 1753.
- Eichhorn J. H. Urgeschichte, herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Johann Philipp Gabler. Altdorf–Nürnberg: Bei Monath und Kutzler, 1790–1793. Bd. 1–2.
- Geddes A. The Holy Bible or the Books Accounted Sacred by Jews and Christians. London: J. Davis, 1792.
- Kaufmann Y. The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile. Chicago: Chicago University of Chicago Press, 1966.
- Löhr M. Untersuchungen zum Hexateuchproblem. I. Der Priestercodex in der Genesis. Giessen: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1924. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 38).
- Volz P., Rudolph W. Der "Elohists" als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik. Giessen: J. Ricker'sche Buchhandlung, 1933. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; Bd. 63).
- Wellhausen J. Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. Berlin: G. Reimer, ²1889, ³1899.
- Wellhausen J. Prolegomena zur Geschichte Israels. Berlin: Georg Reimer, ²1883, ⁵1899, ¹⁰2002.
- Wette W. M. L. de. Dissertatio critica, qua Deuteronomium a prioribus libris diversum, alius cuiusdam recensoris opus esse monstratur. Lipsiae: B. И., 1805.
- Wette W. M. L. de. Beiträge zur Einleitung in das Alte Testament. Halle: bei Schimmelpfennig und Companie, 1806–1807.
- Wette W. M. L. de. Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel. Berlin: G. Reimer, 1817.

Umberto Cassuto as a Critic of the Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch

Iosif A. Fridman

Senior Teacher of the Department
of Oriental Christian Philology and Oriental Churches
St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Theological Faculty,
Moscow 127051, Likhov pereulok, 6/1
fridman_iosif@mail.ru

For citation: Fridman I. A. "Umberto Cassuto as a Critic of the Documentary Hypothesis of the Origin of the Pentateuch". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 17–37. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-17-37

Annotation. The present article is devoted to the scientific heritage left by a major Jewish academician of Italian descent, historian and biblical scholar Umberto Cassuto (1883–1951). His main contribution to this field consists in large-scale criticism of the Documentary Hypothesis on the origin of the Pentateuch. In the main part of our article the author presents an outline of Cassuto's views on the first of the five «pillars» on which the Documentary Hypothesis rests. The author endeavors to demonstrate that, using strictly scientific argumentation, Cassuto gives quite plausible alternative explanations to such phenomena as the Documentary Hypothesis, which claims its unique right to explain correctly. Instead of attacking and refuting any particular aspects of the hypothesis, Cassuto consistently argues against the very principle according to which the Torah is divided among a number of «source texts» perceived to have once been independent of one another. As a matter of fact, U. Cassuto has presented a new scholarly paradigm with a potential that would suffice to make it a full-fledged substitution of the Documentary Hypothesis. In a second article on this topic the author intends to demonstrate Cassuto's approach to the other four «pillars» of the Documentary Hypothesis as well as to devote special attention to the response that Cassuto's ideas met in the world of Bible studies.

Keywords: Bible studies, Biblical criticism, Pentateuch, Hexateuch, names of God, Tetragrammaton, wisdom literature, Documentary Hypothesis, U. Cassuto, J. Wellhausen.

References

- Cassuto U. (1934) *La Questione della Genesi*. Firenze: F. Le Monnier.
- Cassuto U. (2008) *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch*. Jerusalem; New York: Shalem Press.
- Cassuto U. (1941) *Torat ha-te'udot ve-sidduram shel sifrej ha-Tora [The Documentary Hypothesis and the Order of the Books of the Torah]*. Yerushalaim: The Hebrew University of Jerusalem (in Hebrew).
- Feofan (Bystrov), archbishop (2004) *Tetragramma, ili Bozhestvennoe Vethozavetnoe imya YHWH [The Tetragrammaton, or the Old Testament Name of God, YHWH]*. Kiev: Prolog

- Kalinin M. G. (2000) "Kassuto" ["Cassuto"]. *Pravoslavnyaya enciklopediya*, vol. 31, pp. 578–581 (in Russian).
- Kaufman J. (1937–1957) *Toldot ha-emuna ha-yisra'elit* [A History of the Israelite Faith]. Yerushalaim, 1937–1957, vol. 1–8 (in Hebrew).
- Kaufmann Y. (1966) *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*. Chicago: The University of Chicago.
- Löhr M. (1924) *Untersuchungen zum Hexateuchproblem, I, Der Priestercodex in der Genesis*. Giessen (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 38).
- Shifman I. Sh. (1993) *Uchenie. Pyatiknizhie Moiseevo. Vvedenie i kommentarii* [The Doctrine. The Pentateuch of Moses. Introduction and Commentaries]. Moscow: Respublika (in Russian).
- Tantlevskij I. R. (2000) *Vvedenie v Pyatiknizhie* [Introduction into the Pentateuch]. Moscow: Rossijskij Gosudarstvennyj Gumanitarnyj Universitet (in Russian).
- Volz P., Rudolph W. (1933) *Der "Elohists" als Erzähler: ein Irrweg der Pentateuchkritik*. Giessen: Topelmann (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft; 63).

БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

ИСТОЛКОВАНИЕ В. Н. ЛОССКИМ ДОГМАТИЧЕСКИХ ПОНЯТИЙ «ИПОСТАСЬ» И «ИНДИВИД»

Священник Сергей Фуфаев

преподаватель и научный сотрудник кафедры библеистики
Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
fsnkrasar@gmail.com

Для цитирования: *Фуфаев С. Н.* Истолкование В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась», «личность» и «индивид» // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 38–71. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-38-71

Аннотация

УДК 232 (281.93)

Данный материал посвящен критическому рассмотрению истолкования В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась» и «индивид». Автор исследования исходил из убеждения, что в труде прп. Иоанна Дамаскина «Источник знания» вероучительные истины выражены образцово. В этой связи в статье проведен сравнительный анализ позиций В. Н. Лосского и прп. Иоанна Дамаскина, а также некоторых др. св. отцов Церкви. В результате чего обнаружен ряд недостатков в учении русского богослова, приведших к некоторым противоречиям в его неопатристическом синтезе. Вместе с тем был определен ряд достоинств интерпретации В. Н. Лосского, которые необходимо учитывать при развитии современного православного богословия.

Ключевые слова: Пресвятая Троица, Сын Божий, Господь Иисус Христос, единая сложная Ипостась, ипостась, индивид, личность.

Введение

В настоящее время существует ряд православных исследований, в которых уделяется особое внимание понятиям личности, ипостаси и индивида в трудах В. Н. Лосского¹. Многие проблемные аспекты этой стороны богословия Владимира Николаевича Лосского уже освещены. Однако в этих исследованиях мы не встречали последовательного и разностороннего анализа того, как следует понимать несводимость личности к ее природе. В связи с чем отсутствуют ясные доказательства, что предлагаемое исследователями понимание Лосским несводимости личности к ее природе является аутентичным пониманием. Если вдумчиво вчитаться в определение личности, которое предлагает В. Н. Лосский², то не ясно, как следует понимать несводимость личности к ее природе: либо речь идет о несводимости целого к части, либо — о взаимной несводимости абсолютно инаковых по отношению друг к другу реальностей. С целью установления аутентичного понимания В. Н. Лосского в данной статье будет рассмотрено указанное определение в контексте его богословского персонализма. Кроме того, в упомянутых исследованиях отсутствует сравнительный анализ учения В. Н. Лосского о соединении двух природ во Христе и святоотеческого учения о единой сложной ипостаси Христа, а также — сравнительный анализ учения В. Н. Лосского об индивиде и учения прп. Иоанна Дамаскина об индивиде. Проведение такого рода исследований необходимо для более полной и более точной оценки истолкования В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась», «личность» и «индивид».

- 1 См., например: *Лосский В. Н., диакон. Понятие о личности по В. Н. Лосскому* // Православное учение о человеке. Избранные статьи. Клин, 2004. С. 324–329; *Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? (К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность»)* // По образу Слова: статьи. М., 2007. С. 7–25; *Методий (Зинковский), иером. Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития / диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. М.; СПб., 2014. С. 86–106; Шичалин Ю. А. О понятии «Личности» применительно к Троициному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии* // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М., 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72; *Улитчев И. И. Некоторые проблемы адаптации терминологии и методологии персонализма для изложения православных вероучительных истин* // Научные труды Донской духовной семинарии: Сборник. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 2013. С. 53–71.
- 2 См.: *Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности* // *Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 654; Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine* // *A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 118.*

В нашем исследовании мы исходили из того, что православный персонализм востребован мыслителями, озадаченными многообразными проблемами, связанными с понятием личности. По причине того, что в современном мире существует множество нехристианских учений о личности, оказывающих пагубное влияние на человека, православное богословие не может остаться в стороне, и не предложить понятие личности, которое было бы основано на истинах Божественного Откровения. В связи с чем представляется весьма актуальным и даже необходимым решение проблемы соотношения понятия личности и понятия ипостаси в рамках православной триадологии, христологии и антропологии. В данной статье будет предложен вариант соотношения «личности» и «ипостаси», который, как мы надеемся, поможет приблизиться к решению обозначенной проблемы.

Позиция В. Н. Лосского относительно того, что такое личность, ипостась и индивид

Богословие Владимира Николаевича Лосского нередко именуют персоналистским, поскольку он придает понятию «личность» основополагающее, центральное значение. Его богословие есть богословие личности или, что то же самое для него, богословие образа³, так как В. Н. Лосский отождествляет личность и образ Божий в человеке⁴. Понятие «личность» он применяет в отношении Бога⁵, ангелов⁶ и человека.

Другая характерная черта богословия В. Н. Лосского состоит в том, что понятия «личность» и «ипостась» у него взаимозаменяемы⁷. При

3 См.: *Lossky V. N. La Theologie de l'image // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 123–124; Лосский В. Н. Богословие образа // Лосский В. Н.-Боговидение. М., 2006. С. 657–658.*

4 См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. Paris. 2008. P. 117, 119, 120, 122, 126; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 204, 205, 206, 207, 209, 212; Lossky V. N. La Theologie de l'image. P. 137; Лосский В. Н. Богословие образа. С. 671; Лосский В. Н. Догматическое богословие // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 500, 501.*

5 См.: *Lossky V. N. La conscience catholique // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 186; Лосский В. Н. Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // Лосский В. Н. Боговидение. М., 2006. С. 715.*

6 См.: *Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 509, 511.*

7 См.: *Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 537; Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 115;*

этом он неоднократно повторяет мысль о том, что личность не есть индивид⁸. Личность-ипостась есть несводимость к природе⁹ и индивиду¹⁰, которого В. Н. Лосский называет «частью раздробленной или разделенной общей природы»¹¹, отдельной природой¹², частной субстанцией¹³ и индивидуальной субстанцией¹⁴. Личность-ипостась, как таковая, находится за пределами своей природы¹⁵, над которой она непрестанно восходит¹⁶. Однако личность неотделима от своей природы, и всегда «живет» через нее¹⁷. Ни полнота человеческой природы (дух, душа и тело), ни какие-либо ее части не есть составляющие личности-ипостаси. Личность-ипостась принадлежит сфере метаонтологии, а индивид и природа — онтологии¹⁸.

Индивидами В. Н. Лосский также именует конкретных людей, которые раскалывают единую человеческую природу¹⁹. Индивиды — люди в падшем состоянии, которые утратили подобие Пресвятой Троице²⁰. Индивид есть результат смещения личности и природы

Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2006. С. 651; *Lossky V. N.* La conscience catholique. P. 183, 186; *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. С. 712, 715–716; *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 189, 240–241; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 262, 302; *Lossky V. N.* Redemption et Deification // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 103; *Лосский В. Н.* Искупление и обожение // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2006. С. 640.

- 8 См.: *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 113; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 649.
- 9 См.: Там же. P. 118; С. 654.
- 10 См.: Там же. С. 652, 654.
- 11 См.: *Lossky V. N.* La conscience catholique. P. 186; *Лосский В. Н.* Кафолическое сознание. С. 715.
- 12 См.: *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 115; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 651.
- 13 См.: Там же.
- 14 См.: Там же. P. 116; С. 651.
- 15 См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 529.
- 16 См.: *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 118; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 654.
- 17 См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 529.
- 18 См.: *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 657.
- 19 См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 118–119; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 205–206; *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 470; *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 112; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 648–649.
- 20 См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 118; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 205.

посредством страсти самости: он противопоставляет другим свою отдельную природу как свое «я»²¹, поэтому личность-ипостась, чтобы стать совершенной, должна перестать быть индивидом²².

Объяснение учения В. Н. Лосского о несводимости личности к своей природе

Сопоставляя различные места из трудов В. Н. Лосского, можно дать следующее объяснение его учению о несводимости личности к своей природе.

Эту несводимость В. Н. Лосский видит в учении о Пресвятой Троице. Три божественные Личности полностью несводимы по отношению Друг ко Другу и по отношению к Своей природе. Они различны как Личности, но по Своей единой и нераздельной природе Они — одно и то же²³. Другими словами, Отец, Сын и Святой Дух есть три единственных и абсолютно неповторимых «Я», но по Своей единой и нераздельной природе Они — одно и то же²⁴. Три абсолютно неповторимые реальности не могут состоять из одного и того же. В «структуру» абсолютной неповторимости не может входить общее и повторимое, иначе эта неповторимость не была абсолютной. Из чего видно, что ни божественная природа, ни какой-либо ее аспект не есть онтологические составляющие (элементы) трех божественных «Я», Которые, тем не менее, не существуют вне природы. Поэтому свт. Григорий Богослов и говорит, что

21 См.: Там же. Р. 117; С. 204. См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 536.

22 См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 117, 119, 163; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 204–205, 206, 240; *Lossky V. N.* Redemption et Deification. P. 105–106; *Лосский В. Н.* Испупление и обожение. С. 643; *Lossky V. N.* Du troisieme attribut de l'Eglise // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 175; *Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви // Лосский В. Н. Богословие. М., 2006. С. 707.

23 См.: *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 111; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 647.

24 «Неразделенная природа сообщает каждой Ипостаси ее глубину, подтверждает ее совершенную неповторимость, проявляется в этом единстве Единственных, в этом общении, где каждое Лицо без смешения всецело причастно двум другим: природа тем более едина, чем более различны Лица, ибо ничто из общей природы от Них не ускользает; Лица тем более различны, чем более они едины, ибо их единство — это не безличное единообразие, а плодотворная напряженность безусловного различия, избыток «взаимопроникновения без смешения или примеси» (См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 470–471).

«Сын не Отец, потому что Отец один; но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога, потому что Единородный один; но то же, что Сын»²⁵.

Несводимость личности к своей природе В. Н. Лосский объясняет также тем, что Христос есть исключительно нетварная Личность²⁶, которая, тем не менее, обладает не только несотворенной природой, то есть божественной, но и природой сотворенной, то есть человеческой. Две личности, два «я» не могут составить единое существо, они всегда останутся двумя различными существами²⁷, поэтому Христос есть исключительно Личность нетварная. Если мы будем утверждать, что Христос есть личность человеческая, значит, мы будем отрицать то, что Христос есть истинный Бог. А то, что Он есть истинный Бог, засвидетельствовано Священным Писанием и многовековым святоотеческим опытом богообщения и обожения, который В. Н. Лосский наиболее ярко передал в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви».

Факт вхождения предвечной Личности Сына Божия в историю и восприятия Ею полной человеческой природы, ясно показывает насколько радикально Личность отлична от Своей природы. Факт того, что Личность Сына Божия могла стать Личностью для человеческой природы вместо личности человеческой, ясно показывает, насколько сильно человеческая личность похожа на божественную Личность (поэтому В. Н. Лосский учит о том, что личность есть образ Божий в человеке), а также то, что и человеческая личность радикально отлична от своей природы. Эту межличностную схожесть мы можем выразить тем, что божественная Личность и личность человеческая являются одинаково неповторимыми «я»: личности сходны в том, что они

25 Григорий Богослов, *свт.* Пять слов о богословии. М., 2000. С. 63.

26 Христос есть «личность не тварная, а Божественная» (*Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 534).

«Историческое становление Церкви и мира уже завершилось не только в нетварной Личности Сына Божия, но и в тварной личности Его Матери. Потому святой Григорий Палама и называет Богоматерь “пределом между тварным и нетварным”. Рядом с нетварной Божественной Ипостасью стоит обоженная человеческая ипостась» (*Лосский В. Н.* Всесвятая // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2006. С. 733; *Lossky V. N.* Panaghia // *A l'image et a la ressemblance de Dieu.* Paris, 1967. P. 205–206).

«Нетварное Лицо Само творит Свою человеческую природу, и она с самого начала есть “человечество” Слова. Строго говоря, это не соединение, и даже не восприятие, но — единство двух природ в Личности Слова с самого момента Его воплощения» (*Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 524).

27 «Никакая ипостась не может слиться с другой ипостасью, не прекратив тем самым своего личностного существования» (*Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 239; *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 162).

несходны. Факт того, что полная человеческая природа может существовать в Личности Бога и отдельно от человеческой личности, свидетельствует, что человеческая личность полностью несводима к своей природе. То, что Сын Божий, восприняв полную человеческую природу, не воспринял человеческой личности, и даже какой-либо части человеческой личности, говорит о том, что ни человеческая природа, ни какая-либо ее часть не являются онтологическими составляющими (элементами) человеческой личности²⁸.

Нетварное «Я» Бога Слова после Воплощения осталось тем же самым без изменения. Один из Пресвятой Троицы воистину стал Одним из нас²⁹. Никакой тварный элемент не стал составляющим «Я» Сына Божия. Именно поэтому православное предание именует Пресвятую Деву Марию Богородицей, Которая родила Бога не по божественной природе, а по природе человеческой³⁰. Именно поэтому св. ап. Павел говорит, что распяли Господа славы (см.: 1 Кор. 2, 8). Бог страдал и умер не по Своей божественной природе, а по Своей человеческой природе³¹. Другими словами, Субъектом Воплощения, жизни на земле, страданий и смерти на Кресте, Преславного Воскресения и Вознесения было предвечное, нетварное «Я», Которое после Воплощения осталось тем же самым без изменения.

Православное учение о том, что божественная природа проста и не подлежит страданию, но на Кресте страдал именно Бог, ясно

28 «Христос — не “человеческая личность”. Его человечество не имеет своей ипостаси среди бесчисленных человеческих ипостасей. У Него, как и у нас, тело, как и у нас — душа, как и у нас — дух, но ведь наша личность не есть этот “состав”, личность живет через тело, душу и дух, и за их пределами; они всегда только составляют ее природу. И если человек как личность может выйти из мира, то Сын Божий Своею Личностью может в него войти; потому что Личность, чья природа Божественна, “воипостазирует” природу человеческую, как скажет в VI веке Леонтий Византийский» (*Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 529*).

29 См.: *Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 521, 524*.

30 См.: *Лосский В. Н. Всесвятая. С. 721; Lossky V. N. Panaghia. P. 193*.

«Христос — всецело Бог: Младенцем в яслях или умирая на кресте, Он не перестает быть причастным троичной полноте и в Своем вездесущии и могуществе управлять вселенной... Ибо, с другой стороны, человечество Христа — это всецело наше человечество; оно Ему не присуще по превечному Его рождению, но Божественное Лицо создало его в Себе в лоне Марии» (См.: *Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 529*).

31 См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 139–140; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 222. «Смерть на кресте есть смерть личности Божественной: претерпеваемая человечеством Христа, смерть сознательно выстрадана Его превечной Ипостасью» (См.: *Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 549*).*

указывает, с одной стороны, на «Того», «Кто» ни божественной природой, ни каким-либо ее аспектом не является, а с другой стороны, на то, что ни божественная природа, ни какой-либо ее аспект не есть онтологические составляющие (элементы) неповторимого божественного «Я».

Важно подчеркнуть, что для В. Н. Лосского совершенно недопустимо мыслить Личность-Ипостась Христа как Богочеловеческую, поскольку Она есть предвечный, божественный Логос. Личность-Ипостась Христа исключительно нетварна, Она не состоит из двух Своих природ³².

Несводимость личности к своей природе и индивиду В. Н. Лосский также обосновывает антропологическими аргументами. Люди, являясь различными «я», тем не менее, обладают одной и той же человеческой природой³³. При этом следует сказать, что отделенность людей друг от друга не устанавливает различия их по природе. Эта отделенность носит совершенно иной характер. Во-первых, мы существуем во времени и пространстве, а во-вторых, мы поражены самолюбием, гордыней, своеволием и проч. грехами, которые разделяют единый человеческий род³⁴. Последнее разделяет нас путем разрушения человеческого естества, поскольку грех есть первопричина смерти. Кроме того, индивидуальные черты людей также не устанавливают их различия по природе. Эти черты есть не сущностные, привходящие свойства человеческой природы. Например, в детстве человек имел светлые волосы, а повзрослев, стал иметь волосы темные, или путем пластической операции значительно изменил свой внешний вид, однако после этого его природа осталась той же самой, то есть человеческой. Даже увечья, грех и смерть не могут отменить природы человека, хотя и наносят ей тот или иной ущерб. Итак, люди обладают одной и той же человеческой природой, несмотря на то, что обладают индивидуальными и половыми различиями, отделены между собой пространством и временем, а также грехом, а иногда — и смертью.

Как мы уже сказали, обладая одной и той же природой, люди не обладают одним и тем же «я», которое единственно и неповторимо³⁵.

32 См.: *Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine. P. 115–116.*

33 См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 116; Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 203.*

34 См.: Там же. P. 116–119; С. 204–206.

35 «Богословское понятие ипостаси, или лица-личности, имеет в виду совершенное от других различие и совершенную онтологическую неповторимость...» (*Лосский В. Н. Кафолическое сознание. С. 714–715. См.: Lossky V. N. La conscience catholique. P. 185.*)

Каждого человека мы идентифицируем именно как «этого человека», понимая, что его «я» не может совпадать с «я» другого человека. Уникальная личность человека всегда идентична только самой себе. То, что делает человека неповторимым, «им самим» и ни кем больше, не может быть описано свойствами индивидуальной природы, поскольку эти свойства можно найти и у других индивидов³⁶. Личность не может быть описана в принципе, поскольку слово, являясь средством общения, относится к «общему» и «повторному». Например, мы можем максимально полно описать внешний вид, душевные свойства и характер человека, и, все-равно, это описание не будет подходить только под одного конкретного человека³⁷. В конце концов, мы понимаем, что даже близнецы, похожие друг на друга, как две капли воды, являются по отношению друг к другу не менее неповторимыми «я», как и к любым другим людям.

Можно сколько угодно познавать человека по чужим описаниям его индивидуальности, но познавать его неповторимое «я» можно только при непосредственном личном общении³⁸. Личность открывает себя через свою индивидуальную природу, но они не одно и то же. Личность может открывать себя через какую-либо сторону или часть своей индивидуальной природы, но никакая из этих сторон или частей

См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 240–241; *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 302.

36 «Когда мы хотим определить, «охарактеризовать» какую-нибудь личность, мы подбираем индивидуальные свойства, «черты характера», которые встречаются у прочих индивидов и никогда не могут быть совершенно «личными», так как они принадлежат общей природе. И мы, в конце концов, понимаем: то, что является для нас самым дорогим в человеке, то, что делает его «им самим» — неопределимо, потому что в его природе нет ничего такого, что относилось бы собственно к личности, всегда единственной, несравнимой и «бесподобной»» (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 204; *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 116–117).

37 «Тайна человеческой личности, — то, что делает ее абсолютно единственной, незаменимой, — не может быть выражена в каком-либо рациональном понятии, определяемом словами. Все наши определения неизбежно будут относиться к индивидууму, более или менее подобному другим, и последнего наименования для обозначения личности в ее абсолютном своеобразии всегда будет недоставать» (*Лосский В. Н. Искупление и обожение*. С. 642; *Lossky V. N. Redemption et Deification*. P. 105).

См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 52; *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 150.

38 «Отталкиваясь от идеи, что «личность может быть воспринята лишь в ее отношении с другой личностью» В. Н. Лосский поясняет, почему Православие учит различать Божественные Ипостаси при помощи открытых Словом Божиим взаимоотношений Их между Собой (См.: *Лосский В. Н. Догматическое богословие*. С. 472).

не тождественна личности. Из «общего» и «повторимого» нельзя составить абсолютную неповторимость, какой является «я» человека. Личность — совершенно «другое», полностью несводимая к своей природе реальность³⁹.

Если бы человеческая природа (или какая-либо ее часть) была онтологической составляющей человеческой личности, то личность не была бы абсолютно неповторимой, но была бы повторна по своей природной составляющей, поскольку природа есть общее для всех личностей, а индивидуальные черты природы повторимы у многих людей⁴⁰. В таком случае по своей природной составляющей «я» было бы не только это «я», но ещё и «ты» и «он», что фактически по данной составляющей расщепляло бы единую личность, единое самосознание на бесчисленное множество. Однако это не соответствует онтологической реальности. Люди тождественны друг другу не по своим неповторимым «я», а по своей общей человеческой природе. «Я» не из чего не состоит, просто, едино и единственно: оно есть «некто», а не «нечто», а также не «нечто» и «некто» одновременно.

Кроме того, следует сказать, что с течением времени могут изменяться многие свойства индивидуальной природы. Например, человек в детстве был похож больше на маму, а в юности стал похож больше на папу, или был гневливым, а затем путем подвига стал кротким и т.д. Бывает так, что про того, которого мы не видели много лет, говорим, что он стал совсем другим человеком. Однако мы понимаем, что он остался тем же самым субъектом, который когда-то был рожден. Другим он стал не по своему «я», которое осталось тем же самым без изменения, а по свойствам своей индивидуальной природы.

С точки зрения В. Н. Лосского личность есть свобода по отношению к своей природе⁴¹, поскольку она полностью несводима к своей природе. Человеческая личность должна быть свободна от всякой природной обусловленности⁴², чтобы возвышаться над тварным «что» и входить

39 См.: Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 471.

40 «Индивидуумы одновременно и противопоставлены, и повторны: каждый из них обладает своим "осколком" природы, и эта бесконечно раздробленная природа остается всегда одной и той же без подлинного различия» (Там же. С. 470).

41 См.: Там же. С. 501; *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 117; *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 204.

42 «Как сотворенный по образу Божию, человек является существом личностным. Он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему Божественному Первообразу» (Там же. С. 202; *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 114–115).

в общение с Личностью божественной, с Тем, на Кого она предельно похожа своей абсолютной неповторимостью. Это возможно, когда личность непрестанно отдает себя и свою природу Богу и другому человеку. В результате этой самоотдачи человеческая личность приобретает свойства личностного бытия Бога, по благодати пребывая в Боге⁴³, и обладая живым межличностным единством с другими верными христианами по благодати Святого Духа⁴⁴. Таким образом человеческая личность достигает обожения своей природы, которая становится нетварной по благодати⁴⁵: человек нетварными энергиями приобретает образ бытия Пресвятой Троицы, однако при этом сущность Бога остается для него недостижимой⁴⁶.

Личность отличается от природы для того, чтобы от нее отказаться путем самоотверженной любви к другой личности (божественной и человеческой)⁴⁷. В таком случае личность утверждает свою свободу по отношению к своей природе. Если личность по данной ей свободе предпочитает любви к Богу и другому человеку любовь к себе и индивидуальной природе, то она замыкается на ограниченной индивидуальной природе, и испытывает духовную тесноту и несвободу. Такая личность заменяет для себя Личность божественную и личность другого человека собою и индивидуальной природой. Происходит смешение личности и ее природы посредством страсти самости: человек отличает свою индивидуальность от индивидуальности других людей не как индивидуальные черты общей

43 «Человек, созданный “по образу”, – это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью» (*Лосский В. Н. Богословие образа. С. 671. См.: Lossky V. N. La Theologie de l'image // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris, 1967. P. 137.*) «Жизнь в единстве Тела Христова сообщает человеческим личностям необходимые условия для стяжания благодати Святого Духа, то есть для их участия в самой жизни Пресвятой Троицы, участия в высочайшем совершенстве, которое есть любовь» (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 280; Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 212.*)

44 См.: Там же. С. 206; *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 119.*

45 См.: *Лосский В. Н. Богословие образа. С. 671; Lossky V. N. La Theologie de l'image. P. 137.*

46 «По учению святого Максима Исповедника, в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий, обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой» (*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 176; Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 84.*)

47 «Мы уже не раз говорили, что совершенство личности заключается в отдаче. Как от природы “отличная”, как “не природная”, как личностная, она выражает себя в отказе от бытия для самой себя» (Там же. С. 222. См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 140.*)

природы, а как свое собственное, неповторимое «я». Например, кто-то гордится «своим» умом, считая его своей «неповторимостью» или «исключительностью». Однако ум как сила принадлежит общей человеческой природе, в противном случае, люди никогда не имели бы ни общего языка, ни, в целом, общих законов мышления, а значит, никогда не могли бы вступать в межличностное общение. Такой человек незаконно присваивает то, что принадлежит всем⁴⁸. Таково состояние павшего человека. Из чего следует, что личность должна избегать смешения со своей природой, она должна всегда оставаться «над» своей природой путем ее жертвенной отдачи Богу и другому человеку. В таком случае человек становится участником вечного и бесконечного движения взаимной любви, исходящей от Пресвятой Троицы.

Таким образом, совокупность следующих утверждений В. Н. Лосского приводит к тому, чтобы понимать личность как реальность, полностью несводимую к ее природе и каким-либо частям ее природы, как «того», «кто» не состоит из своей природы или каких-либо частей своей природы:

- 1) три божественных Личности есть одно и то же по Своей единой, совершенной и простой природе, но не одно и то же по Своим Личностям;
- 2) Личность Господа Иисуса Христа при наличии в Ней двух природ (нетварной и тварной) есть исключительно нетварная Личность;
- 3) Личность Христа — не из двух природ, но в двух природах;
- 4) во Христе нет человеческой личности, но есть полная человеческая природа;
- 5) субъектом Воплощения, жизни на земле, страданий и смерти на Кресте, Преславного Воскресения и Вознесения была предвечная Личность Сына Божия;
- 6) личность абсолютно неповторима, индивид повторим, природа есть «общее»: «абсолютно неповторимое» не может состоять из «общего» и «повторимого»;
- 7) сколько есть людей, столько есть неповторимых личностей, однако, у них одна и та же, единая природа;
- 8) личность «живет» через свою природу и за ее пределами: «я» непрерывно восходит над своей природой;

48 При этом следует уточнить, что человеческая личность всегда владеет общей человеческой природой неповторимым образом.

- 9) личность есть несводимость к своей природе;
- 10) личность относится к уровню метаонтологии, природа — к уровню онтологии;
- 11) познавать неповторимое «я» можно только при непосредственном личном общении, а не при помощи описаний;
- 12) личность есть свобода по отношению к своей природе;
- 13) личность отличается от природы для того, чтобы от нее отказаться путем самоотверженной любви к другой личности; отказываясь таким образом от своей природы, она обретает единство с другими личностями, которое подобно единству Пресвятой Троицы;
- 14) смешение личности и природы недопустимо, оно происходит тогда, когда человек живет эгоистично, замыкаясь на своем индивидуальном бытии.

Позиция прп. Иоанна Дамаскина относительно того, что такое ипостась и индивид

Соглашаясь с суждением В. Н. Лосского относительно того, что личность радикально отлична от своей природы, или полностью несводима к своей природе, мы не можем согласиться с другим его суждением, что личность (в указанном выше понимании) и ипостась — одно и то же, и что ипостась противопоставлена индивиду.

В. Н. Лосский исходит из святоотеческого богословия, но именно святоотеческие тексты предлагают нам другое понимание «ипостаси» и «индивида». К пониманию ипостасной реальности Бога и человека святые отцы подходили с точки зрения конкретного бытия в целом, а не с точки зрения неповторимого «я».

В рамках нашего исследования важно обратиться к «Источнику знания» прп. Иоанна Дамаскина, поскольку данный труд вобрал в себя все основные триадологические, христологические и антропологические разработки святых отцов эпохи Вселенских Соборов, в силу чего по праву считается важнейшим догматическим трудом Православной Церкви. В этой связи следует отметить, что прп. Иоанн Дамаскин наиболее подробно рассмотрел понятия ипостаси и индивида. Кроме того, трилогия «Источник знания» и догматические труды В. Н. Лосского в духовных школах являются рекомендованными пособиями по изучению православного вероучения. По этим причинам сравнение догматических позиций прп. Иоанна Дамаскина и В. Н. Лосского

принципиально важно для решения обозначенной выше догматической проблемы.

Итак, в отношении Бога под ипостасью прп. Иоанн понимает Каждого из Пресвятой Троицы: Божество Триипостасно. При этом понятия «Ипостась», «Индивид» и «Лицо» обозначают одно и то же⁴⁹.

В отношении человека под ипостасью прп. Иоанн понимает каждого конкретного человека в целом, например Адама, Еву, Петра, Павла и т. д. Сколько существует людей, столько существует человеческих ипостасей, которые отличаются друг от друга неотделимыми акциденциями (отличительными свойствами)⁵⁰ и числом⁵¹, но не отличаются друг от друга субстанцией (сущностью, природой), которая является общей для всех человеческих ипостасей. Ипостась состоит из субстанции и акциденций, обладает отдельным и самостоятельным существованием⁵² и созерцается «через ощущение, или актуально (ἐνεργεῖα)»⁵³. Ипостась существует сама по себе в отличие от субстанции и акциденций, которые сами по себе не существуют, а существуют исключительно в ипостаси⁵⁴. При этом понятия «ипостась», «индивид» и «лицо» обозначают одно и то же⁵⁵. Человеческие ипостаси отделены друг от друга⁵⁶ в отличие от Ипостасей Божественных, которые всецело пребывают Друг в Друге⁵⁷.

Индивид есть неделимый. И если смерть разделяет душу и тело человека, то после этого он не есть уже полный человек, поэтому нельзя утверждать, что душа — это человек или тело — это человек⁵⁸.

49 См.: *Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa* 3, 4 // PG. 94. Col. 997A. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания // Творения преподобного Иоанна Дамаскина*. М., 2002. С. 240; *Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa* 3, 11 // PG. 94. Col. 1024AB. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 250–251.

50 См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 13 // PG. 94. Col. 576CD. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 76.

51 См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 30 // PG. 94. Col. 593A. Рус. пер. см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 84.

52 См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 43 // PG. 94. Col. 613C. Рус. пер. см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 91.

53 См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 30 // PG. 94. Col. 593A. Рус. пер. см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 84.

54 См.: Там же. С. 90, 99.

55 См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 30 // PG. 94. Col. 593A. Рус. пер. см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 83, 84.

56 См.: *Ioannes Damascenus. De fide orthodoxa* 1, 8 // PG. 94. Col. 828B. Рус. пер. см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 172.

57 См.: Там же. С. 173.

58 См.: *Ioannes Damascenus. Capita philosophica* 11 // PG. 94. Col. 573B. Рус. пер. см.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 74.

Понимание ипостаси как индивида, частного, отличающегося особенными свойствами и числом, уже содержалось в рассуждениях святых отцов-каппадокийцев⁵⁹. Подобное понимание ипостаси исследователи видят в рассуждениях и прп. Максима Исповедника⁶⁰.

Итак, святые отцы под ипостасью понимали конкретное существо (или предмет) в целом, индивида, который состоит из природы (субстанции) и индивидуальных свойств (акциденций), и обладает самостоятельным существованием. В. Н. Лосский, напротив, противопоставляет понятие «личность-ипостась» понятию «индивид». Для него человек должен перестать быть индивидом, раскалывающим свою природу, чтобы стать совершенной личностью-ипостасью. Кроме того, В. Н. Лосский, как мы видели, личность-ипостась понимает как реальность, полностью несводимую к ее природе, что также отличает его позицию от святоотеческой позиции.

Критическое рассмотрение истолкования В. Н. Лосским понятий «ипостась» и «индивид»

В рамках своей триадологии В. Н. Лосский предлагает следующее объяснение этому противоречию святым отцам: определение ипостаси как индивида есть лишь некоторый подход к троическому богословию, как бы отправная точка «от концепции к понятию “деконцептуализованному”, которое уже больше не есть понятие индивидуума, принадлежащего к некоторому роду»⁶¹. Индивид эгоистически дробит единую природу, поэтому в Троице нет индивидов, но есть Личности-Ипостаси⁶².

59 См.: *Basiliius Magnus. Epistula 38* // PG. 32. Col. 325–328. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* 38. К Григорию, брату // *Василий Великий, свт.* Письма. М., 2007. С. 100–101. См.: *Gregorius Nyssenus. Tractatus adversus Graecos ex communibus notionibus* // PG. 44. Col. 177B–179A. Рус. пер.: *Григорий Нисский, свт.* К эллинам на основании общих понятий // Творения святого Григория Нисского. М., 1862. Ч. 4. С. 181–182, 189.

60 См.: *Maximus Confessor. Epistula 15* // PG. 91. Col. 544D–549A. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2015. С. 214–217.

61 *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 648; *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 112.

62 «...Поднимаясь к чистой идее Божественной Ипостаси, нам надо было отказаться от понятия “индивидуум”, которому нет места в Троице...» (Там же. С. 649; *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 113). См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 118; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 205.

Владимир Лосский проводит мысль, что при помощи двух синонимов святые отцы смогли антиномичным образом описать антиномичную реальность Троицизма, удовлетворив тем самым, насколько это было возможно, требованиям апофатического богословия⁶³. Он полагает, что использование синонимов «ипостась» и «усия» в значении, когда они оказываются одновременно тождественными и различными по отношению друг к другу⁶⁴, позволило три «ипостаси» распространить на всю «сущность», без ее деления, а также показать, что божественное единство — не отвлеченное понятие, не абстракция, а предельное взаимное проникновение трех Лиц Друг в Друга без утраты Их личностной идентичности⁶⁵. Вот почему, как полагает В. Н. Лосский⁶⁶, свт. Григорий Богослов и сказал, что «Сын не Отец, потому что Отец один; но то же, что Отец. Дух не Сын, хотя и от Бога, потому что Единородный один; но то же, что Сын»⁶⁷.

Исходя из этого, Владимир Лосский предлагает следующее определение «ипостаси» в триадологии: «Ипостась есть то, что есть усия, к ней приложимы все свойства, — или же все отрицания, — какие только могут быть сформулированы по отношению к “сверхсущности”, и, однако, она остается к усии несводимой»⁶⁸. Вне Троицизма эту несводимость невозможно ни уловить, ни выразить. Усия есть общее, Ипостась — неповторимый Субъект, поэтому «единственное обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то

63 «И действительно, мы видим, как святые отцы, чтобы установить различие между природой и Лицами и не выделять при этом ни одного, ни другого, пользуются двумя синонимами — “усия” и “ипостась” ...Если мы нарушаем в ту или другую сторону равновесие этой антиномии между природой и Лицами, абсолютно тождественными и одновременно абсолютно различными, мы уклоняемся или в савеллианский унитаризм (Бог — эссенция философов), или в тритеизм» (Там же. С. 152–153; *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 55–56).

64 Например, священник Павел Флоренский отмечает: «...Формула “единой сущности” и “трех ипостасей” приемлема лишь постольку, поскольку она одновременно отождествляет и различает термины “ипостась” и “сущность”, т. е. поскольку она снова приводится к чисто-мистическому, сверх-логическому учению старо-никеецев...» (*Флоренский П., свята. Столп и утверждение Истины*. М., 2007. С. 71).

65 См.: *Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine*. P. 112; *Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности*. С. 648–649.

66 Там же. С. 646.

67 *Григорий Богослов, свт. Пять слов о богословии*. М., 2000. С. 63

68 *Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности*. С. 646; *Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine*. P. 110.

ни было общего их определения»⁶⁹, отчего выходит, что ипостась — «не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий радикальную личность Бога христианского Откровения»⁷⁰.

Итак, для В. Н. Лосского очевидно, что понятие ипостаси в триадологии не может иметь значения индивида (индивидуальной природы), который есть отдельная (частная) природа, раскалывающая единую природу между человеческими личностями.

Обращает на себя внимание то, что в качестве «отправной точки от концепции к понятию деконцептуализованному» Владимир Лосский берет понятие эгоистичного существования, которое является «подмостком» для построения «богословского здания»⁷¹, выражающего истину о всесовершенном Благе. Может ли понятие эгоистичного существования служить «подмостком» понятию божественной любви? Представляется, что нет, поскольку «тьма» никаким образом не может участвовать в «свете»⁷².

Прп. Иоанн Дамаскин не дает ни намека на какие-либо «точки отправления» и «подмостки» относительно применения «индивида» в богословии, хотя его стиль — это множество уточнений и конкретизаций. Как мы видели, он прямо пишет, что ипостась, лицо и индивид обозначают одно и то же и в отношении Бога, и в отношении человека, и, таким образом, являются равными друг другу терминами в христианском богословии.

Однако необходимо заметить, что употребление понятия «индивид» в рамках триадологии не может происходить без отмены некоторых его смысловых оттенков, относящихся к делению вида (природы)⁷³ на отдельных индивидов, поскольку в Пресвятой Троице нет никакого деления. В православном учении о Пресвятой Троице термин «индивид» сохраняет за собой основное свое значение — неделимый. Причем это значение становится специфическим, ибо помещается в контекст антиномии, характерной исключительно для православной триадологии.

69 Там же. С. 647. См.: *Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine*. P. 111.

70 Там же.

71 См.: *Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine*. P. 112; *Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности*. С. 648.

72 «...Какое общение праведности с беззаконием? Что общего у света с тьмою?» (см. 2 Кор. 6, 14).

73 См.: *Joannes Damascenus. Capita philosophica* 30 // PG. 94. Col. 593A. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания*. С. 84, 238.

Божественные Ипостаси есть Неделимые по Своему естеству, в Каждой из Которых заключена вся полнота божественной жизни и природы. Они есть три Индивида, Которые имеют неделимую природу, а потому обладают взаимным проникновением Друг в Друга так, что Каждое Лицо имеет единство с Другими не менее чем с Самим Собой⁷⁴. Три божественные Ипостаси «состоят» из единой и неделимой божественной природы, но при этом Они остаются именно тремя Неделимыми. Антиномия эта неустранима, если мы хотим исповедовать православие, если мы хотим исповедовать Пресвятую Троицу, Которая есть абсолютная любовь.

Значение ипостаси как несводимости к природе (или индивидуальной природе) В. Н. Лосский видит и в христологическом догмате: потому мы и исповедуем реальность Боговоплощения без какого-либо смешения Божества и человеческой природы, что отличаем Личность-Ипостась от природы⁷⁵. «Личность, которая не из двух природ, но в двух природах... Его человеческая природность была “индивидуальной субстанцией”, и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос “совершенен в Своем человечестве”, “истинный человек”, — из разумной души и тела... Потому, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо и соделалось единосущным тварным лицам, что Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность человеческую. Следовательно, если Христос — Лицо Божественное, будучи одновременно всецело человеком по Своей “воипостасированной” природе, то надо признать (по крайней мере за Христом), что здесь ипостась воспринятого Им в Себя человечества нельзя свести к человеческой субстанции, к тому индивидууму, который был переписан при Августе наряду с другими подданными Римской империи»⁷⁶.

В Воплощении Ипостась Сына Божия заняла онтологическое место ипостаси человеческой (стала Ипостасью человеческой природы вместо ипостаси человеческой), что привело мысль В. Н. Лосского к тому, что понятие человеческой личности-ипостаси должно быть аналогично понятию Ипостаси-Личности Сына Божия. И если Личность Христа не из двух природ, то, следовательно, и человеческое естество не есть

74 См.: Григорий Богослов, *свт.* Пять слов о богословии. С. 67.

75 Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 651; *Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine.* P. 115.

76 Там же. С. 651–652. См.: *Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine.* P. 115–116.

составляющее человеческой личности как таковой, которая находится за пределами своей природы. Поэтому он не говорит о человеческой личности-ипостаси как о конкретном человеке во всем его целом, состоящем из уникального «я» и общей человеческой природы с индивидуальными чертами. Для него личность-ипостась есть уникальное «я», «кто», но не «кто» и «что» одновременно⁷⁷. Человеческая личность-ипостась есть образ божественной Личности-Ипостаси. Такова логика В. Н. Лосского.

Итак, по суждению В. Н. Лосского, во Христе есть человеческий индивид, но нет человеческой ипостаси. Таким образом, согласно его христологии, человеческая ипостась также не отождествляется с индивидом.

Обращает на себя внимание, что, по мнению В. Н. Лосского, во Христе Личность-Ипостась не из двух природ, но в двух природах. Эти слова выглядят как противоречие некоторым святоотеческим формулировкам. Если мы обратимся к «Точному изложению православной веры», то увидим следующее:

- 1) «Ипостась Бога Слова сама стала ипостасью для плоти, и прежде бывшая простою ипостась Слова сделалась сложною; сложною же — из двух совершенных природ, божества и человечества»⁷⁸;
- 2) «Ипостась Бога Слова до воплощения была проста и несложна, и бестелесна, и несотворенна; а воплотившись, Она сделалась ипостасью и для плоти, и стала сложною из божества, которое всегда имела, и из плоти, которую восприняла, и несет свойства двух природ, познаваемая в двух природах, так что одна и та же ипостась и несотворенна по божеству, и сотворенна по человечеству, видима и невидима; ибо иначе мы принуждены или разделять единого Христа, говоря о двух ипостасях, или отрицать различие природ и вводить превращение и слияние»⁷⁹.

77 См.: Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности. С. 654; Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine. P. 118.

78 *Joannes Damascenus. De fide orthodoxa* 3, 7 // PG. 94. Col. 1009B. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. С. 245.

79 Там же. С. 289. См.: *Joannes Damascenus. De fide orthodoxa* 3, 7 // PG. 94. Col. 1109D. «...Христос, — что есть и то и другое вместе, — называется и Богом, и человеком, и сотворенным, и несотворенным, и страстным, и бесстрастным» (Там же. С. 240–241. См.: *Joannes Damascenus. De fide orthodoxa* 3, 4 // PG. 94. Col. 997D).

Для прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина формулировки «из двух природ» и «в двух природах» являются близкими по значению⁸⁰. Причем первое выражение автор «Точного изложения православной веры» использует значительно чаще. В. Н. Лосский противопоставляет эти два выражения. Однако именно отвергнутая им формулировка «Ипостась из двух природ» является смысловым «ядром» концепции единой сложной Ипостаси Христа: Ипостась Господа Иисуса Христа сложена из двух естеств, при этом оставаясь Второй Ипостасью Пресвятой Троицы.

Идею соединения Второй Ипостаси с человеческой природой в Воплощении В. Н. Лосский передает также следующими выражениями:

- 1) Божественная Личность-Ипостась (Лицо) восприняла⁸¹, или воипостазировала, полную человеческую природу⁸²;
- 2) Божественная Личность содержит в Себе человеческую природу⁸³;
- 3) Божественная Личность — в двух природах⁸⁴;
- 4) Ипостась заключает в Себе ту и другую природу⁸⁵;
- 5) Ипостась объемлет обе природы⁸⁶.

В этих выражениях можно подразумевать, а можно и не подразумевать святоотеческую концепцию «единой сложной Ипостаси Христа»⁸⁷: для передачи этого строго однозначного учения они недостаточно точны. С учетом того, что для В. Н. Лосского природа

80 См.: *Maximus Confessor. Epistula 15* // PG. 91. Col. 573A. *Максим Исповедник, прп.* Письмо XV. Об общем и особом, т. е. сущности и ипостаси, Косьме, богоугоднейшему диакону Александрии // *Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб., 2015. С. 233.

81 См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 521.

82 См.: *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 116; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 652.

83 См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 182; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 255.

84 См.: *Lossky V. N.* La notion theologique de personne humaine. P. 115; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности. С. 651.

85 См.: *Lossky V. N.* Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient. P. 138; *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 221.

86 См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. С. 525.

87 Краткое изложение истории этой концепции см., например, в исследовании иерея Олега Давыденкова «Христологическая система Севира Антиохийского» (См.: *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 200–204).

личности-ипостаси не есть составляющая личности-ипостаси, эти выражения можно понимать следующим образом: Божественная Ипостась содержит в Себе, или объемлет, обе природы, но из них не состоит; Божественная Личность восприняла, или воипостазировала, человеческое естество, которое, однако, не является Ее составляющим; наконец, Божественная Ипостась — в двух природах, но не из двух природ.

Чтобы вышеназванные формулировки могли выражать «единую сложную Ипостась Христа», необходимо сочетать с ними уточнения, которые прямо и однозначно выражают эту концепцию: «Ипостась Христа сложена (или состоит) из двух природ» и «Ипостась Христа одновременно нетварна по Божеству и тварна по человечеству». Первое В. Н. Лосский, по всей видимости, прямо отвергает, противопоставляя его, вопреки учению прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, выражению «в двух природах». А второе он отмечает косвенно: «Человеческая природа во Христе сохраняет всю свою полноту: она не умалется, но совершается той личностью, которая ее “воипостазирует” и которая здесь — *личность не тварная, а Божественная* [напомним, что для В. Н. Лосского “личность”, “ипостась” и “лицо” — одно и то же. — и. С. Ф.]. Логос не занимает места какого-либо из элементов человеческой природы: Он есть Лицо, Которое воспринимает природу во всей ее полноте»⁸⁸. Правда, в других местах Лосский не делает подобного противопоставления «личность-ипостась не тварная, а Божественная». Однако во многих местах он подчеркивает нетварность Ипостаси Христа без утверждения, что вместе с тем Она тварна по человечеству.

В. Н. Лосскому ничто из его неопатристического синтеза не мешало сформулировать, что Ипостась Христа одновременно есть божественная природа и человеческая природа (индивидуальная природа) и что Она, однако, остается несводимой ни к той, ни другой природе. Другими словами, логичным было бы перенести в христологию то антиномичное определение ипостаси, которое он сформулировал в триадологии, поскольку и в триадологии, и в христологии речь идет об Ипостаси Божественной. Таким образом он не только избежал бы противоречия между своей триадологией и христологией, но и повторил бы определение прп. Иоанна Дамаскина, который утверждал, что Христос есть

88 Лосский В. Н. Догматическое богословие. С. 534.

божественная и человеческая природы одновременно⁸⁹. Однако В. Н. Лосский, как мы видели, этого определения не дает в христологии, а дает другое, одностороннее: Личность-Ипостась Сына Божия есть несводимость к индивидуальной человеческой природе и природе божественной, а потому Личность-Ипостась во Христе исключительно нетварна. Это суждение В. Н. Лосского, повторяемое им в той или иной форме в разных трудах, лишено православной антиномичности, которую мы обнаруживаем в святоотеческом учении о единой сложной Ипостаси Христа.

В связи с этим еще раз следует обратить внимание на то, что Ипостась Христа не исчерпывается божественной и человеческой природами, поскольку:

- бытие Бога не исчерпывается единой божественной природой;
- бытие человека не исчерпывается человеческой природой⁹⁰;
- Сын Божий в Воплощении воспринял полную человеческую природу с индивидуальными чертами, но не воспринял человеческой ипостаси.

Это означает, что в Божественной Ипостаси есть то, что полностью несводимо к божественной природе, а в человеческой ипостаси есть то, что полностью несводимо к человеческой природе с индивидуальными чертами. Несомненно, божественное «Кто» во Христе отлично от двух других божественных «Кто». Также несомненно, что каждое человеческое «кто» отлично от других человеческих «кто». Однако эти различные «кто» обладают одним и тем же «что» — человеческой природой.

Как мы видели, эту чистую несводимость к общей природе В. Н. Лосский именует личностью, которую он полностью отождествляет с ипостасью. Представляется, что целесообразнее было бы личность и ипостась различать следующим образом: личность как таковая за

89 См.: *Joannes Damascenus. De fide orthodoxa* 4, 7 // PG. 94. Col. 1116A; *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. С. 291.

90 То, что ипостась не исчерпывается природой, видно из того, что святые отцы природу называют воипостасной, то есть существующей в ипостаси. Воипостасными они называют и индивидуальные черты природы. Например, эту мысль достаточно подробно излагает магистр Санкт-Петербургской духовной академии И. А. Орлов в исследовании, посвященном христологии прп. Максима Исповедника (См.: *Орлов И. А. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: историко-догматическое исследование.* Краснодар, 2010. С. 93–95).

пределами своей природы, абсолютная неповторимость, а ипостась есть личность и природа вместе, то есть конкретный человек или Бог (то есть Отец, или Сын, или Святой Дух) в целом. В таком случае можно избежать противоречия святоотеческому учению, предлагая более широкое понимание ипостаси на основании современного анализа христианских догматов.

Итак, В. Н. Лосский ошибочно трактует святоотеческое понятие ипостаси в христологии и антропологии: для него Ипостась Господа Иисуса Христа исключительно нетварна, есть полная несводимость к обоим природам (божественной и человеческой), а человеческая ипостась есть полная несводимость к человеческой природе. Для святых отцов Ипостась Господа Иисуса Христа — Вторая Ипостась Пресвятой Троицы, Которая с момента Воплощения стала единой сложной Ипостасью, состоящей из Божественной природы и природы человеческой, именно поэтому Он есть истинный Человек и истинный Бог одновременно, то есть Божественная природа и человеческая природа одновременно. А человеческая ипостась, по мысли святых отцов, есть отдельный представитель человеческого рода, например, Петр в целом.

Ипостась есть природа, но природа как таковая не есть ипостась, поскольку ипостась — не только природа, но и особенные свойства, а также и неповторимое «я». Очевидно, что самосознание Петра не есть самосознание Павла или чье-либо еще. Однако Петр и Павел обладают одной и той же общей человеческой природой.

Во Христе — божественное «Я», а не «я» человеческое. Во Христе нет ничего от человеческого «я», что хорошо видно из святоотеческого учения о Богородице и крестных страданиях и смерти Бога: субъектом Воплощения и крестных страданий и смерти был Бог, а не человек. Один из Пресвятой Троицы стал Одним из нас. Сын Божий родился от Пресвятой Девы Марии по человечеству; также по человечеству, а не по Божеству, Он страдал и умер на Кресте.

Божественное «Я» является во Христе субъектом двух совершенных природ, двух «что». Это одно «Я» и два «что» и составляют единую сложную Ипостась Христа. Очевидно, что признание двух «я» во Христе разделило бы Его на два различных существа (Бога и конкретного человека) и, следовательно, стало бы отказом от истины Боговоплощения, от того, что *Слово стало плотью* (Ин. 1, 14).

Ошибочное истолкование В. Н. Лосским «ипостаси» напрямую связано с ошибочным истолкованием им «индивида». Проблема заключена не в том, что он понимает индивида как человека, имеющего

расколотое природное единство с другими людьми (с момента первого грехопадения люди действительно утратили реальное единство между собой), а в том, что он своими определениями ипостаси и индивида отвергает святоотеческое определение индивида.

Как мы видели, по мысли прп. Иоанна Дамаскина, человеческий индивид (ипостась) характеризуется неотделимыми акциденциями (совокупностью акциденций: цветом глаз, формой носа, ушей и т.п.), которыми индивид отличается от другого индивида, ипостась — от другой ипостаси. Если в этой связи мы примем логику В. Н. Лосского, что нам необходимо перестать быть индивидами, чтобы существовать по подобию Пресвятой Троицы, то это будет означать следующее: нам необходимо утратить, помимо всего прочего, то, что характеризует индивида, — неотделимые от него акциденции (то есть утратить свою внешность и пр.). Едва ли именно это имел в виду Владимир Лосский. Однако его тезис «для человека спастись (обожиться) значит перестать быть индивидом» с точки зрения святоотеческого определения означал бы утрату, помимо всего прочего, неотделимых индивидуальных черт человека. Нет индивида, следовательно, нет и индивидуальных черт. Есть индивидуальные черты, следовательно, есть их носитель — индивид.

В этой связи логично спросить: восстановленная человеческая природа Воскресшего и Вознесшегося Христа имела неотделимые акциденции (индивидуальные черты)? Очевидно, что да. Поэтому Христос даже после искупления есть Богочеловеческий Индивид — неделимая сложная Ипостась с неотделимыми акциденциями. То же самое следует сказать и о человеке: очевидно, что святые сохраняют свои неотделимые акциденции после окончательного восстановления их естества, как их сохранил Христос после победы над грехом, диаволом и смертью.

Следует заметить, что неотделимые акциденции сотворены Богом. Следовательно, они являются благом, поэтому индивидуальные свойства не должны быть преодолеваемы, как должна быть преодолеваема раздробленность человеческой природы путем любви, исходящей от Пресвятой Троицы. В целом, ту же самую логику следует применить и к индивиду как таковому.

На языке прп. Иоанна Дамаскина преодоление индивида означало бы преодоление не только индивидуальных свойств, но и человеческой природы, поскольку она так же, как и акциденции, есть составляющая индивида. В таком случае исчезает перспектива реального единства

человеческого естества, ради которого, по мысли В. Н. Лосского, людям необходимо перестать быть индивидами.

Обращает на себя внимание то, что В. Н. Лосский отождествляет понятия «индивид» и «индивидуальная природа». С его точки зрения воспринятая Христом человеческая природа есть человеческий индивид, или индивидуальная человеческая природа. В связи с чем возникают две проблемы:

1. С точки зрения определений, которые дал прп. Иоанн Дамаскин, признание во Христе человеческого индивида означало бы признание во Христе человеческой ипостаси, что по существу соответствует осужденной ереси Нестория. Прп. Иоанн отрицал наличие во Христе человеческого индивида, однако при этом признавал во Христе наличие полной человеческой природы с индивидуальными чертами⁹¹.

2. С точки зрения определения человеческого индивида, которое предлагает В. Н. Лосский, признание во Христе человеческого индивида означает признание во Христе смешения личности и человеческой природы, которая противопоставляется другим людям как «я». Это смешение личности и природы, как мы видели, для В. Н. Лосского означает эгоистичное существование. Следует сказать, что сам Владимир Николаевич отрицает во Христе наличие какого-либо греха, для него, как и для святых отцов, это наличие во Христе просто немыслимо. Однако с точки зрения его понимания человеческого индивида признание во Христе человеческого индивида равносильно признанию самости и эгоизма во Христе, что само по себе крайне недопустимо. Искоренение самости и эгоизма, которые могут быть преодолены только данной по благодати Святого Духа любовью, и означает для В. Н. Лосского, как мы видели, преодоление индивида, чтобы личность могла существовать подобно Личности Божественной.

В. Н. Лосский мог бы избежать данных противоречий в своем неопатристическом синтезе, если бы не пытался отсечь у понятия «человеческий индивид» то, что по-настоящему невозможно у него отсечь — значение конкретного неделимого существа, которое, с точки зрения богословия В. Н. Лосского, есть личность и природа с индивидуальными свойствами вместе.

В. Н. Лосскому ничто из его неопатристического синтеза не мешало придерживаться святоотеческого понятия «индивид». Достаточно было определять греховную раздробленность человеческой природы как аспект падшего индивида, которого необходимо восстановить, не

91 См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. С. 245.

упраздняя самого сотворенного Богом неделимого человеческого существа с неотделимыми акциденциями.

В. Н. Лосский нечетко выразил важные для догматической мысли идеи: конкретного человека как онтологическое целое, а также Господа Иисуса Христа как онтологическое Целое. Хотя он и говорит, что личность — это целое⁹², однако, с точки зрения его определений личности, она таковой не является по отношению ко всему человеку, поскольку она — полная несводимость к человеческой природе, которая не есть составляющая личности. В этом контексте тезис В. Н. Лосского о том, что личность-ипостась содержит свою природу (и т. п.), можно условно проиллюстрировать таким сравнением: человеческое «я» подобно пилоту, а человеческое «что» подобно скафандру.

В. Н. Лосский утверждает, что личность есть существование природы⁹³. Однако как личность может быть существованием природы, если природа не есть ее онтологическая составляющая? Этот онтологический диссонанс преодолевается в том случае, если существованием природы признать ипостась, или индивида, в святоотеческом понимании этого слова: общее человеческое естество существует ипостасно, то есть ипостась состоит из природы и индивидуальных свойств (очевидно, следует добавить, что ипостась состоит также и из уникального «я»). Ипостась является существованием и личности, «я», которая не может существовать вне ипостасного единства со своей индивидуальной природой.

Однако, несмотря на указанные недостатки богословского персонализма В. Н. Лосского, следует заметить, что сформулированное им богословское понятие личности (в отличие от понятия ипостаси) обладает огромным миссионерским потенциалом. Обоснование человеческой личности как полностью несводимой к индивидуальной природе и каким-либо ее частям показывает то, что человек, например, имеющий поврежденный ум или какие-либо увечья, является не менее драгоценной (бесценной) личностью, чем любая другая личность. Однако при этом несомненно, что совершенство личности всегда осуществляется «в» природе, единой для всех людей, поскольку личность не существует вне своей природы, и всегда выражает себя «через» свою природу. При этом также несомненно, что это совершенство есть пребывание в подлинной любви и, следовательно, пребывание в Боге,

92 См.: *Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. P. 171; *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви*. С. 246.

93 См.: Там же. P. 119; там же. С. 206.

Который есть любовь, поэтому мысль В. Н. Лосского о том, что личности совершенны тогда, когда обладают между собой реальным единством, которое подобно единству Пресвятой Троицы, заслуживает особого положительного внимания. Аналогичного внимания заслуживает и мысль русского богослова о том, что это единство может быть осуществлено только при смиренном отказе от себя (самоотвержении), реальной смиренной отдаче себя и своей природы другой личности.

Предложенное В. Н. Лосским богословское понятие личности содержит в себе ответы на основные вопросы современных персонологий: как следует понимать уникальность человека и его свободу. Человеческое естество является общим для всех людей: мы обладаем одной и той же природой, но не обладаем одной и той же личностью. Каждый человек единственен и неповторим («я» — это только «я» и никто другой), потому что его «я» не есть какая-либо часть его природы, не есть и его природа, которая не является онтологической составляющей личности. В силу полной несводимости личности к своему естеству она обладает свободой по отношению к нему, и способна радикально менять духовное состояние своей природы. Эта свобода дана Богом для достижения богоуподобления, совершенной любви, обожения.

На наш взгляд, это понятие личности способно вносить серьезный вклад в разрешение современных мировоззренческих проблем, возникших под сильным влиянием различных нехристианских антропологий. Несомненно, разработка богословского понятия личности с опорой на Предание Церкви является одной из главных заслуг В. Н. Лосского, которую необходимо учитывать при развитии современного православного богословия. Однако, несомненно и то, что отмеченные ранее недостатки богословского персонализма В. Н. Лосского требуют исправления. На наш взгляд, ему объективно ни что не мешало понимать ипостась как конкретное существо в целом, индивид отождествлять с ипостасью, греховную раздробленность человеческой природы понимать как аспект падшего человеческого индивида. Это вполне можно было совместить с пониманием личности как реальности, полностью несводимой к своей природе.

Заключение

В своей оценке истолкования В. Н. Лосским догматических понятий «ипостась» и «индивид» мы исходили из убеждения, что истолкование

прп. Иоанном Дамаскиным данных понятий является образцовым для православного богословия.

В свете учения прп. Иоанна Дамаскина позиция В. Н. Лосского производит двойственное впечатление.

1. Многое из того, что он пишет о личности-ипостаси одновременно приемлемо и неприемлемо: приемлемо по отношению к понятию личности и неприемлемо по отношению к понятию ипостаси. Ему не следовало смешивать эти два понятия. Термин «ипостась» должен обозначать конкретное существо в целом, а термином «личность» вполне можно обозначать неповторимое «я», отличное от естества, общего и для других «я».

2. Многое из того, что он пишет об индивиду, ошибочно. Индивид — это не следствие грехопадения, а творение Божие, отдельный представитель вида, конкретное существо в целом, то есть ипостась. Однако человеческие индивиды находятся в состоянии грехопадения. Индивид как таковой есть Божие создание, которое необходимо восстановить от грехопадения.

В. Н. Лосскому ничто в его неопатристическом синтезе не мешало использовать понятия «ипостась» и «индивид» в тех же значениях, в которых использует данные понятия прп. Иоанн Дамаскин (и не только он, но и другие святые отцы эпохи Вселенских Соборов). Более того, ему необходимо было их использовать в данных значениях, поскольку свое богословие он основывал на Предании Церкви. Ему также необходимо было использовать концепцию единой сложной ипостаси Христа, изложенную в догматическом труде прп. Иоанна Дамаскина «Источник знания».

Если бы он использовал понятия ипостаси и индивида строго в святоотеческом значении, то обогатил бы свой богословский дискурс, и избежал бы следующих несостыковок:

1. С одной стороны, в рамках своей триадологии он предлагает следующее антиномичное утверждение: Личность-Ипостась есть сущность (природа), однако, при этом Она остаётся к сущности (природе) несводимой. А с другой стороны, в рамках своей христологии он фактически отрицает, что единая Ипостась Господа Иисуса Христа есть одновременно две природы, что Она одновременно нетварна по Божеству и тварна по человечеству.

При этом важно отметить, что В. Н. Лосский очень хорошо передает наличие во Христе одного «Я» и двух «что». Однако то, что для него две природы Христа не являются онтологическими составляющими Его Ипостаси, не позволяет утверждать, что он сумел четко выразить

важную догматическую идею — Богочеловечество Господа Иисуса Христа как онтологическое Целое.

2. С одной стороны, он пишет, что индивид есть эгоистичное существование, а с другой стороны, он пишет, что Христос есть человеческий индивид, однако, при этом совершенно справедливо замечая, что во Христе не было греха.

3. Если по В. Н. Лосскому личность-ипостась несводима к своей природе, а индивид есть греховное состояние человека, то каким понятием следует выразить конкретного человека в целом со всей совокупностью его особенных свойств? Для обозначения этого прп. Иоанн Дамаскин (и не только он) и использует понятия ипостаси и индивида.

4. С точки зрения догматической трилогии «Источник знания» признание во Христе человеческого индивида означает признание во Христе человеческой ипостаси, что соответствует несторианской ереси. Разумеется, христология В. Н. Лосского является православной, однако, он не должен был признавать во Христе наличие человеческого индивида ни с точки зрения святоотеческого понимания, ни с точки зрения своего понимания данного термина.

5. Тезис В. Н. Лосского о том, что использование прп. Иоанном Дамаскиным понятия «индивид» в православном учении о Пресвятой Троице есть не что иное, как «подмосток» для построения «богословского здания», не лишен некоторого противоречия. Очевидно, что тьма эгоистичного существования никаким образом не может участвовать во свете божественной любви.

6. Своим истолкованием понятия «человеческий индивид» В. Н. Лосский отсекает у него то, что на самом деле невозможно у него отсечь, — значение конкретного неделимого человеческого существа, состоящего из субстанции и акциденций. Тезис В. Н. Лосского «человек должен перестать быть индивидом, чтобы реализовать свою личность-ипостась» на языке догматической трилогии «Источник знания» означает то, что человек должен перестать состоять из субстанции и индивидуальных свойств (акциденций), должен утратить конкретный человеческий вид, облик и, в конце концов, свою человеческую природу. В этом контексте исчезает идея перспективы единства человеческой природы, ради которого, по В. Н. Лосскому, людям необходимо перестать быть индивидами.

7. Мысль В. Н. Лосского о том, что личность есть существование природы, диссонирует с другими его определениями личности. Личность

может быть существованием природы, если последняя есть онтологическая составляющая первой. Однако формулировки В. Н. Лосского говорят об обратном: личность полностью несводима к своей природе, которая не является ее онтологической составляющей. По мысли святых отцов, ипостась есть существование природы: поскольку для них последняя есть онтологическая составляющая первой, постольку природа существует ипостасно.

В связи с вышеизложенным можно предложить следующий вариант соотнесения понятий личности и ипостаси: личность есть уникальное «я», «кто», а ипостась есть «кто» и «что» (индивидуальная природа) вместе.

Указанные недостатки не отменяют того факта, что В. Н. Лосскому удалось путем догматического анализа показать, в чем заключается неповторимость человека, его подлинная свобода и совершенство. Неповторимость человека заключена в его личности, которая полностью несводима к своей человеческой природе, общей для всех людей. В силу этой несводимости личность обладает свободой по отношению к своей природе, поэтому человек может изменять свое духовное состояние. Эта свобода утверждается и реализуется тогда, когда человек по любви отдает себя и свою природу Богу и другому человеку, тем самым уподобляя себя Лицам Пресвятой Троицы. В противном случае человек становится рабом самости и самолюбия и проистекающих из них страстей: происходит то, что В. Н. Лосский называл смещением личности и природы.

Своим богословием личности ему удалось показать:

- 1) абсолютную ценность каждой человеческой личности, которая призвана существовать так же (на уровне Божественных энергий), как Бог;
- 2) что через причастность Богу человек преодолевает все трагические изломы своего личного существования;
- 3) что подлинная свобода человека заключается в христианской любви, без которой свобода губительна: свобода дана исключительно ради любви, богоуподобления.

В завершении следует сказать, что едва ли возможно в пределах небольшой статьи подчеркнуть все достоинства богословского персонализма В. Н. Лосского, которые намного более значительны и масштабны, нежели недостатки данного учения.

Источники

- Basilii Magnus. Epistula XXXVIII* // PG. Т. 32. Col. 325–328.
- Joannes Damascenus. Capita philosophica* // PG. Т. 94. Col. 573–613.
- Joannes Damascenus. De fide orthodoxa* // PG. Т. 94. Col. 828–1116.
- Василий Великий, свт.* Письма. М.: Издательство Московского подворья СТСЛ, 2007.
- Григорий Богослов, свт.* Пять слов о богословии. М.: Храм свв. Космы и Дамиана на Маросейке, 2000.
- Григорий Нисский, свт.* К элинам на основании общих понятий // Творения святого Григория Нисского. М.: Типография В. Готье, 1862. Ч. 4. С. 178–191.
- Иоанн Дамаскин, прп.* Творения. Источник знания. М.: Индрик, 2002 (Святоотеческое наследие; 5).
- Максим Исповедник, прп.* Письма. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2015.

Избранные произведения В. Н. Лосского

- Lossky V. N. Du troisieme attribut de l'Eglise* // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 167–179.
- Lossky V. N. Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient.* Paris: Cerf, 2008.
- Lossky V. N. La consciense catholique. Implications anthropologiques du dogme de l'Eglise* // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 181–192.
- Lossky V. N. La notion theologique de personne humaine* // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris : Aubier Montaigne, 1967. P. 109–121.
- Lossky V. N. La Theologie de l'image* // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 123–137.
- Lossky V. N. Panaghia* // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris: Aubier Montaigne, 1967. P. 205–206.
- Lossky V. N. Redemption et Deification* // A l'image et a la ressemblance de Dieu. Paris Aubier Montaigne, 1967. P. 95–108.
- Лосский В. Н. Богословие образа* // *Лосский В. Н. Боговидение.* М.: АСТ, 2006. С. 657–671.
- Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности* // *Лосский В. Н. Боговидение.* М.: АСТ, 2006. С. 645–657.
- Лосский В. Н. Всесвятая* // *Лосский В. Н. Боговидение.* М.: АСТ, 2006. С. 721–734.
- Лосский В. Н. Догматическое богословие* // *Лосский В. Н. Боговидение.* М.: АСТ, 2006. С. 454–550.
- Лосский В. Н. Искупление и обожение* // *Лосский В. Н. Боговидение.* М.: АСТ, 2006. С. 632–645.

- Лосский В. Н.* Кафолическое сознание (Антропологическое приложение догмата Церкви) // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 710–721.
- Лосский В. Н.* О третьем свойстве Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 698–710.
- Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви // *Лосский В. Н.* Боговидение. М.: АСТ, 2006. С. 110–308.

Литература

- Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007.
- Лосский Н., диакон.* Понятие о личности по В. Н. Лосскому // Православное учение о человеке: избранные статьи. М.: Синодальная богословская комиссия; Клино: Христианская жизнь, 2004. С. 324–329.
- Малков П. Ю.* Ипостась: личность или индивидуум? (К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность») // По образу Слова: статьи. М.: ПСТГУ, 2007. С. 7–25.
- Мефодий (Зинковский), иером.* Православное богословие личности: истоки, современность, перспективы развития. Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. М.-СПб.: РХГА, 2014.
- Орлов И. А.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе: историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010.
- Улитчев И. И.* Некоторые проблемы адаптации терминологии и методологии персонализма для изложения православных вероучительных истин // Научные труды Донской духовной семинарии: Сборник. Вып. 1. Ростов-на-Дону, 2013. С. 53–71.
- Флоренский П., свящ.* Столп и утверждение Истины. М.: АСТ, 2007.
- Шичалин Ю. А.* О понятии «Личности» применительно к Троициному Богу и Богочеловеку Иисусу Христу в православном догматическом богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. М., 2009. Вып. 1 (25). С. 47–72.

The Interpretation of Dogmatic Concepts “Hypostasis” and “Individual” by V. N. Lossky

Priest Sergey Fufaev

Teacher and Research Assistant of the Department of Biblical Studies
of Moscow Theological Academy
Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
fsnkrasar@gmail.com

For citation: Fufaev Sergey N., priest. "The Interpretation of Dogmatic Concepts 'Hypostasis' and 'Individual' by V. N. Lossky". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 38–71. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-38-71

Abstract. This article is devoted to the critical consideration of the interpretation of the dogmatic concepts of "hypostasis" and "individual" by V. N. Lossky. The author of the study proceeded from the belief that in the work of St. John of Damascus «The Source of Knowledge» the truths of the Orthodox faith are expressed exemplary well. In this connection, the article presents a comparative analysis of the positions of V. N. Lossky and the St. John Damascene, as well as some other Holy fathers of the Church. The analysis revealed a number of shortcomings of the doctrine of the Russian theologian, which led to some contradictions in his neo-patristic synthesis. At the same time, a number of advantages of Lossky's interpretation were determined. It should be taken into account in the development of contemporary Orthodox theology.

Keywords: Holy Trinity, Son of God, Lord Jesus Christ, single complex Hypostasis, hypostasis, individual, personality.

References

- Davydenkov O. (2007) *Hristologicheskaja sistema Sevira Antiohijskogo: Dogmaticeskij analiz*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Florenskij P. (2007) *Stolp i utverzhenie Istiny [The pillar and affirmation of Truth]*. Moscow: AST (in Russian).
- Lossky V. N. (1967) *A l'image et a la ressemblance de Dieu*. Paris: Aubier Montaigne.
- Losskij V. N. (2006) *Bogovidenie [Bogovidenie]*. Moscow: AST, 2006 (in Russian).
- Lossky V. N. (2008) *Essai sur la theologie mystique de l'Eglise d'Orient*. Paris: Cerf.
- Losskij N. (2004) "Ponjatje o lichnosti po V. N. Losskomu" ["The Concept of personality by V. N. Lossky"], in *Pravoslavnoe učenje o cheloveke: izbrannye stat'i [Orthodox doctrine of man: selected articles]*. Moscow: Sinodal'naja bogoslovskaja komissija; Klin: Hristianskaja zhizn', pp. 324–329 (in Russian).
- Malkov P. Ju. (2007) "Ipostas': lichnost' ili individuum? (K voprosu o prisutstvii v svjatootecheskom nasledii smyslovyh analogij ponjatija «lichnost'») ["Hypostasis: a person or individual? (On the question of the presence in the patristic heritage of semantic analogies of the concept of „personality“)", in *Po obrazu Slova: stat'i [In the image of the Word: articles]*. Moscow: PSTGU. pp. 7–25 (in Russian).
- Mefodij (Zinkovskij) (2014) *Pravoslavnoe bogoslovie lichnosti: istoki, sovremennost', perspektivy razvitiya. Dissertacija na soiskanie uchenoj stepeni doktora bogoslovija [Orthodox theology of personality: origins, modernity, prospects of development. Dissertation for the degree of doctor of theology]*. Moscow-Saint-Petersburg: Russkaja hristianskaja gumanitarnaja akademija (in Russian).
- Orlov I. A. (2010) *Trudy sv. Maksima Ispovednika po raskrytiju dogmaticeskogo učenija o dvuh voljah vo Hriste: istoriko-dogmaticeskoe issledovanie [The Works of St. Maximus*

the Confessor on the disclosure of the dogmatic doctrine of the two wills in Christ: a historical and dogmatic study. Krasnodar: Tekst (in Russian).

Shichalin Ju. A. (2009) "O ponjatii 'Lichnosti' primenitel'no k Triedinomu Bogu i Bogocheloveku Iisusu Hristu v pravoslavnom dogmaticheskom bogoslovii" ["On the concept of "Personality" in relation to the Triune God and the God-man Jesus Christ in the Orthodox dogmatic theology"]. *Vestnik PSTGU. Serija I: Bogoslovie. Filosofija* [Bulletin of the Orthodox St. Tikhon Humanitarian University. Series I: Theology. Philosophy]. Moscow, issue 1 (25), pp. 47–72 (in Russian).

Ulitchev I. I. (2013) "Nekotorye problemy adaptacii terminologii i metodologii personalizma dlja izlozhenija pravoslavnyh verouchitel'nyh istin" ["Some problems of adaptation of terminology and methodology of personalism for presentation of Orthodox doctrinal truths"], in *Nauchnye trudy Donskoj duhovnoj seminarii: sbornik* [Scientific works of Don Theological Seminary], vol. 1. Rostov-na-Donu, pp. 53–71 (in Russian).

ЧЕЛОВЕК В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ БЛЕЗА ПАСКАЛЯ

Михаил Степанович Иванов

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
Mashburo-md@yandex.ru

Для цитирования: *Иванов М. С.* Человек в религиозной философии Блеза Паскаля // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 72–86. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-72-86

Аннотация

УДК 141.412 (232)

Цель исследования — выявить отличительные черты религиозно-философского подхода Паскаля к человеку. Философ рассматривает человека в апологетическом ключе. Придать своей мысли такое измерение французского философа побудила эпоха, в которую он жил и в которой непрекаемым авторитетом в богословии стал Фома Аквинат, верный последователь аристотелизма. Иллюзорным представлениям Аквината о мировой гармонии, якобы царящей в окружающем мире, Паскаль противопоставляет описание мира, «лежащего во зле», и человека, «висящего над бездной». В этом описании звучат экзистенциальные мотивы. Однако духовный поворот, произошедший в душе философа, оградил его от философии экзистенциализма, и парадоксальность человеческого бытия начинает осмысливаться Паскалем в православном ключе. В этом же ключе он начинает отличать философию как любовь к мудрости Божественной от философии *по стихиям мира, а не по Христу* (Кол. 2, 8). Здесь философом даётся прекрасное описание человеческого разума в его потенциальном и актуальном состоянии, а также ничтожество человека и его величие, достигаемое им на пути его верности и любви к Богу

Ключевые слова: христианская антропология, Блез Паскаль, человек, Вселенная, бесконечность, познание, разум, Фома Аквинат, антиномия.

Обратиться к богословско-философскому наследию Паскаля автора статьи побудили две причины. Во-первых, близость его религиозных мыслей богословию Православной Церкви, хотя сам Паскаль был католиком, и, во-вторых, тем, что наследие философа в России «практически не изучено» до сих пор.

В 1904 г. профессор Московской духовной академии С. С. Глаголев писал: «В истории европейской мысли мы всегда с благодарностью и почтением будем указывать на двух философов, которые были католиками и взгляды которых приближались к православию. Это Блез Паскаль и Франц Баадер»¹.

Ровно через сто лет доктор филологических наук, профессор Б. Н. Тарасов, изучая творческое наследие Паскаля в контексте русской культуры, делает следующее замечание: «У разных народов есть философы, писатели и художники, творчество которых в силу целого ряда исторических, религиозных, духовных и эстетических особенностей становится сокровенно близким и родственным выразителям другой национальной культуры. Наиболее глубокие русские литераторы и мыслители всегда испытывали именно такое “избирательное сродство” по отношению к Паскалю»². Однако при таком «сродстве», как отмечает Б. Н. Тарасов, «творческое восприятие философского и литературного наследия Паскаля отечественными писателями и мыслителями практически не изучено ни у нас в стране, ни за рубежом. Уже давно созрела необходимость восстановления исторической справедливости по отношению к, условно говоря, “паскалевской линии”, влияние которой на питаемые христианскими традициями направления русской культуры по идеологическим причинам игнорировалось гуманитарной наукой в пользу “вольтеровской”»³.

Богословская наука, естественно, не могла игнорировать «паскалевскую линию». Однако до революции она не успела освоить оригинальное и глубокое творческое наследие великого мыслителя. После же катастрофических потрясений в России для православного богословия надолго была закрыта возможность такого освоения.

Чем привлекает к себе Паскаль? Если иметь в виду эпоху, в которую он жил, с её господством разума, казуистической моралью, разработанной иезуитами и иногда граничащей чуть ли не с кощунством, с её

1 Глаголев С. С. Блез Паскаль // БВ. 1904. Т. 3. С. 758.

2 Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник»: жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М., 2004. С. 7.

3 Там же.

схоластикой и формализмом, то трудно представить себе мыслителя, который мог бы в такие времена противостоять искажению христианского учения и благочестивой жизни и не только показать христианство в его глубине и величии, но и защитить его посредством апологетики, не потерявшей актуальности и сегодня. Также нельзя забывать, что ко времени Паскаля мировоззренческие терзания западного отца Церкви блж. Августина, размышлявшего противоречивости, разнородности, двойственности между жизнью человека и жизнью окружающего его мира, отошли в прошлое. На их место пришли идеализированные представления, согласно которым между человеком и миром существует «гармоничное двуединство вселенского бытия, одновременно трансцендентно-духовного, небесного, и имманентно-земного; и принадлежность человека сразу к этим двум мирам перестала ощущаться как разлад, а стала выражением именно его соучастия во вселенской небесно-земной гармонии»⁴. Произошла, как отмечает С. Франк, «рецепция аристотелизма — этого высшего научного выражения античного сознания упорядоченности и осмысленности вселенского бытия и сопринадлежности человека к этой вселенской гармонии»⁵.

Существенный вклад в усвоение этой рецепции, внёс святой Католической церкви, ангелический учитель Фома Аквинат, который всегда выступал как последовательный аристотелик. «У Фомы Аквинского, — пишет С. Франк, — всё в бытии рационально объяснено, поставлено на надлежащее место в системе мировой гармонии»⁶. Эту систему С. Франк иронически называет «изумительным синтезом»⁷ и продолжает: «Стоит только сравнить духовный мир Паскаля с духовным миром Фомы Аквинского, чтобы ощутить глубину совершившегося перелома, зарождение новой всемирно-исторической эпохи религиозной тревоги, длящейся до нашего времени... У Паскаля, научный гений которого прозревал математическую согласованность мироздания и религиозный гений которого заново открыл интимную связь человеческой души с Богом, человек (однако — *М. И.*) ощущает себя висющим над бездной. Его ужасает загадочное вековечное молчание бесконечных мировых пространств, в которые заброшен человек (здесь Франк почти цитирует Паскаля — *М. И.*), и его также ужасает бездна греха, иррациональности, бессмыслия, хаоса, бушующего в человеческом сердце.

4 Франк С. Л. Реальность и человек. Париж, 1956. С. 368.

5 Там же.

6 Там же. С. 370.

7 Там же. С. 368.

Душа человека... окружена и пронизана иррациональными силами мира. И в этом состоит рационально непримиримый трагизм человеческого существования, преодолимый только героическим усилием верующего сердца и притоком в него сверхмирной благодати»⁸.

Религиозная тревога Паскаля побуждала некоторых адептов экзистенциализма усматривать во французском философе своего сторонника и даже искать в его «мыслях» «истоки своей философии»⁹. Однако сложный жизненный путь Паскаля и его творческие искания едва ли позволяют, на наш взгляд, сделать столь однозначный вывод. При подходе к решению этой проблемы необходимо учитывать два фактора. Во-первых, поворотный момент в судьбе учёного и мыслителя, разделивший его жизнь на два переломных отрезка. Сам Паскаль был абсолютно уверен, что этот момент вызван не естественным ходом событий, совершавшихся в его жизни, а неожиданным действием Божественного провиденциализма, в результате которого он резко изменил свою жизнь.

Второй фактор обнаруживает себя в том, что религиозное обращение Паскаля побудило его пересмотреть свои предыдущие мировоззренческие искания. В первый период жизни его действительно часто волновали проблемы экзистенциального характера. Внимание на это обращают почти все, кто так или иначе знакомится с наследием французского философа, и при этом цитируют известные изречения Паскаля, преисполненные тоски, недоумения, ощущения трагической беспомощности человека и даже граничащие с его отчаянием, что сближает их с аналогичными высказываниями экзистенциалистов разных эпох. «В конечном счёте что же он такое — человек во Вселенной? — вопрошает Паскаль и отвечает: Небытие в сравнении с бесконечностью, всё сущее в сравнении с небытием, нечто среднее между всем и ничем. Бесконечно далёкий от понимания этих крайностей — конца мироздания и его начала, веки скрытых от людского взора непроницаемой тайной, он равно неспособен постичь небытие, из которого был извлечён, и бесконечность, которая его поглотит. При вечных отчаянных своих попытках познать начало и конец сущего, что улавливает он, кроме мутной видимости явлений? Всё возникает из небытия и уносится в бесконечность. Кто окинет взглядом столь необозримый путь?»¹⁰ Антропологическая безысходность Паскаля

8 Там же. С. 370.

9 Стрельцова Г. Я. Паскаль // Новая философская энциклопедия. М., 2001. Т. 3. С. 208.

10 Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник». С. 633.

порой приобретала крайние черты. Философ буквально не находил себе места, испытывая при этом тяжелые душевные терзания. В одно время он пытался заглушить свои страдания светскими развлечениями и даже в какой-то момент увлекся ими. Однако его наблюдательность, способность к углубленному мышлению и предельная честность не позволили ему погрузиться в мирскую суету. В глубине сердца он услышал голос Бога, призывавшего его к Себе, и решительно последовал такому призыванию. С этого момента в судьбе Паскаля происходят кардинальные перемены. Он даже начинает вести полумонашеский образ жизни. С этого же момента меняется и его мировоззрение и закладываются новые основы его религиозных наблюдений. И хотя философ продолжает отмечать парадоксальность человеческого бытия, она выступает у него уже в преображённом виде, а «ничто», к которому устремлялась мысль многих экзистенциалистов, уходит с философского горизонта французского мыслителя.

Человек — одна из основных философских тем Паскаля, что даёт основание одним исследователям считать французского философа представителем «философской антропологии»¹¹, а другим — даже её основателем¹². Однако и здесь не всё так однозначно, как может показаться с первого взгляда. В этом нетрудно убедиться, познакомившись хотя бы с таким афоризмом Паскаля: «Пренебрежение философствованием и есть истинная философия»¹³. В данном контексте уместно вспомнить и другое знаменитое паскалевское изречение о том, что «Бог философов и учёных» это не «Бог Иисуса Христа». В лексиконе французского мыслителя, таким образом, есть два одинаковых слова: «философия» и «философия». Как первое, так и второе соответствуют их буквальному переводу и означают «любовь к мудрости». Однако о какой мудрости идёт речь? О мудрости «мира сего», которую обличает апостол Павел и которая на самом деле есть *безумие* (1 Кор. 1, 20), или о мудрости, сходящей к человеку, как отмечает апостол Иаков, *свыше*, которая, *во-первых, чиста, потом мирна, скромна, послушлива, полна милосердия и добрых плодов, беспристрастна и нелицемерна* (Иак. 3, 17)? К первому понятию «философия» могут быть применимы слова апостола Павла: *«Погублю мудрость мудрецов и разум разумных отвергну. Где мудрец? Где книжник? Где совопросник века сего? Не обратил ли Бог мудрость мира сего в безумие?.. Потому что немудрое Божие премудрее*

11 Аверинцев С. С. София — Логос. Словарь. Киев, 2011. С.146.

12 Стрельцова Г. Я. Паскаль // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 207.

13 Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник». С. 620.

человеков, и немощное Божие сильнее человеков» (1 Кор. 1, 19 — 20, 25). Жизненный опыт и мучительные искания подлинной мудрости научили Паскаля отличать одну философию от другой и мудрость Божественную от мудрости *века сего*. Основное различие между ними заключается в понимании роли разума в познавательном процессе.

Стремление к возвышению человеческого разума, имевшее место в эпоху гуманизма, было воспринято Паскалем весьма настороженно. Такая позиция учёного вызывает повышенное внимание, поскольку Паскаль, по замечанию С. С. Аверинцева, является первым мыслителем, который прошел «через опыт механистического рационализма XVII века» и при этом «со всей остротой поставил вопрос о границах “научности”, указывая при этом на “доводы сердца”, отличные от “доводов разума”, и тем самым предвосхищая последующую иррационалистическую тенденцию в философии...»¹⁴. Сразу же следует подчеркнуть: Паскаль не ставит целью «принизить разум», а тем более — отказаться от него. Он лишь хочет «отвести ему подобающее место и оценить его истинные возможности и границы познания»¹⁵. Философ возражает против превышения «полномочий разума и его превращения в верховного арбитра всего и вся, в меру всех вещей»¹⁶. Он критикует рассудочную односторонность автономного разума и его самонадеянность. Рассуждая о тайне мироздания, Паскаль пишет: «Люди дерзновенно берутся исследовать природу, словно они хоть сколько-нибудь соразмерны с ней. Как не подивиться, когда в самонадеянности, не менее безграничной, чем предмет их исследований, они рассчитывают постичь начало сущего, а затем всё сущее! Ибо подобный замысел может быть порождён лишь самонадеянностью, безграничной, как природа, или столь же безграничным разумом»¹⁷. У разума, по Паскалю, есть свои границы и своя мудрость, поэтому «будем стремиться, призывает он, хорошо мыслить; в этом — основа морали»¹⁸. В отношении разума ошибочны обе крайние позиции: как всецелая опора на его всемогущество и автономию, так и полное пренебрежение им. В этой связи Паскаль замечает: «Две крайности: зачеркивать разум — признавать только разум. Если бы всё в мире подчинялось разуму, в христианском вероучении не осталось бы места для того, что в нём

14 Аверинцев С. С. София — Логос. С. 146.

15 Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник». С. 502.

16 Там же.

17 Там же. С. 633.

18 Цит. по: Стрельцова Г. Я. Паскаль // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 208.

таинственно и сверхъестественно; если бы ничто в мире не было подвластно законам разума, христианское учение оказалось бы бессмысленным и смехотворным»¹⁹.

Позиция французского философа в этом вопросе представляется весьма сбалансированной и объективной. Однако она в корне противоречила классической парадигме рационализма, родоначальниками которой были Декарт, Спиноза и другие западные философы. Не случайно поэтому в «Мыслях» Паскаля можно встретить довольно резкие высказывания их автора о Декарте. Как отмечает в этой связи русский мыслитель Д. С. Мережковский, «Паскаль противостоит не только всей западной философии от Аристотеля до Декарта, Спинозы и Канта, но и всей Католической церкви от Фомы Аквинского до Ватиканского собора 1870 г., осудившего отрицающих, что “при свете естественного человеческого разума бытие Божие достоверно познаваемо”»²⁰.

Специфика в понимании Паскалем роли разума в познавательном процессе объясняется целым рядом причин. Все они, как радиусы круга, сходятся в одной точке — в тайне окружающей действительности и человеческой жизни. Философ стремится проникнуть в эту тайну жизненно-интуитивно, онтологически. Он хочет созерцать бытие не в водовороте повседневности и суеты, а под знаком вечности. Его не устраивает претензия «на научный абсолютизм и окончательную системную завершённость секуляризованного автономного разума, который, говоря языком Паскаля, «ограничивает, обедняет и обеспокоивает многогранную полноту, широту и сложность, глубину и высоту реальной действительности»²¹. Эгоцентризм рационализма не позволяет Паскалю видеть новое измерение бытия, к которому он постоянно стремится. Рационально мыслящий разум для философа — это «флюгер на ветру», а не высший судия²².

Внимание Паскаля постоянно обращено к двум тайнам бытия: к тайне величия и к тайне ничтожества. Философ видит их и в окружающем мире, и в самом человеке. Изречение Паскаля: «Это вечное молчание безграничных пространств ужасает меня»²³ — сопрягается у философа с его ставшим уже классическим афоризмом о «мыслящем

19 Тарасов. Б. Н. «Мыслящий тростник». С. 616.

20 Там же. С. 397.

21 Там же. С. 278.

22 Стрельцова Г. Я. Паскаль // Новая философская энциклопедия. Т. 3. С. 207.

23 Цит. по: Аверинцев С. С. София — Логос. С. 146.

тростнике»: «Человек — всего лишь тростник²⁴, слабейший из творений природы, но он — тростник мыслящий. Чтобы его уничтожить, вовсе не нужно, чтобы на него ожесточилась вся Вселенная: довольно дуновения ветра, капли воды. Но пусть бы даже его уничтожила Вселенная — человек всё равно возвышеннее своей погубительницы, ибо сознаёт, что расстаётся с жизнью и что он слабее Вселенной, а она ничего не осознаёт»²⁵. Продолжая соотносить Вселенную и человека, философ замечает: «Вселенная охватывает и поглощает меня, как некую точку; а с помощью мысли я охватываю всю Вселенную»²⁶. Паскаль оказывается перед сложной дилеммой, поскольку выбор одной из двух противоположностей (величия или ничтожества) становится для него одинаково затруднителен. В своих дальнейших рассуждениях он даёт понять, что эта дилемма может быть разрешима только в границах христианской религии, поскольку методология христианского познания имеет в арсенале так называемый антиномизм, с помощью которого разрешение таких противоречий, в отличие от познания рационального, становится возможным.

Здесь необходимо сделать небольшое, но важное примечание. Многие исследователи творческого наследия Паскаля отмечают, что антиномии несомненно присутствуют в философии Паскаля. К их числу они относят практически все противоречия, какие встречаются в его «Мыслях». Однако в христианском контексте антиномии и противоречия — не одно и то же. Последние являются неустранимыми, независимо от того, как совершается познавательный процесс: логически, эмпирически, онтологически, мистически и т.п. Классическими примерами таких противоречий могут служить соотношения: «добро и зло», «святость и греховность». Противоречия же антиномические, называемые антиномиями, возникают лишь на низших стадиях познания, прежде всего на путях рационализма. На более же высоких стадиях они преодолеваются. В случае с паскалевскими афоризмами это чаще всего имеет место при сопоставлении (противопоставлении) философом величия и ничтожества, наблюдаемых в созданном Богом мире. Так называемые противоречия антиномические, приводящие в познавательном процессе к единству противоположностей, свидетельствуют не о столкновениях или разногласиях в этом мире, а совсем об

24 Здесь можно усмотреть аллюзию Паскаля на евангельское выражение: *трость, ветром колеблемая* (Мф. 11, 7).

25 Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник». С. 681.

26 Там же.

обратном: о глубокой тайне, заключённой в нём, о его величии и мудрости, которые эмпирическому познанию недоступны.

Это примечание приводит нас к однозначному выводу: в «Мыслях» Паскаля следует делать различие между неустрашимыми противоречиями и противоречиями антиномическими. Сам Паскаль, глубоко понимавший суть такого различия, в своих афоризмах соответствующий терминологический лексикон не использует.

Учитывая тот факт, что сочинения Паскаля носят апологетический характер, можно было бы предположить, что у их автора на первом плане окажутся противоречия антиномические, позволяющие живописать величественную картину созданного Богом мира в его таинственности, красоте, мудрости и непостижимости. Однако знакомство с «Мыслями» Паскаля опровергает это предположение. Более того, читающий труды французского философа неожиданно для себя обнаруживает, что Паскаль больше внимания уделяет противоречиям неустрашимым, которые не могут, как антиномии, сочетаться в единстве противоположностей. Он говорит о трагичности окружающего мира, его «вековечном молчании», о хрупкости человека, который находится в рабстве греху и постоянно побеждается враждебными ему силами не только духовными, но и природными. Чего стоят, например, такие слова Паскаля: «Ну, не фантастическое ли существо являет собой человек! Невидаль, чудище, хаос, клубок противоречий, диво дивное! Судия всему сущему, безмозглый червь, вместилище истины, клоака невежества и заблуждений, гордость и жалкий отброс Вселенной!»²⁷ В этом и подобных ему высказываниях мы встречаемся с удивительным феноменом паскалевской мысли, который позволяет философу в апологетических целях использовать не только антиномии, но и противоречия неустрашимые. Как Паскаль это делает? Он не только не уходит от объективных противоречий, но, наоборот, делает на них акцент, чтобы показать неестественность положения, в котором человек находится в окружающем мире и тем самым «подсказать» ему «разгадку сложной и запутанной человеческой природы: если бы человек никогда не был повреждён, он оставался бы полностью счастлив и справедлив и знал бы достоверную истину; если бы человек был только испорчен, он не имел бы никакой идеи о благе, истине и справедливости; но у нас есть идея счастья, а мы не можем его достичь; мы чувствуем образ правды, а обладаем только ложью; мы стремимся к бессмертию, а пребываем смертными существами; всё это говорит о том, что мы

стояли когда-то на высокой ступени совершенства, с которой упали»²⁸. Эту ступень Паскаль уподобляет трону короля, на котором последний восседал, но впоследствии лишился и его, и своей славы²⁹.

В этой связи невольно вспоминаются замечательные стихи Ф. М. Тютчева, в которых он, по существу повторяя Паскаля, пишет: «Всесилен я и вместе слаб. Властитель я и вместе раб...». Для Паскаля загадка человека, находящегося в таком состоянии, налицо. Однако сам человек не обращает на неё никакого внимания. Это весьма удивляет философа. Казалось бы, вопиющее противоречие в человеческой жизни должно было направить все усилия на разрешение этой загадки, тем более что человеку «для его жизни» отведён «ничтожный промежуток времени». Однако человек «старается забыть... забавляет себя игрой, охотой, политикой и таким образом убивает время, пока оно, в свою очередь, не убьёт его»³⁰. Находясь в таком состоянии, он уже «не способен выйти из дурной бесконечности... из глубиннейших коренных противоречий расколотого и раздробленного мира, не находя ни в чём твердой точки опоры»³¹.

К описанию состояния человека Паскаль обращается неоднократно. При этом он постоянно подчёркивает, что оно не есть результат онтологического изъяна, якобы присущего человеку с момента его появления в мире. Да и сам человек отчётливо осознает, что его униженное состояние — это, по выражению французского философа, «нищета великого господина, лишённого владений короля... Уже самый факт, что человек способен знать эту свою фактическую нищету и скорбеть о ней, есть признак его величия»³².

Что же произошло? В поисках корней великой трагедии, до основания потрясшей человеческое существо, Паскаль долго и настойчиво изучает природу человека и приходит к выводу: эти корни находятся там, где человек впервые нарушил нормы бытия. Такой вывод Паскалю помогает сделать христианская религия, в которой преступление, совершённое первыми людьми, называется первородным грехом. Его последствия как раз и вызывают те противоречия, какие существуют между величием и ничтожеством человека. Примечательно, что у

28 Там же. С. 508.

29 Там же. С. 413.

30 *Стороженко Н. И.* Паскаль // *Христианство. Энциклопедический словарь.* М., 1995. Т. 2. С. 307.

31 *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник». С. 507–508.

32 Там же. С. 415.

глубокого французского мыслителя даже сами противоречия выступают в качестве апологетического аргумента. Их Паскаль использует для подтверждения истинности христианства. «Чтобы религия была истинна, нужно, чтобы она приняла во внимание это основное противоречие человеческой природы. А какая же религия яснее сознает это противоречие, чем религия христианская? Таким образом, христианство является единственной гипотезой, способной дать ключ к разгадке человеческого существования, и поэтому оно — единственно истинная религия»³³.

Как учёного, Паскаля постоянно привлекала проблематика бесконечности. «Ничто человеческое, — писал он, — не может удовлетворить душу, алчущую бесконечности»³⁴. Даже наука, в которую философ был погружён, не давала ответов на его вопрошания. Причину этого он усматривал как в греховности человека, познавательные силы которого были ослаблены, так и в возможностях человека, являющегося по природе ограниченным существом. В этой связи он писал: «Наше познание не может идти выше определенного уровня... потому что часть не может познать целого и даже соразмерных с ней частей, так как все части взаимосвязаны и в то же время обусловлены целым: нельзя знать частей, не зная целого; нельзя знать целого, не зная частей»³⁵. Паскаля удивляет бесконечность и непознаваемость Вселенной. Однако несравненно более он удивлён «безграничностью мыслимой природы»³⁶, имея в виду природу самого человека. Её он называет «природой одного атома». Паскаль пишет: «Пусть (человек — *М. И.*) узрит в этом атоме неисчислимые вселенные и у каждой — свой небосвод, и свои планеты... и те же соотношения, что и в нашем видимом мире...»³⁷. Всё это многообразии «можно делить, не зная отдыха и срока, пока не закружится голова от этого второго чуда (философ имеет в виду чудо человека — *М. И.*), столь поразительного в своей малости, сколь первое (т. е. Вселенная — *М. И.*) — в своей огромности; ибо как не потрястись тем, что наше тело, такое неприметное во Вселенной, являет собой на лоне сущего, вопреки этой своей неприметности, истинного Колосса, целый мир, вернее, всё сущее в сравнении с небытием, которое так и остаётся непостижимым для нас»³⁸.

33 *Стороженко Н. И.* Паскаль // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. С. 307.

34 *Голубков А.* Паскаль // Католическая энциклопедия. М., 2007. Т. 3. С. 1311.

35 *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник». С. 187.

36 Там же. С. 633.

37 Там же.

38 Там же.

Проблема непостижимости пронизывает буквально все «Мысли» Паскаля. При этом самым таинственным для философа остаётся человек. Однако было бы ошибкой назвать Паскаля агностиком или скептиком. Дело в том, что процесс христианского познания, не прекращавшийся у философа до конца жизни, достиг таких глубин, которые позволили ему приоткрыть первичную основу человеческого бытия. К пониманию этой основы философ подводит читателя постепенно. Свои рассуждения на эту тему он начинает с простых и понятных каждому вещей. «Зачем мы живём в мире? — вопрошает Паскаль и отвечает: Мы пришли в мир, чтобы любить и наслаждаться; это не требует никаких доказательств, потому что чувствуется (каждым — *М. И.*) человеком»³⁹. Говоря об этом, философ, естественно, имеет в виду не плотские удовольствия и всевозможные пресыщения, какие лишь вредят и без того больной человеческой природе, а всё то возвышенное и одухотворённое, что облагораживает людей и делает соответствующими их высокому предназначению. Идя таким путём, Паскаль постепенно приходит к тому идеальному началу, которое как раз и служит основой человеческого бытия. Ею для Паскаля является любовь. Этот вывод философ снова использует в апологетических целях, поскольку понимает любовь не как чувственное удовольствие, а как онтологическое свойство, коренящееся в Боге, Который Сам есть Любовь.

В приоритете, отдаваемом любви, находит объяснение и то предпочтение, какое Паскаль оказывает человеческому сердцу как познавательному органу. Именно сердце, а не разум или какие-либо другие силы человека, «помогает нам, — пишет Паскаль, — постичь начало начал, и тщетны все усилия разума, неспособного к такому постижению, опровергнуть доводы сердца»⁴⁰, потому что «у сердца, — отмечает философ в другом месте, — немало своих собственных разумных, по его понятию, чувств, непостижимых разуму»⁴¹. Все эти чувства сходятся в любви, в которой как раз и осуществляется непосредственное и подлинное познание Бога. Любовь, по Паскалю, — основа такого познания. Своеобразию последнего философ уделяет много внимания в тех текстах, где он говорит о Христе. Для него Христос — не объект познания. Евангельские слова: «*Познаете истину, и истина сделает вас свободными*» (Ин. 8, 32) — и другие аналогичные тексты он объясняет, исходя из древнего библейского понимания познания как соединения, что даёт

39 *Стороженко Н. И.* Паскаль // Христианство. Энциклопедический словарь. Т. 2. С. 306.

40 *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник». С. 744.

41 Там же.

ему основание говорить о познании Бога не как о накоплении о Нём информации, а как о соединении с Ним. «Человек не умом, а сердцем чувствует Бога, — пишет он и добавляет, — это и есть вера... Вера — дар Божий. И не рассчитывайте, что мы станем утверждать, будто она — дар нашего разума»⁴². Такое ощущение веры, естественно, не сводится лишь к признанию того, что Бог существует. Оно приходит к человеку в процессе его приближения к Живой Истине, Которой является Сам Бог (Ин. 14, 6) и соединение с Которой обуславливает его возрождение и его вечную жизнь в любви, ибо истина, по Паскалю, познаётся любовью. «Вот почему те, кого Бог сподобил обрести веру по велению сердечного чувства, — заключает философ, — так счастливы, а их убеждения так неколебимы»⁴³. Относительно же тех, кто такую веру ещё не нашёл, «нам, — рекомендует Паскаль, — остается одно — склонять этих людей к вере доводами разума в ожидании, пока Господь не откроет их сердцам истину, ибо только вера, идущая от сердца, возвышая человека над всем человеческим, обещает ему вечное спасение»⁴⁴.

В заключение необходимо еще раз отметить, что религиозная философия Б. Паскаля была действительно уникальной. Она шла наперекор как схоластике Католической церкви, к которой философ принадлежал, так и современной ему философии, господствовавшей в «век разума», поэтому Б. Паскаль был и остаётся близок всем тем, кто ищет живой связи с Богом и вечной жизни в Нём. Светлая радость, с которой он жил во Христе, привела его к жизнеутверждающим и полным надежды последним словам в его жизни: «Да не оставит меня Бог никогда»⁴⁵.

Библиография

- Аверинцев С. С.* София — Логос. Словарь. Киев: «Дух и Литера», 2011.
- Глаголев С. С.* Блез Паскаль // БВ. 1904. Т. 3. С. 736–758.
- Голубков А.* Паскаль // Католическая энциклопедия. М.: Научная книга (Издательство Францисканцев), 2007. Т. 3. Стб. 1310–1312.
- Стороженко Н. И.* Паскаль // Христианство. Энциклопедический словарь. М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. Т. 2. С. 305–307.

42 *Тарасов Б. Н.* «Мыслящий тростник». С. 745.

43 Там же.

44 Там же.

45 Там же. С. 233.

Стрельцова Г. Я. Паскаль // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2001. Т. 3. С. 207–208.

Тарасов Б. Н. «Мыслящий тростник»: жизнь и творчество Паскаля в восприятии русских философов и писателей. М.: Языки славянских культур, 2004.

Франк С. Л. Реальность и человек. Париж: YMCA-press, 1956.

Man in the Religious Philosophy of Blaise Pascal

Mikhail S. Ivanov

Doctor of Theology

Honored Professor of the Theology Department
of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

Mashburo-mda@yandex.ru

For citation: Ivanov M. S. "Man in the Religious Philosophy of Blaise Pascal". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 72–86. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-72-86

Abstract. The aim of this study is to identify the distinctive features of Pascal's religious and philosophical approach to man. The philosopher considers man in an apologetic way. To give his thought this dimension of the French philosopher was prompted by the era in which he lived and in which the indisputable authority in theology was Thomas Aquinas, a faithful follower of aristotelism. Pascal contrasts Aquinas' illusory notions of the world harmony supposedly reigning in the surrounding world with the description of the world «lying in evil» and the man «hanging over the abyss». There are existential motives in this description. However, the spiritual turn that took place in the soul of the philosopher, shielded him from the philosophy of existentialism, and the paradox of human existence begins to comprehend Pascal in the Orthodox way. In the same vein, he begins to distinguish philosophy as the love of divine wisdom from philosophy by the elements of the world, and not by Christ (Col. 2, 8). Here the philosopher gives a beautiful description of the human mind in its potential and actual state, as well as the insignificance of man and his greatness, achieved by him in the way of his faithfulness and love for God.

Keywords: Christian anthropology, Blaise Pascal, man, universe, infinity, cognition, reason, Thomas Aquinas, antinomy.

References

Averincev S. S. (2011) *Sofija — Logos. Slovar' [Sophia — Logos. Dictionary]*. Kiev: «Duh i Litera» (in Russian).

Frank S. L. (1956) *Real'nost' i chelovek [Reality and man]*. Paris: YMCA-press.

- Golubkov A. (2007) "Paskal'" ["Pascal"] in *Katolicheskaia enciklopedija* [Catholic encyclopedia]. Moscow: Nauchnaja kniga, vol. 3, col. 1310–1312 (in Russian).
- Storozhenko N. I. (1995) "Paskal'" ["Pascal"] in *Hristianstvo. Jenciklopedičeskij slovar'* [Christianity. Encyclopaedic dictionary]. Moscow: Bol'shaja Rossijskaja jenciklopedija, vol. 2, pp. 305–307 (in Russian).
- Strel'cova G. Ja. (2001) "Paskal'" ["Pascal"] in *Novaja filosofskaja enciklopedija* [New philosophical encyclopedia]. Moscow: Mysl', vol. 3, pp. 207–208 (in Russian).
- Tarasov B. N. (2004) "Mysl'jashhij trostnik": zhizn' i tvorčestvo Paskalja v vosprijatii russkih filosofov i pisatelej ["Thinking cane": life and work of Pascal in the perception of Russian philosophers and writers]. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur (in Russian).

МИР И ВОЙНА: ХРИСТИАНСКАЯ АЛЬТЕРНАТИВА МЕТАФИЗИКЕ НАСИЛИЯ

Олег Борисович Давыдов

доктор философских наук
профессор кафедры богословия Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
328gr@rambler.ru

Для цитирования: Давыдов О. Б. Мир и война: христианская альтернатива метафизике насилия // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 87–101. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-87-101

Аннотация

УДК 111.1

В статье рассматривается богословская концепция «мирной онтологии» (ontology of peace), противопоставляющейся «онтологии насилия» (ontology of violence). Данное различие принадлежит современному богослову Джону Милбанку и обладает эвристической ценностью для христианской метафизики при её диалоге с постмодернистскими философскими и богословскими нарративами. «Мирная онтология» выступает фундаментальной истиной христианского мышления и жизненной практики, позволяющей признать весомость и значимость различий как дара божественной аналогии.

Ключевые слова: метафизика, мирная онтология, онтология насилия, аналогия бытия, творение, различие, идентичность.

В эпоху постмодерна, продолжающейся деконструкции современных практик и институтов главной тенденцией остается эмансипация, которая была невероятно тоталитарной и насильственной. Мировые войны, революции и концентрационные лагеря прошлого века стали ужасным свидетельством насильственной природы современного проекта. Этот проект в своих философских интенциях и практических моделях был движим принципом единства или абстрактной унификации, притесняющей и изгоняющей иное. В том, что господствующая тенденция социального и политического устройства была тоталитарной и не допускающей разнообразия, позволяет убедиться история советского периода с его репрессивностью и нетерпимостью к инаковости и инакомыслию.

В условиях постмодерна, критической реакции на тоталитаризм, вместо современной рациональной унификации, подчинения разнообразия нарративов о реальности, стилей и целей жизни абстрактному рационально унифицированному единству предлагается диалектическое послание философии постмодернистского стиля, которое в общих чертах можно охарактеризовать как культ различия. Одной из причин справедливого повышения внимания к инаковости и уважению к различиям явились тоталитарные эксцессы антигуманности и всеразрушающего господства воли к власти, изменившие облик мировой цивилизации в прошлом столетии. Переживание и осмысление этих событий привело к формированию специфической моральной и интеллектуальной атмосферы последней трети прошлого столетия, получившей название постмодерна. С одной стороны, внимание к репрессированным группам и отдельным лицам со стороны постмодернистов следует признать справедливым, но с другой стороны, в постмодернистском мире не наблюдается умиротворения, фиксируется глобальная дестабилизация и рост насилия. Обнаруживая себя в этой амбивалентной ситуации, христиане должны задаться законным вопросом: достигнуто ли постмодернистской стратегией и практикой действительное освобождение от тоталитарных режимов на практике и в мысли или же чаемая эмансипация от насилия и воли к власти имеет иную природу, исходящую из богословского провозвестия мира и позитивности различия?

Для ответа на этот важнейший вопрос следует обратиться к философским, метафизическим основаниям постмодернистского проекта и выявить их сходство с классическим богословским нарративом о реальности. Для прояснения истоков этого определения необходимо

обратиться к идеям философа, оказавшего несравненно мощное влияние на постмодернистскую ментальность и философию — Ницше. Согласно его взглядам, насилие — это источник и начало бытия. В отношении ницшеанского видения бытия как воли к власти справедливой будет формула: в начале было насилие. По причине насильственной и конфликтной сущности бытия, внутренняя природа всех существ описывается Ницше как воля к власти, поэтому борьба между различиями неизбежна и блага. Конфликт — это не отклонение от изначального мирного состояния и не эксцесс, который должен быть как можно скорее и с меньшими издержками преодолен, не аномальная катастрофа, но он есть нормальное явление и истинная природа реальности. Именно потому, что христиане с их нарративом мира и любви не вписываются в эту героическую и воинственную картину реальности и выступают желающими остановить войну и уменьшить насилие, они описываются Ницше как мстительные, слабые и трусливые люди, заражённые моралью рабов. Такое повествование о различиях, как конфликт, является собственностью всех постмодернистских философов.

Нарратив о бытии как непредставимом и возвышенном «месте» трансцендентального насилия составляет бэкграунд основных вариантов постмодернистской философии. Жак Деррида в эссе «Насилие и метафизика»¹ настаивает на том, что идентификация Бога и бытия, которая служит краеугольным камнем томистской теологии, является пленением библейского образа Живого Бога греческой метафизической идеей бытия. Деррида развивает постхайдеггеровское повествование о богословии как онтической науке. Также это можно описать как новую версию полугностического намерения отделить библейскую теологию от платонической метафизики. Тем не менее, эмансипационный пафос постметафизического дискурса в свете христианской теологии можно охарактеризовать как окончательную и бесконечную игру сил, воли к власти и насилию.

В современном западном богословии осмысление постмодернистской онтологии, или учения о бытии, было критически произведено Джоном Милбанком. В фундаментальном труде «Теология и социальная теория»² он описывает постмодернистскую философию как «онтологию

1 *Деррида Ж. Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2000. С. 124–248.*

2 *Milbank J. Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford; Cambridge, 1990. P. 5–6.*

насилия», а весь постмодернистский проект — как нигилистический. Я согласен с Милбанком в том, что невозможно развивать критику насилия, начиная с любой нравственности или социальной феноменологии, которая претендует на автономность от метафизики и теологии. Постмодернистская деконструкция современного тоталитаризма как производного от метафизики идентичности приводит к иному режиму насилия — к анархической хаотичности, бесконтрольной и пересекаемой вспышками воли к власти. Различие, тождественное бытию, есть актуальная конфликтность, и быть — значит конфликтовать, выступать против и преодолевать всякое противодействие.

В перспективе христианской богословской критики постмодернистский культ насилия и воли к власти представляет собой рецидив язычества. Выступая как проект подозрения вечных истин и целей, как практика разоблачения и деконструкции стратегий власти, постметафизический нарратив не отрицает того, что власть и насилие составляют существо бытия. То, что предлагается, представляет собой изменение режима на анархический, деструкция существующего порядка в целях достижения конечной справедливости, которая тем не менее остаётся бесконечно отдалённой от любой фактической ситуации и недостижимой. Но даже справедливость в перспективе героической добродетели языческого агона есть лишь право сильного на доминирование и самоутверждение мощи.

Несмотря на то, что такой нарратив о бытии претендует на подрыв универсалистской метафизики и морали, будучи риторическим свидетельством о спонтанности изначальной силы бытия и переливающейся через край кипучей энергии чистого становления, отрицающей саму себя, при ближайшем рассмотрении он оказывается не чем иным, как новой формой универсализма. Такого рода нигилистическое видение реальности, безусловно, не может быть принято христианами, утверждающими, что мирный, неконфликтный и недиалектический характер реальности — как создание и аналогичный образ бесконечного триединого Бога. Великие христианские богословы подчёркивали принципиально мирную природу созданной реальности. Фундаментальное предположение Августина заключается в том, что материальный мир — это результат свободного творчества Бога, а не диалектического самоотчуждения, конфликта или насилия. Поскольку для Августина Бог в его имманентной жизни есть триединство ипостасей, существующее в отношениях любви, свободно разделяемых всеми, постольку Бог свободен мирно творить реальность, которая

может войти в эту любовь. Для Аквината фундаментальная природа тварного мира должна быть понята через аналогию бытия, в которой отношения и реальность творения находят аналогию в имманентной тринитарной жизни Бога.

Подобная онтологическая основа понимания природы того, как мирно существует созданный Богом мир, является краеугольным камнем альтернативы различным нарративам онтологического насилия. Милбанк видит в идее того, что насилие соответствует природе реальности, миф, которому следует противопоставить христианскую мирную онтологию: «Чтобы противостоять этому, не следует реанимировать либеральный гуманизм, но можно попытаться выдвинуть альтернативный миф, столь же бессосновный, но тем не менее воплощающий “мирную онтологию”, которая воспринимает различия как аналогически соотносённые, а не однозначно противоречивые»³.

Для Милбанка тварная реальность является аналогичным выражением имманентной божественной жизни: тринитарности ипостаси и единства сущности. В подобном нарративе бытие понимается не как результат эманации или диалектического отпадения мира от Бога, но как чистое творение *ex nihilo*, как мирный дар, как радикальная альтернатива различным видам насильственной онтологии и нигилистической атмосферы светских обществ позднего модерна или постмодерна. Имея основания для описания и защиты подлинного различия как позитивного и мирного дара божественной экспрессии в творении только христиане могут обнаружить, предотвратить и исцелить насилие любого рода, включая открытую или скрытую под маской универсального гостеприимства или самоограничивающего благоразумия разрушительную и неизбежно реализующуюся в подавлении инаковости вечную игру воли к власти: «В сравнении с христианством все другие мифы, или нарративные традиции, утверждают или с трудом скрывают изначальное фундаментальное насилие, которое сакральный порядок лишь сдерживает»⁴. Нигилистическая и насильственная онтология возрождённого в постмодернистской ситуации языческого героизма и бытия как имманентного и вечного конфликта для христиан должна быть не чем иным, как мифом, как неверной и опасной интерпретацией природы реальности, которая, будучи благим и прекрасным творением триединого Бога есть не что иное, как мирная экспрессия и общение в любви.

3 *Milbank J. Theology and Social Theory. P. 279.*

4 *Ibid. P. 262.*

Постмодернистский режим онтологии предполагает нередуцируемый плюрализм нарративов или языковых игр, потенциально конфликтных и негармонизируемых. Радикальность христианской альтернативы постмодернистской «онтологии насилия» состоит в том, что рассказ о творении мира из ничего не предполагает изначального хаоса и анархии противоборствующих сил, но являет темпоральное развертывание божественной благодати и мирности. Библейские основания такого видения творения, которое «хорошо весьма» и по природе является благом предполагает то, что зло и насилие не имеют своей причиной Бога, не имеют позитивного существования, но являются негативным недостатком бытия, возникающим случайно и не вписывающимся в величественный и мирный развивающийся порядок творения как конечного выражения божественной бесконечности.

Оригинальной стороной описываемого богословского проекта является то, что он предполагает радикально мирную социальную онтологию⁵. Для Милбанка теология становится социальной теорией, поскольку описание реальности больше не является сказкой о неявной или явной борьбе, как предлагают социологи, политики и экономисты. Другими словами, христианская онтология мира указывает путь выхода из современного кризиса демократии и усиления во всем мире насильственной правой политической риторики: «Христианство есть полная противоположность какого-либо героического отождествления добродетели с силой, успехом или завоеванием. Оно прославляет зависимость и провозглашает отказ от насилия»⁶. Такое насилие не только возможно, но и носит структурный характер, поскольку человеческому образу бытия соответствует диалектика индивидуальной свободы и коллективного блага.

В соответствии с политической экспликацией тринитарной онтологии мира, политика должна иметь позитивную моральную и коммуитарную цель, в чём современный либерализм терпит неудачу, поскольку он поглощен ограничением зла и предполагает фундаментальный эгоизм. В противоположность нигилистическому и насильственному видению реальности и человеческих отношений Милбанк развивает богословские интуиции блж. Августина, согласно которым языческие доблести героизма неприемлемы для христиан, ибо они несут в себе яд насилия и стремления к власти. Но это состояние, согласно библейской истине о человеке и мире, не является ни благом,

5 Kerr F. *Simplicity Itself: Milbank's Thesis* // *New Blackfriars*. 1992. Vol. 73. P. 309.

6 Ibid. P. 286.

не изначально, но есть свидетельство поражённости природы грехом, который исцелён самим Богом в его Воплощении. Иными словами, мирное сосуществование в любви и уважении не есть случайный момент в вечной истории борьбы и конфликта, но, напротив, борьба, насилие и воля к власти представляют собой печальное отклонение от Божьего замысла о творении. «Мирное ядро» христианского благовестия дарует способность распознавать даже самые утончённые и изощрённые формы насилия и разоблачать их несостоятельность и противоестественность в свете деятельной любви: «Верное себе христианство должно сопротивляться любым формам насилия: домодерному насилию закона, современному насилию субъективных “правовых норм”, постмодерному насилию тотального отсутствия всяких норм»⁷.

История человечества и опыт жизни каждого человека дают ясное представление о том, что мы живём в мире, в котором нескончаемое соревнование, конкуренция, борьба за ресурсы, влияние, доминирование, контроль и власть неразрывно и почти исчерпывающие определяют все аспекты человеческого отношения к миру и к себе: «Любые теории, продукты и интересы: происхождение вселенной, вопрос о родстве человека с животными, любовь к прекрасному, гуманитарная озабоченность, более быстрый транспорт — могут, в конце концов, давать власть, увеличивая её размах, ресурсность и гибкость»⁸. Безразличность ко всему, кроме власти и господства, — таков принцип постмодернистского состояния, наследующего в этом основном стремлении модернистскому проекту рационального подавления инаковости и властвования над реальностью при помощи науки. В этом отношении христианское провозвестие мирности как изначально и сущностного свойства тварной реальности может показаться утопическим нереалистическим, противоречащим феноменологии социальной и политической действительности. В отличие от постмодернистского нарратива, видящего в конфликтности и насилии истину реальности, её историю и судьбу, воспринимающего состояние мира как отсутствие войны, христианское видение реальности как творения триединого Бога воспринимает мирность и гармонию как дар божественной аналогии, а конфликт — как отклонение от нормы и ненадлежащее состояние.

Наиболее плодотворным режимом взаимодействия между постмодернистской «мудростью различия» и богословием является, на мой

7 *Milbank J. Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unmasked Questions // Modern Theology. 1991. Vol. 7. P. 230.*

8 *Ibid. P. 274.*

взгляд, не однозначное противостояние и не единодушное отождествление, а критический диалог. События такого плодотворного взаимодействия с актуальной философской мыслью эпохи и составляют основную задачу христианской мысли о бытии. Так, находясь в критическом диалоге с философией различия, американский православный богослов Дэвид Бентли Харт оригинальным образом развивает предложенную Милбанком концептуальную форму богословской мирной онтологии бытия. В книге «Красота бесконечного: эстетика христианской истины» он указывает на то, что современная метафизика имплицитно дисгармонична и потенциально конфликтна, поскольку неспособна согласовать дуализмы субъективного и объективного, имманентного и трансцендентного, контингентного и необходимого, партикулярного и универсального. Такое диалектическое или антиномическое блуждание является прямым следствием утраты тринитарного измерения метафизики, которое соответствует христианской мирной онтологии.

Выявляя насильственные элементы в западной метафизике модерна и постмодерна, Харт указывает на Гегеля, чья предельно претенциозная философская система остаётся негативным основанием для постмодерной ментальности. Описывая имманентную конфликтность диалектического нарратива Харт отмечает: «Гегель не может (как это должно делать христианское богословие) противопоставлять истинную историю и ложную, историю мира (peace) и историю насилия (в этой истории не может быть аналогического интервала между Богом и миром (world), но вынужден сделать первую — предпосылкой и остатком второй, так что мир (peace) и насилие взаимозаменяемы»⁹. Иными словами, и диалектика, и постмодернизм при риторически заявляемой противоположности произрастают из одного метафизического корня — насилия и борьбы. Применяя метафору Ницше, Харт говорит о диалектическом взаимопереходе Аполлона и Диониса, порядка и хаоса, которые, борясь, поддерживают друг друга.

С богословской позиции, различающей между истинным нарративом о творении как мирном даре бога и ложным нарративом о мире как о результате отпадения от изначального единства или как о безначальном и бесцельном потоке конфликтных различий, метафизика характеризуется именно безразличием. Более того, подобное умонастроение, присутствующее как гегельянскому рассказу, так и постмодернистскому радикальному эмансипативному проекту, сопровождается неизбежным трагизмом и отсутствием эсхатологической перспективы для бытия и сущего.

9 Харт Д. Б. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М., 2011. С. 58.

Неспособность увидеть соотношение сущего и бытия как мирное самораскрытие бытия обусловлено господством возвышенного над прекрасным. Это сложное событие, ознаменовало деструкцию классического нарратива о бытии как единстве трансценденталий, и аналогическую связь тварного бытия с Богом. Именно возвышенное как то, что выходит за рамки способности представления, как бесформенное и непредставимое становится ареной противостояния и конфликта не-сущего бытия и конкретного сущего, а также удалившегося в непреодолимую даль трансцендентного Бога, фактически ставшего своей противоположностью. Постмодерн в любой из его философских модификаций есть нарратив о непредставимом возвышенном, довлеющим над контингентной реальностью и просвечивающей через тонкую и вторичную поверхность событийной истории.

Помимо того, что торжество возвышенного (в «снятой» форме) разрушает интегральное и дифференцированное единство трансценденталий бытия, лишает возможности осмысленного разговора о форме как неотъемлемой составляющей всякой манифестации бытия, оно делает неизбежной диалектику бесконечного и конечного. В свою очередь, диалектика — это конфликт и признание неизбежности насилия, а всякое обнаружение бесконфликтности в моменте мирности растворяется в вечном потоке самоотрицающего становления. В сущности, насилие кроется во всём, что есть, лишь постольку, поскольку оно есть и присутствует, неся в себе раскол (Гегель) или разрыв (Ницше) между подлинной возвышенной реальностью и неподлинным хаосом конечных сущих.

Структурной проблемой для богословской концепции мирной онтологии является необходимость экспликации того, как метафизическое насилие возвышенного влияет на практическое насилие социального и морального характера. Модерный проект имел определённую метафизику бытия, или онтологию, которая в богословской перспективе предстаёт как онтология однозначного имманентного бытия. Мир и сущие в нём не имеют никакой, даже негативной отсылки к трансцендентному, а этические различия определяются исключительно внутримировыми факторами и эквивалентами. Имманентная онтология представляет собой перманентное колебание между порядком и хаосом, что соответствует ницшеанскому рассказу о вечной неразрывности и борьбе Аполлона и Диониса. В результате, в аспекте социальной и политической феноменологии жизнь, управляемая и направляемая такого рода диалектикой, становится перманентной борьбой центров

власти и режимов подавления противоборствующих сил. Маятник насилия качается из одной крайности в другую, а воля к власти лишь сменяет акторов и стиль подавления инаковости.

Уникальность и плодотворность христианского видения реальности как принципиально мирной засвидетельствованы радикальнейшим в истории изменением образа бытия человека и общества: преобразованием античного мира с его воинственными добродетелями в христианский мир с преобладанием добродетели любви. Но христианская практика происходит из «мирной онтологии», согласно которой различия свободны от предшествующей им идентичности, но свободно сосуществуют в ритме гармонизации и взаимного дополнения. В свою очередь, насилие не принадлежит природе бытия и не является естественным фоном всякого мирного состояния, но выступает печальной случайностью, непредвиденной перверсией, отклоняющимся от нормы результатом ненадлежащего употребления конечной воли. Постсовременный социальный и моральный хаос являет триумф индивидуальной спонтанности неуправляемого движения воли, конфликтующей как со своей собственной конечностью, так и сталкивающейся с другими центрами воли. Такое состояние не допускает существования не только какого-либо осмысленного социального порядка и моральной ответственности, но исключает практику добродетели как активного стремления к телосу природы. Различия постмодернистского однозначного и имманентного бытия не могут дать иного способа существования, чем конфликт и взаимное насилие в борьбе за господство и реализацию воли к власти.

Радикальная эмансипация индивидуалистической капризной воли от любых стабильных идентичностей в постмодернистской ситуации приводит к недоверию к любым неиндивидуальным реальностям. Идея общества ставится под изначальное подозрение как нечто внешнее и тоталитарное в отношении индивидуальной спонтанности. Так реализуется исходная установка онтологии насилия на изначальность конфликта и неизбежность насилия. И это же становится негативным подтверждением христианского тезиса о том, что длительность существования человеческого сообщества обуславливается тем, что оно представляет собой имитацию и развитие изначального гармоничного и бесконфликтного состояния — мира.

Было бы прямолинейно и наивно считать постмодерн и его эмансипационный пафос безрассудной и спонтанной игрой, осуществляющейся в герметичных кругах секулярного интеллектуализма и никоим

образом не затрагивающей христианство. Напротив, постмодерн даёт возможность христианству открыть собственные внутренние ресурсы, прежде всего богословские и риторические, со всей возможной силой отстаивающие благо инаковости и признание мирного и уважительного сосуществования различий. Если христианский нарратив истинен, а мир есть творение, то в его бытии не только нет никакой необходимости, но нет и оправдания войнам и насилию, искажающим Божий замысел о творении. Об этом свидетельствовала великая христианская богословская традиция во все эпохи, но в отношении философского постмодерна следует помнить о том, что «благие намерения, за неимением другого, редко заменяют воздействие дурной метафизики, а этическое напряжение в мысли постмодерна — это, как правило, совершенно бессодержательный жест»¹⁰.

Будучи солидарен с Милбанком в вопросе метафизической формы христианского нарратива о бытии, Харт указывает на аналогию бытия как фундаментальную форму христианского нарратива. Аналогия позволяет непротиворечиво и гармонично совместить идентичность и различие, не впадая в их диалектическое противопоставление и конфликт. Принадлежа широкой традиции христианской метафизики Милбанк и Харт полагают онтологию более универсальным и первичным уровнем реальности в отношении феноменологической контингентности. Впрочем, аналогический язык в его аутентичной богословской форме, давая возможность говорить о бытии мира как отблеске и отдаленном подобии божественного бытия, сохраняет апофатический мрак и бесконечную инаковость непостижимого и превышающего всякие пределы конечного разума бытия триединого Бога. В этом смысле метафизика особого рода естественна и необходима для богословия, ибо она «будучи воспринята специфически, как измерение внутри богословия, характеризует необходимую грамматику для мышления Бога истинно трансцендентным, а также представляет собой необходимую модальность восприятия Откровения как объекта рационального восхождения, оказывает помощь разуму в стремлении к Богу, который не является идолом сентиментальности или фантазии»¹¹.

10 Харт Д. Б. Красота бесконечного. С. 56.

11 Hart D. B. *Orthodox Theology and Inevitability of Metaphysics*. In *Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought* / by Christoph Schneider (Editor). Pickwick Publications, 2019. P. 77.

Христианский опыт бытия не противопоставляет универсальное и партикулярное, не принижает тварное в отношении к нетварному, но признаёт весомость и достоинство различий как мирной аналогической экспрессии божественных совершенств. Для того чтобы христианское благовестие было убедительным и привлекательным, чтобы оно в полной мере осознавало свою радикальность и вечную новизну (это ему не всегда удаётся сделать, поскольку оно утратило богословское видение реальности как тварной экспрессии божественной мирности), ему необходимо иметь ирринический (примиряющий) стиль, оформляющий проповедь бесконечного мира и недопустимости конфликта. Как уже было сказано, постмодернистская атмосфера характеризуется универсальным предрассудком о том, что бытие есть различие, а различие есть насилие, потенциальное или уже актуализированное. Если для постмодернистской и в определённой степени современной метафизики различие есть исток конфликта и оно разрешается в насилии, то для христианства, чей нарратив обусловлен и задаётся мирной тринитарной истиной Бога, различия не только не являются причиной конфликтов, но свидетельствуют о том, что бытию творения присуща радикальная гармоничность как дар, вызывающий восхищение и желание ответного дара.

Но всё же невозможно игнорировать ставшее привычным, но тем не менее постоянно меняющееся движение последних десятилетий, в котором неконтролируемо возрастает плюралистичность и нередуцируемая гетерогенность интенсивно глобализирующегося мира. Идентифицирующая себя как мудрость чистого различия того, что не имеет диалектической зависимости от идентичности, постмодернистская риторика с необходимостью ведёт к видению реальности как поля бесконечного неурегулированного, спонтанно возникающего и бесцельного в онтологическом плане конфликта, то есть столкновения между различиями. Если различие не гармонизировано с идентичностью, а противопоставлено ей, то такое различие в принципе не может сосуществовать в едином поле с иным различием без конфликта с ним. Однозначно истолкованное различие становится противоположностью самого себя и «снимается» в диалектической борьбе с самим собой. Альтернативой онтологии насилия, в которой различие тождественно конфликту, выступает мирная онтология причастности, в которой идентичность и различия гармонизируются в мирной экспрессии сходств и несходств творения и Творца. Реальное различие не есть

трансцендентальный принцип однозначно выраженного бытия, безразличный и аморфный, но реляционная динамичность, присущая темпоральному потоку возрастающих различий и вариативных дополнений неидентичного повторения той же самой темы и предполагающая не только реальное отношение между тождественным и инаковым, но и общение между ними, аналогически интенсифицирующегося по мере восхождения к триединому бытию и истоку бытия всего тварного. Обретая подтверждение и серьёзность намерений в «мирной онтологии», христианская риторика и практика примирительной и преображающей активности в мировом пространстве обретает аутентичные черты. Требуя известной дистанцированности от практик мирского доминирования и реализации воли к власти посредством латентного или открытого насилия, жизнь христианского сообщества развёртывается как непрестанное миротворчество и преодоление бесчисленных малых и больших противостояний в мире, а также постоянно возникающих разделений, которые всегда являются следствием конфликта и искажения истины бытия творения как мирного и прекрасного дара триединого Бога.

Монотонный шум постмодернистской риторики, экспрессивной и эксцентричной, не должен заглушать голоса христиан, свидетельствующих о том, что, хотя мирность бытия дана в творении мира, совершенное избавление от конфликтности невозможно в рамках истории и является эсхатологическим даром¹². Мир тварного бытия как аналогической экспрессии тринитарной гармонии уже дан, но ещё не вполне осуществлён исторически и остаётся чаемым в эсхатологическом событии Христа, в котором непротиворечиво и ниспровергая все притязания насилия и воли к власти, вступает в общение бесконечное и конечное: «Христианская традиция — не что иное, как благовестие этого эсхатологического примирения, предлагаемая в настоящий момент как истинная форма различия и способ его передачи»¹³. Это событие, являясь вплетённым в ткань истории спасения, в своей значительности и универсальности неизмеримо превышает всякие условия и границы конечного, свидетельствуя об имманентной тринитарной жизни Бога, мирной и гармонически прекрасной. История богословия обладает неисчерпаемым потенциалом для преодоления противоречий и конфликтов современности, но что ещё более важно, богословское сознание способно преодолевать собственные внутренние проблемы,

12 *Hauerwas S. Resident Aliens: Life in the Christian Colony. New York, 2014.*

13 *Харт Д. Б. Красота бесконечного. С. 193.*

творчески прочитывая прошлое в диалоге с настоящим. Сообщество христиан уже является и ещё должно стать воплощением мирности, принятия инаковости и признания позитивных различий, свидетельствования в мире, живущем по закону разделения и противостояния практике примирения и гармоничного общения.

Библиография

- Деррида Ж.* Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса // *Деррида Ж.* Письмо и различие. М.: Академический проект, 2000. С. 124–248.
- Харт Д. Б.* Красота бесконечного. Эстетика христианской истины. М.: ББИ, 2011.
- Kerr F.* Simplicity Itself: Milbank's Thesis // *New Blackfriars.* 1992. Vol. 73. P. 305–310.
- Hauerwas S.* Resident Aliens: Life in the Christian Colony. New York: Abingdon Press, 2014.
- Hart D. B.* Orthodox Theology and Inevitability of Metaphysics // *Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought* / ed. Christoph Schneider. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, 2019. P. 76–97.
- Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions // *Modern Theology.* 1991. Vol. 7. P. 225–237.
- Milbank J.* Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason. Oxford; Cambridge: Blackwell, 1990.

Peace and War: A Christian Alternative to the Metaphysics of Violence

Oleg B. Davydov

Doctor of Philosophy

Professor in the Theology Department

of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

328gr@rambler.ru

For citation: Davydov O. B. "Peace and War: A Christian Alternative to the Metaphysics of Violence". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 87–101. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-87-101

Abstract. The article discusses the theological concept of «ontology of peace», which is opposed to the «ontology of violence». This distinction belongs to the modern theologian John Milbank and has heuristic value for Christian metaphysics in the need for its dialogue with postmodern philosophical and theological narratives. «Ontology of peace» is the fundamental

truth of Christian thinking and life practice, allowing us to recognize the weight and significance of differences as a gift of divine analogy.

Keywords: peaceful ontology, ontology of violence, analogy of being, creation, difference, identity

References

- Derrida Z. (2000) *Pis'mo i razlichie [Writing and distinction]*. Moscow: Akademicheskij proek (In Russian).
- Hart D. B. (2011) *Krasota beskonechnogo. Jestetika hristianskoj istiny [The beauty of the infinite. Aesthetics of Christian truth]*. M.: Bogoslovsko-Biblejskij institut (In Russian).
- Hart D. B. (2019) "Orthodox theology and Inevitability of Metaphysics", in Schneider Ch. (ed.) *Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought*. Eugene (Oregon): Pickwick Publications, pp. 76–97.
- Hauerwas S. (2014) *Resident aliens: life in the Christian colony*. New York: Abingdon Press.
- Kerr F. (1992) "Simplicity Itself: Milbank's Thesis". *New Blackfriars*, vol. 7, pp. 305–310.
- Milbank J. (1991) "Postmodern Critical Augustinianism: A Short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions". *Modern Theology*, vol. 7, pp. 225–237.
- Milbank J. (1990) *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Oxford; Cambridge: Blackwell.

ПАТРОЛОГИЯ

УЧЕНИЕ БАРДЕСАНА О СУДЬБЕ

Священник Сергей Денисюк

магистр богословия
выпускник аспирантуры Московской духовной академии
141310, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
s_ergiy@mail.ru

Для цитирования: Денисюк С. В., *свящ.* Учение Бардесана о судьбе // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 102–117. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-102-117

Аннотация

УДК 281.3 (124.6)

В статье приводятся краткие биографические сведения о сирийском писателе Бардесане (154–222/223 гг.), а также затрагивается проблема авторства «Книги законов стран». В основной части определяется значение ключевых для Бардесана понятий: «судьба», «природа» и «свобода», которые затем подробно рассматриваются в контексте его учения. В заключение статьи определяется значимость богословской доктрины Бардесана для антифаталистической и антиастрологической полемики и даётся право-славная оценка мировоззрению сирийского писателя.

Ключевые слова: христианская Церковь Сирии, сирийская литература, Бардесан, «Книга законов стран», судьба, природа, свобода, астрология.

Введение

Знаменитый сирийский писатель Бардесан появился на свет в 154 г. Само имя сирийца связано с эдесской рекой Дайсан (ܒܪܕܝܣܢܐ / *bar-dayṣan* — «сын Дайсана»), а потому считается, что возле этой реки он и родился. Будущий писатель принадлежал к аристократии государства Осроена, о котором известно, что оно существовало на территории западной области Месопотамии, возле Евфрата, со 132 г. до Р. Х. по 244 г. от Р. Х. Осроена была населена в основном сирийскими народами (по большей части, ассирийцами), на севере царства (в столице Эдессе) жили и армяне. Главным языком был сирийский. Известно, что Бардесан в 179 г., то есть в сознательном возрасте двадцати пяти лет, принял христианство от епископа Гистаспа¹.

Бардесан известен как плодовитый создатель гимнов и других сочинений². При этом не сохранилось ни одно из его сочинений, которое бесспорно принадлежало бы ему, разве что «Книга законов стран», речь о которой пойдет ниже. Внушительное множество работ на сирийском языке, в основном гимнов, которые, как думается, переработал прп. Ефрем Сирин, позволили исследователям считать, что он стоял у истоков развития данного языка (точнее — его литературного развития), представлявшего собой эдесский диалект арамейского языка³. Оценка учения Бардесана вариативна: «последний из гностиков»⁴, последователь Валентина, астролог, создатель собственной ереси и т. п. В целом все исследователи сходятся во мнении, что его учение было специфическим и, как минимум, не соответствовало христианскому в ряде аспектов⁵. При этом его взгляды обрели такую популярность, что несколько веков существовала секта, организованная его

- 1 Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. СПб., 2004. С. 1187.
- 2 «Между тем известно, что он оказал сильное влияние на развитие сирийской поэзии. Его гимны были очень популярными, их использовал и перерабатывал прп. Ефрем Сирин, полемизировавший с последователями Бардесана. Все гимны Бардесана утеряны» (*Hegedus T. Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa // Laval théologique et philosophique. 2003. № 2. Vol. 59. P. 333*). См.: Кошеленко Г. А. Бардесан // ПЭ. М., 2002. Т. 4. С. 333.
- 3 Кошеленко Г. А. Бардесан. С. 333.
- 4 Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. С. 1186. Впрочем, Х. Дрейверс, анализируя взгляды Бардесана, приходит к умозаключению, что он не был ни стоиком, ни гностиком (*Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa. Assen, 1966. P. 222–224*).
- 5 Так, например, он не верил в телесное воскресение перед Страшным Судом, хотя признавал воскресение душ. См.: Кошеленко Г. А. Бардесан. С. 333.

последователями⁶. После того как римляне в 216 г. захватили Эдессу, Бардесан бежал в Армению, где и умер в 222/223 г.⁷

Единственное сочинение, сохранившееся до нашего времени и приписываемое Бардесану, — так называемая «Книга законов стран». Впрочем, Н. И. Сагарда и А. И. Сагарда обращали внимание на то, что поскольку тема судьбы является главной в настоящем произведении, то его можно было бы назвать «Диалогом о судьбе»⁸. Тем не менее в данной статье будет использоваться общепринятое название «Книга законов стран», поскольку именно так сочинение озаглавлено на языке оригинала: $\text{ܟܬܝܒܗܘܢ ܕܢܐܡܘܨܝܘܬܐ ܕܩܝܦܐܢܝܘܨ}$ / *ktābhā d-nāmōsē d-ḡāḡrāwānā*.

Что касается языка произведения, то, как пишет её переводчик и исследователь Х. Дрейверс, оригинал был написан на сирийском языке⁹, а затем, вероятно, осуществлён его перевод на греческий язык. Данный текст не принадлежит однозначно в плане написания Бардесану, хотя идеи, вероятно, его: «Работа написана Филиппом¹⁰, который был учеником Бардесана, как это обнаруживается в КЗС («Книге законов стран» — *иерей С. Д.*). Очевидно, что Бардесан — главный из говорящих, и данное обстоятельство даёт основание называть это творение диалогом Бардесана с Авидой, как это делает и Епифаний¹¹. Затем Филипп записал идеи своего наставника Бардесана, и по этой причине КЗС не является Бардесановой в плане написания. Тем не менее это произведение может считаться отображением его идей»¹². Исходя из этого, будем считать, что смысловое содержание «Книги законов стран» вполне может принадлежать Бардесану и хотя бы отчасти отображать его представления о судьбе.

6 Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. С. 1186.

7 Hegedus T. *Early Christianity and Ancient Astrology*. New York; Wien, 2007. P. 261.

8 Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. С. 1188.

9 Drijvers H. J. W. *Bardaisan of Edessa*. P. 66.

10 По одной из версий, Филипп написал это произведение между 196 и 226 гг. См.: *Optus de Urbina I. Сирийская патрология*. М., 2013. С. 43.

11 См.: *Epiphanius*. Panarion: Contra Bardesianistas. Haeresis 36, sive 56.1 // *Corporis haeresiologiae* / ed. Fr. Oehler. Berlin, 1856. Т. 2. P. 144. Рус. пер.: *Епифаний Кипрский, свт.* На восемьдесят ересей. Книга вторая. О вардисианистах; тридцать шестой, а по общему порядку пятьдесят шестой, ереси. Глава 1 // Творения святого Епифания Кипрского. М., 1864. Ч. 2. С. 453–454. Х. Дрейверс при цитировании труда Епифания опирался, судя по библиографии, на следующее критическое издание его ересиологического трактата «Панарион»: *Holl K. Epiphanius. Panarion // Epiphanius. Ancoratus und Panarion* / hrsg. von K. Holl. Bände 1-3. Leipzig, 1915; 1922; 1933. (Die griechischen christlichen Schriftsteller; Bd. 25, 31, 37). (см.: *Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa*. P. 234).

12 *Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa*. P. 75.

Определение ключевых понятий в учении Бардесана

В «Книге законов стран» Бардесан утверждает, что «эти три вещи — природа, судьба и свобода — сохраняют каждая свой модус бытия»¹³. Для Бардесана три перечисленных термина являются главными темами его сочинения. Соответственно, прежде чем анализировать его творение, определим данные понятия.

Итак, слово ܕܘܚܪܐ / *kyānā* переводится как «природа, творение, сила, форма, субстанция»¹⁴. Также ܕܘܚܪܐ / *kyānā* соответствует по значению греческому существительному φύσις¹⁵ и обозначает «рождение, возникновение, бытие вообще»¹⁶. Второе понятие — ܗܼܝܼܪܘܼܬܼܐ / *hē'rūtā* — «свобода, свободная воля»¹⁷. Третий термин — ܗܼܠܩܐ / *helqā* — «судьба, участь»¹⁸. Слово ܗܼܠܩܐ / *helqā* по смыслу подобно латинским существительным *fatum* и *sors* и греческим μοῖρα и εἰραμένη¹⁹. Как считает Х. Дрейверс, Бардесан полагал, что «ܕܘܚܪܐ / *kyānā* — это уровень вегетативных функций жизни, ܗܼܠܩܐ / *helqā* — внешних событий, а ܗܼܝܼܪܘܼܬܼܐ /

13 ܗܼܝܼܪܘܼܬܼܐ ܕܘܚܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܗܼܝܼܪܘܼܬܼܐ ܕܗܼܠܩܐ ܕܥܠܡܐ ܕܗܼܝܼܪܘܼܬܼܐ ܕܘܚܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܗܼܝܼܪܘܼܬܼܐ ܕܗܼܠܩܐ ܕܥܠܡܐ ܕܗܼܝܼܪܘܼܬܼܐ / *hū ḡēr da-īlāyāhôn ṣbūtē da-kyānā wa-d-ḥalqā wa-d-hē'rūtā d-nehwûn nīrîn b-ḥayūyūḥôn* (The Book of the Laws of Countries. P. 38 (39)). Здесь и далее текст из «Книги законов стран» цитируется по переводу Х. Дрейверса с сирийского языка на английский. Х. Дрейверс набрал сирийский текст, а затем на facing pages напечатал собственный перевод данного произведения. Ввиду этого, а также с целью сокращения сносок в настоящем исследовании после цитат из «Книги законов стран» указываются сначала страницы сирийского текста (с которыми мы сверяли английский перевод), а затем в круглых скобках — страницы его перевода, согласно следующему изданию: The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaišan of Edessa. Assen, 1965.

14 A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum* / by M. Sokoloff. Winona Lake (Indiana); Piscataway (New Jersey), 2009. P. 619.

15 *Payne-Smith R. Thesaurus Syriacus*. Oxford, 1879. P. 1703.

16 «Греческое существительное ἡ φύσις является производным от глагола φύω, имеющего следующие основные значения: 1) (по)рождать, производить на свет, создавать; 2) вырастать, расти, рождаться, возникать (в формах среднего залога). В свою очередь, глагол φύω возводится лингвистами к общеиндоевропейскому корню "bheu" — "быть" и обнаруживается в большинстве современных европейских языков, а также и в финно-угорской и алтайской языковых группах, в разных формах глагола "быть". См.: *Рожанский И. Д. Развитие естествознания в эпоху античности*. М., 1979. С. 65–66, 107. Также см.: *Кирилл (Зинковский), иером.* Термин «φύσις» в древнегреческой философии, Священном Писании и в творениях доникейских церковных писателей // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2011. № 3. Т. 12. С. 75.

17 A Syriac Lexicon. P. 403.

18 *Ibid.* P. 460.

19 *Payne-Smith R. Thesaurus Syriacus*. P. 1294.

ḥē'rūtā — этический уровень, где существуют законы, господином которых является человек и которые он сам установил»²⁰. В дальнейшем, основываясь на изучении «Книги законов стран», мы сможем убедиться в верности определения данных понятий Х. Дрейверсом.

Учение Бардесана о судьбе, природе и свободе

Прежде чем анализировать ключевые понятия «Книги законов стран», стоит отметить, что принципиальным вопросом, с которого начались диалоги в данной книге является следующий: «Почему Он [Бог] не создал людей (точнее — человечество: *لبنى ناسا* / *l-bnay nāsā*) такими, чтобы они не грешили (*لاصحاب* / *l-maskālū*), но всегда делали добро (*لاصحاب* / *ʔellā da-b-kolzbān d-tāb ḥwa' šābdīn*)?»²¹ Данная проблематика может устраниться лишь существованием свободы, которая объясняет, зачем людям дарована возможность исполнять или преступать волю Божию. В то же время, рассуждая о свободе человечества, Бардесану необходимо было затронуть тему судьбы, представления о которой он воспринял посредством классического образования. Обоснование свободы было обусловлено и теодицеей – стремлением доказать непричастность Бога ко злу, происходящему в этом мире.

Итак, очевидно, что для более верного понимания учения Бардесана необходимо рассмотреть анализируемые понятия в широком контексте «Книги законов стран». Начнём с определения слова «судьба» (*هلقا* / *helqā*).

Потребность заговорить о судьбе вызвана следующим высказыванием его собеседников: «Некоторые утверждают, что люди управляются решением судьбы, иногда плохим, иногда хорошим (*باصحاب سخط وحق* / *bazbān sanyāʔit w-bazbān šappīrāʔit*)»²². На это Бардесан сказал:

«Филипп и Бар-Ямма²³, я знаю людей, которые называются халдеями (т. е. астрологами — *свящ. С. Д.*), и других, кто любит знание этого искусства, как я некогда тоже лелеял его... Относительно меня, как я

20 *Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa. P. 85.*

21 *The Book of the Laws of Countries. P. 4 (5).*

22 *Ibid. P. 26 (27).*

23 Х. Дрейверс предполагает, что «имя Бар-Ямма, возможно, скрывает Маркиона, который пришёл из Синопа, т. е. с побережья Чёрного моря, и поэтому он мог называться “сын моря”, ибо в переводе с сирийского *بنى يام* / *bar-yammā* означает «сын моря» (*Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa. P. 82.*)

могу судить, эти три варианта рассмотрения предмета представляются отчасти верными, а отчасти ошибочными. Они правы, потому что люди говорят согласно образу, который они воспринимают; и более того, поскольку люди видят объекты такими, какими они открываются им, постольку они и говорят так. Но они ошибаются, потому что мудрость Божия превосходит их мудрость, то есть мудрость, учредившая миры, создавшая человека, установившая порядок руководящих знаков и давшая всем вещам власть, соответствующую каждой. Теперь я утверждаю, что эта сила во власти Бога: ангелы, правители, руководящие знаки²⁴, стихии, человечество и животный мир. Тем не менее ко всей этой системе я определил власть, которая не распространяется на всё. Есть только Один, Кто имеет власть над всем. Но над некоторыми вещами они имеют власть, а над другими нет, как я сказал в конце, что Божья благодать может стать утверждением того, что над чем-то они имеют власть, а над другими вещами не имеют, из чего они могут узнать, что они имеют Владыку. Стало быть, существует нечто, что халдеи называют судьбой»²⁵.

Очевидно, что Бардесан предпринял попытку объединить характерное для халдеев понятие «судьба» с библейским учением о Премудрости Божией, с её законами, посредством которой Господь основал землю и разумом Своим утвердил небеса (см. Притч. 3, 19). Благодаря этому, Бардесану не пришлось избегать термина *هلقا* / *helqā*, основывая на нём учение о судьбе, признаки которой он видел в нашей жизни.

Между тем примечательно, что судьба не является единственным определяющим фактором в жизни человека, но этот фактор сочетается с его природой и свободой: «...очевидно, что люди определяются подобным образом и нашим природным строением (*كوانا* / *kyānā*), и судьбой (*هلقا* / *helqā*), и вместе с тем нашей свободой (*هبروت* / *hē'rutā*), каждый, кто как пожелает»²⁶. Исходя из этого Бардесан пишет:

«мы можем сейчас продолжить доказательство и показать, что судьба не имеет власти над всем. Для того, что называется судьбой, действительно установлено направление, определённое Богом для правителей и руководящих знаков. Согласно этому направлению и порядку, духи изменяются, в то время как нисходят в душу, а души — когда нисходят

24 Под «правителями» и «руководящими знаками» Бардесан подразумевал планеты и звёзды. См.: *Hegedus T. Necessity and Free Will*. P. 337.

25 *The Book of the Laws of Countries*. P. 28, 30 (29, 31).

26 *Ibid.* P. 32 (33).

в тела. Причины таких изменений называются судьбой и природным гороскопом...»²⁷.

Итак, Бардесан открыто связал судьбу с гороскопом, из чего следует, что понятие *هلقا* / *helqā* в его понимании имело и астрологический смысл, то есть судьбу определяли звёзды, а Бог если и вмешивался, то опосредованно, через звёзды.

Для того чтобы окончательно провести демаркационную черту между природой и судьбой, Бардесан обращает наше внимание на следующие факты:

«Судьба не может дать им детей, когда тело не имеет природной силы, чтобы получить их. Судьба также не может сохранить человеческое тело живым без пищи и питья... Эти и многие другие вещи относятся к царству природы... Возрастать и становиться взрослым является действием природы, но, помимо этого, болезни и физические дефекты определяются судьбой... Возможность иметь детей относится к сфере природы. Однако из-за судьбы дети иногда уродуются, иногда случаются выкидыши, и они иногда умирают преждевременно»²⁸.

Таким образом, очевидно, что многое зависит от природной конституции человека. Например, все люди умирают, поскольку природа у нас смертна, однако именно судьба определяет время смерти. Значит, там, «где природа отклоняется от своего курса, это случается из-за судьбы, потому что ей противостоят правители и руководящие знаки, каждое изменение которых называется гороскопом»²⁹.

Итак, Бардесан объединяет судьбу с гороскопом. В связи с этим его собеседник Авида спросил о влиянии звёзд на жизнь человека. Отвечая на вопрос, Бардесан говорит, что он встречал подобное учение в халдейских, вавилонских и египетских книгах и все эти доктрины очень сходны между собой. Между тем у него есть своё мнение относительно влияния звёзд:

«Теперь слушай и попытайся понять, что не все люди во всём мире делают то, что определяют звёзды посредством судьбы в их сферах влияния и т. п. Для людей установлены законы в каждой стране той

27 The Book of the Laws of Countries. P. 32 (33).

28 Ibid. P. 34 (35).

29 Ibid. P. 36 (37).

свободой, которая дана им от Бога, а этому дару препятствует судьба посредством правителей...»³⁰.

Итак, Бардесан логически пришёл к тому, что судьба зачастую зависит от звёзд. Вместе с тем он решил рассмотреть влияние звёзд на обычаи стран. Как он заметил, у каждой страны есть свои специфические традиции, например:

На севере, на территории германских племён и их соседей, красивые мальчики служат мужчинам как жёны, и затем устраиваются свадебные торжества. Это не считается постыдным или позорным, потому что у них существует такой закон. Вместе с тем невозможно, чтобы все в Галлии, кто повинен в таком злодеянии, имел Меркурия в его гороскопе вместе с Венерой в доме Сатурна, на поле Марса и в западных знаках зодиака. Что касается мужчин, которые родились под этим созвездием, написано, что они будут постыдно использованы, как если бы они были женщинами³¹.

Вывод из данного наблюдения очевиден: законы и обычаи стран не зависят от звёзд и не определяются ими. Это следует и из того, что «все германцы умирают от удушья»³², за исключением тех, кто погиб на войне. Тем не менее невозможно, чтобы все германцы имели Луну и период (ܫܳܐܳܠܳܐ / *šāʿlā*) между Марсом и Сатурном в их гороскопе»³³. Более того, известно, что «все евреи, которые приняли закон Моисеев, обрезают своих мальчиков на восьмой день без ожидания прихода звёзд и без учёта местного закона»³⁴. Исходя из всех рассмотренных примеров, Бардесан заключил, что человеческие законы сильнее судьбы, а значит, звёзды не определяют жизнь человека во всех аспектах. Более того, судьба полностью не подчиняется движению звёзд. Таким образом, мы можем считать, что Бардесан во многом ограничивал астрологию как науку, информирующую о судьбе человека, поскольку судьба последнего во многом зависит от его природы. Вместе с тем ещё и свобода человека определяет его участь.

Вышеприведённое рассуждение является изложением антиастрологического аргумента об особенностях того или иного народа (ܐܳܘܳܡܳܢܳܐ

30 Ibid. P. 40 (41).

31 Ibid. P. 48 (49).

32 В оригинале написано ܐܳܘܳܡܳܢܳܐ / *ba-ḥnūqyā*, что переводится как «от удушья, удушения, утопления». См.: A Syriac Lexicon. P. 470.

33 The Book of the Laws of Countries. P. 52 (53).

34 Ibid. P. 56 (57).

βαρβαρικᾶ). Астрологи (уже после Карнеада) нашли на него ответ, который содержится в климатологической астрологии: поскольку каждая часть земли подвергается воздействию различных небесных тел, этим и объясняется различие в нравах живущих там народов. Относительно данного ухищрения астрологов, Бардесан замечает, что даже в рассеянии евреи обрезают своих мальчиков на восьмой день, в какой бы стране они ни находились. По всей видимости, именно Бардесан впервые использовал этот аргумент, который позже неоднократно будет фигурировать в христианской полемике против астрологии³⁵.

Далее, если человеческие законы и гороскоп сравнивать с позиции гармонии, то и здесь наблюдается несоответствие:

«Мы не видим семь законов в мире согласно числу семи звёзд, и не двенадцать в соответствии с числом знаков зодиака, и не тридцать шесть в соответствии с числом десятиричных звёзд, но число законов в каждом царстве, регионе, в каждом округе и во всех населённых местах отличается одно от другого»³⁶.

Таким образом, гороскоп не прошёл практическую верификацию. И хотя судьба как действие мудрости Божией отчасти влияет на жизнь человека, однако она зависит и от природы человека, и от его свободы.

Итак, Бардесан уделяет особое внимание учению о свободе человека. Согласно Х. Дрейверсу, свобода является «ключевым словом для жизни и мировоззрения Бардесана»³⁷. Так, он считал, что человек свободен в силу того, что сотворён по образу Божию, и этим он уподобляется ангелам³⁸, которые благодаря своей свободе смогли совершить следующий поступок:

«Мы хорошо понимаем, что если бы ангелы не имели свободной воли, они не сожительствоваали бы с дочерьми человеческими, они не согрешили бы и не ниспали из своего состояния»³⁹.

35 Les Pères de l'Église et l'Astrologie. Paris, 2003. P. 45.

36 The Book of the Laws of Countries. P. 54 (55).

37 Drijvers H. J. W. Bardaisan of Edessa. P. 219.

38 *καὶ ὡς τὸ μακάριο καὶ ἀγαθὸν καὶ ἅγιον ἔστι τὸ μακάριο καὶ ἀγαθὸν καὶ ἅγιον / ?ellā b-ḥē'rūtā ?ōrhēh men šbūtē saggi'ētē w-?ašūyēh šam mala'kē* «но свободой превознёс его над многочисленным творением, чем уравнивал его с ангелами» (The Book of the Laws of Countries. P. 10 (11)).

39 Ibid. P. 14 (15). См. о межзаветной, таргумической, талмудической и святоотеческой экзегезе фрагмента Быт. 6, 1–4 в связи с 1 Кор. 11, 10 (т. е. о возможности сожительства ангелов с девушками), например, следующую работу: Шаблевский Н., диак. Толкование

Благодаря собственной свободе все способны выбирать между добром и злом, следовательно, в нравственном плане ни природа⁴⁰, ни судьба не оказывают никакого влияния, поэтому все люди будут приведены «на суд в Последний День»⁴¹, где каждый получит награду или наказание по своим заслугам. В противном случае Бог был бы несправедлив, наказывая людей за злые поступки, которые они совершили под влиянием судьбы. Так, Бардесан подчёркивает, что Бог позволил человеку сообразовывать свою жизнь в соответствии со своей свободной волей «и делать всё, что ему возможно, если он хочет, или не делать, если ему не хочется, он сам оправдывает свою жизнь, или станет виновным (ܘܗܘ ܢܙܚܩܩܐ ܢܦܫܐܗ ܕܐܘܡܗ ܢܗܘܘܘܝܗ)»⁴². При этом свобода дана человеку потому, что он создан по образу Божьему: ܡܘܩܝܡܐ ܕܐܘܡܗ ܕܡܝܢ ܘܚܘܪܐ ܕܥܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ ܕܥܘܠܡܐ / *meṭṭul da-b-šlem ʔelôhîm ʕbîd*⁴³.

Более того, благодаря свободе (ܗܘܪܘܬܐ / *hê'rûṭā*) человек способен преступить общепринятые законы, что наглядно доказали христиане:

«В один день, первый день недели, мы собираемся вместе и в определённые дни воздерживаемся от пищи. И наши братья, которые живут в Галлии, не вступают в брак с мужчинами, и те, которые живут в Парфии, не женятся на двух женах, и в Иудее они не обрезаются. Наши сёстры среди гелийцев и кушанийцев не сожительствуют с иностранцами...»⁴⁴.

В связи с последним замечанием о влиянии христианства на законы стран необходимо отметить следующее: «...победа, которую одержало христианство над древним миром, действительно указывает, что живая вера влияет на поведение. Каково бы ни было философское объяснение этого факта, еретик Бардесан... действительно чувствовал в себе новую и принуждающую силу. Этой силой не обладали соперники христианства»⁴⁵.

слов святого апостола Павла ὁφέλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους (1 Кор. 11, 10) в свете Быт. 6, 1–4 // ХЧ. 2018. № 1. С. 58–70.

40 Бардесан считал, что человечество грешит не из-за природы, поскольку «люди одинаковой природы грешат неодинаковым образом». См.: *Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология. С. 44.

41 The Book of the Laws of Countries. P. 14 (15).

42 Ibid. P. 12 (13).

43 Ibid.

44 Ibid. P. 60 (61).

45 Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Полный курс лекций по патрологии. С. 1196.

Наконец, отметим, что относительно темы Промысла нам в анализируемом источнике не встретились какие-либо рассуждения, впрочем, как и сам термин. И хотя было обнаружено словосочетание «мудрость Божья» (ܚܝܟܡܬܐ ܕ-ܕܠܗܐ / *hekmtā d-ḏalāhā*)⁴⁶, однако содержательно в том фрагменте нет учения о Промысле. Тем не менее Бардесан справедливо считал, что судьба не оказывает никакого влияния на Господа. Более того, Он в силах изменить всё в этом мире в соответствии со Своими желаниями, потому что в космосе «нет ничего, что может противостоять Его великой и святой воле» (ܠܫܘܒܐ ܕܥܝܠܡܐ ܕܠܐ ܢܩܘܕܐ ܕܥܝܠܡܐ / *l-ṣebyānā... rabbā w-qaddiṣā*)⁴⁷.

Заключение

Таким образом, согласно представлениям Бардесана, жизнь человека определяется его природой, судьбой (отчасти, как считали в его время, звёздами) и свободой. И если первые две категории имеют влияние на тело и социальное положение человека, аспекты его личного бытия (здоровье, богатство, власть и т. п.), то его нравственность всецело определяется им самим, то есть его свободой. В этом заключается главное отличие астрологии Бардесана от учения халдеев, считавших, что мораль человека детерминируется положением и движениями небесных тел⁴⁸.

Здесь важно обратить внимание на то, что позиция Бардесана в трактате свидетельствует о полемике с философской антропологией, а не о попытке изложить библейскую. Этим обусловлено то, что он смело разделял бытие человека на телесное и духовное. Опровергая астрологический детерминизм, он защищал свободу воли, благодаря которой человек может исполнять заповеди Своего Творца, за что несёт ответственность. Однако Бардесан сталкивался с проблемой существования в мире болезней, невзгод, бедствий. Их происхождение он попытался объяснить тем, что тело человека (и только оно) зависит от влияния звёзд, то есть детерминируется судьбой⁴⁹.

46 The Book of the Laws of Countries. P. 28 (29).

47 Ibid. P. 62 (63). См. об этом также в: *Hegedus T. Early Christianity and Ancient Astrology. P. 264.*

48 *Орпис де Урбина И. Сирийская патрология. С. 44.*

49 *Possekel U. Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian // Zeitschrift für Antikes Christentum. 2007. Vol. 10. № 3. P. 453.*

Судя по тому, что понятию «свобода» посвящено больше всего рассуждений в «Книге законов стран», очевидно, что это была главная тема, более важная по сравнению с темами судьбы и природы. Более того, в некотором смысле поражает этот «гимн свободе», ибо непонятно, как Бардесан в таком случае мог признавать действие судьбы. В этой связи уместно предположить следующий генезис. Получив благодаря службе при дворе отличное образование, Бардесан основывал свое миропонимание на двух ключевых понятиях: «судьба» и «природа». После обращения в христианство он неизбежно столкнулся с христианским представлением о свободе человека, что повлекло серьёзные изменения в его мировоззрении.

Кроме того, в среде гностиков-валентиниан, к которым одно время принадлежал Бардесан, бытовало популярное в древнем мире чаяние спасения от судьбы⁵⁰. Так, например, Климент Александрийский приводит следующую цитату из сочинения гностика Феодота: «Сам Господь, руководитель человека, снизошёл на землю для того, чтобы увести верующих в Него от Судьбы к Его Промыслу»⁵¹. Эти слова свидетельствуют о наличии в среде валентиниан учения о Христе, Который избавляет человека от власти судьбы и поставяет под действие Своего Промысла.

По свидетельству Евсевия Кесарийского, после ухода из гностицизма Бардесану не удалось в полной мере счистить «грязь старой

50 Подробнее об этом см.: *Hodges H. J. Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate // Vigiliae Christianae. 1997. Vol. 51. P. 359–373; Jonas H. The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity. Boston, 2001. P. 43, 254–255.* Исследователи отмечают, что практически во всех гностических системах одной из центральных идей было «ограничение человека», связанное с судьбой, или детерминизмом. Ограничение, которому подвергается эмпирический человек, указывает на то, что его истинное духовное «я» заключено в материальном теле и в мире, образованном из материи и созданном низшим божеством. После освобождения из этой тюрьмы «я» человека поднимается над судьбой, чтобы достичь свободного самоопределения. Это освобождение можно понять только как когнитивный акт, потому что деятельность ума — это прежде всего знание. См.: *Dihle A. Liberté et destin dans l'Antiquité tardive // Revue de Théologie et de Philosophie. 1989. Vol. 121 (2). P. 135.* Ср.: «В первые века нашей эры получили распространение многие варианты гностических ересей, которые обещали в качестве главного элемента спасения свободу от семи планетарных божеств, которые управляют этим материальным миром в соответствии со всеопределяющей *εἰσαρμόνη*». См.: *Ващева И. Ю. Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб., 2006. С. 101.*

51 *Clemens Alexandrinus. Excerpta ex scriptis Theodoti 74 // PG. 9. Col. 693.* Рус. пер.: *Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 231.*

ереси»⁵². Следовательно, вот эта гностическая установка, связанная с «желанием духовно выйти из мира фатума, стать независимым от него»⁵³, вероятнее всего, и породила ту непонятность вероучения Бардесана, в которой он нашёл место и нравственной свободе, и учению о судьбе. И хотя он окончательно не избавился от темы судьбы, однако у него она уже не так сильно довлеет над человеческой свободой, как у язычников. Бардесан доказывал, судя по предписываемому сочинению «Книга законов стран», что вряд ли звёзды могут влиять на судьбу человека. Скорее не его природа (конституция, физические данные и т. п.) оказывает принципиальное влияние на судьбу человека, а свободно определяемая и реализуемая нравственность — на посмертную участь. Так что замечания Евсевия Кесарийского невозможно однозначно отнести к судьбе. По крайней мере, Бардесан не так понимал судьбу, как астрологи. Хотя он полагал, что звёзды оказывают влияние на рождение и развитие тела человека, а благодаря этому и на его социальное положение, в этом он был отчасти прав, тем не менее ему следовало уделить больше внимания Промыслу. Эта тема позволила бы ему решить многие вопросы, и он перестал бы обращаться к теме судьбы, разве что в полемических трактатах.

Источники

- Clemens Alexandrinus*. Excerpta ex scriptis Theodoti // PG. T. 9. Col. 653–697. Рус. пер.: Афонасин Е. В. Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Издательство СПбУ, 2008. С. 203–234.
- Epiphanius*. Panarion: Contra Bardesianistas. Haeresis 36, sive 56 // Corporis haereseologici / ed. Fr. Oehler. Berlin: Asher, 1856. T. 2. P. 144–148.
- The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa / ed. H. J. W. Drijvers. Assen: Van Gorcum, 1965.
- Евсевий Памфил*. Церковная история / коммент. и примеч. С. Л. Кравца. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.
- Епифаний Кипрский, свт.* На восемьдесят ересей. Книга вторая. О вардисианистах; тридцать шестой, а по общему порядку пятьдесят шестой, ереси // Творения святого
- 52 «Бардесан принадлежал раньше к школе Валентина, но, отдав себе отчёт во множестве его выдумок и опровергнув их, он решил, что сам он вернулся к мыслям правоверным. Целиком, однако, он не считил грязь старой ереси» (*Евсевий Памфил*. Церковная история 4, 30, 3 // *Евсевий Памфил*. Церковная история. М., 1993. С. 156).
- 53 *Беневич. Г. И.* Краткая история «Промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб., 2013. С. 45.

Епифания Кипрского. М.: Тип. В. Готье, 1864. Ч. 2. (Творения святых Отцов, в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии; т. 4). С. 453–458.

Литература

- Беневич Г. И.* Краткая история «Промысла» от Платона до Максима Исповедника. СПб.: РХГА, 2013.
- Ващева И. Ю.* Евсевий Кесарийский и становление раннесредневекового историзма. СПб.: Алетейя, 2006.
- Ортис де Урбина И.* Сирийская патрология. М.: ПСТГУ, 2013.
- Кирилл (Зинковский), иером.* Термин «φύσις» в древнегреческой философии, Священном Писании и в творениях Доникийских церковных писателей // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2011. Т. 12 (3). С. 75–88.
- Кошеленко Г. А.* Бардесан // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2002. Т. 4. С. 333.
- Рожанский И. Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М.: Наука, 1979.
- Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Полный курс лекций по патрологии. СПб.: Воскресенье, 2004.
- Шаблевский Н., диак.* Толкование слов святого апостола Павла «ὀφείλει ἡ γυνὴ ἕξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους» (1 Кор. 11, 10) в свете Быт. 6, 1–4 // ХС. СПб.: Издательство СПбДА, 2018. № 1. С. 58–70.
- A Syriac Lexicon / Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's *Lexicon Syriacum* by M. Sokoloff. Winona Lake: Eisenbrauns; Piscataway: Gorgias Press, 2009.
- Dihle A.* Liberté et destin dans l'Antiquité tardive // Revue de théologie et de philosophie. 1989. Vol. 121 (2). P. 129–147.
- Drijvers H. J. W.* Bardaisan of Edessa. Assen: Van Gorcum, 1966.
- Hegedus T.* Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa // Laval théologique et philosophique. 2003. Vol. 59/2. P. 333–344.
- Hegedus T.* Early Christianity and Ancient Astrology. NY: Peter Lang, 2007.
- Hodges H. J.* Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate // Vigiliae Christianae. 1997. Vol. 51. P. 359–373.
- Jonas H.* The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity. Boston: Beacon Press, 2001.
- Les Pères de l'Église et l'astrologie / trad. L. Quesnel, J.-P. Bigel, M.-É. Allamandy, et al. Paris: Éditions Migne, 2003.
- Payne-Smith R.* Thesaurus Syriacus. Oxford: Clarendon Press, 1879.
- Possekel U.* Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian // Zeitschrift für Antikes Christentum (Journal of Ancient Christianity). 2007. Vol. 10 (3). P. 442–461.

Bardaisan's Doctrine on Fate

Priest Sergey Denisyuk

MA in Theology

PhD student of Moscow Theological Academy

The Trinity Lavra of St. Sergios, Sergiev Posad 141300, Russia

s_ergiy@mail.ru

For citation: Denisyuk Sergey V., priest. "Bardaisan's Doctrine on Fate". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 102–117. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-102-117

Abstract. This article provides short biographic information about Bardaisan (154–222/223) and discusses the problem of authorship of the work «The Book of the Laws of Countries». In the main part the A. considers the value of key concepts of Bardaisan – fate, nature and freedom, which then in detail are considered in the context of Bardaisan's doctrine. In the conclusion of the article the importance of the doctrine of Bardaisan anti-fatalistic and antiastrological polemic is defined and an Orthodox assessment of the ideology of the Syrian writer is given.

Keywords: Christian Church of Syria, Syriac literature, Bardaisan, «The book of the laws of countries», fate, nature, freedom, astrology.

References

- Afonasin E. V. (2008) *Gnosis. Fragmenty i svidetel'stva [Gnosis. Fragments and evidence]*. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta (in Russian).
- Benevich G. I. (2013) *Kratkaja istorija "Promysla" ot Platona do Maksima Isповednika [A Brief History of "Providence" from Plato to Maximus the Confessor]*. Saint-Petersburg: Russkaja hristianskaja gumanitarnaja akademija (in Russian).
- Dihle A. (1989) "Liberté et destin dans l'Antiquité tardive". *Revue de théologie et de philosophie*, vol. 121 (2), pp. 129–147.
- Drijvers H. J. W. (1966) *Bardaisan of Edessa*. Assen: Van Gorcum.
- Drijvers, H. J. W. (ed.) (1965) *The Book of the Laws of Countries. Dialogue on Fate of Bardaisan of Edessa*. Assen: Van Gorcum.
- Kirill (Zinkovskij) (2011) "Termin 'φύσις' v drevnegrecheskoj filosofii, Svjashhenom Pisanii i v tvorenijah Donikejskih cerkovnyh pisatelej" ["The Term 'φύσις' in Ancient Greek Philosophy, Holy Scripture and in the Works of pre-Nicene Church Writers"]. *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnej akademii*, vol. 12 (3), pp. 75–88 (in Russian).
- Kravec S. L. (ed.) (1993) *Evsevij Pamfil. Cerkovnaja istorija*. M.: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja (in Russian).
- Hegedus T. (2003) "Necessity and Free Will in the Thought of Bardaisan of Edessa". *Laval théologique et philosophique*, vol. 59/2, pp. 333–344.
- Hegedus T. (2007) *Early Christianity and Ancient Astrology*. NY: Peter Lang.

- Hodges H. J. (1997) "Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Trepidation and the Breaking of Fate". *Vigiliae Christianae*, vol. 51, pp. 359–373.
- Jonas H. (2001) *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God & the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
- Koshelenko G. A. (2002) "Bardesan" ["Bardesan"]. *Pravoslavnaia enciklopedija*, vol. 4, p. 333 (in Russian).
- Ortis de Urbina I. (2013) *Sirijskaja patrologija*. Moscow: PSTGU (in Russian).
- Possekkel U. (2007) "Bardaisan of Edessa: Philosopher or Theologian". *Zeitschrift für Antikes Christentum*, vol. 10 (3), pp. 442–461.
- Quesnel L., Bigel J.-P., Allamandy M.-É., et al. (ed.) (2003) *Les Pères de l'Église et l'astrologie*. Paris: Éditions Migne.
- Rozhanskij I. D. (1979) *Razvitie estestvoznaniia v jepohu antichnosti [Development of natural science in the era of antiquity]*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Sagarda N. I., Sagarda A. I. (2004) *Polnyj kurs lekcij po patrologii [A Complete course on Patrology]*. Saint-Petersburg: Voskresen'e (in Russian).
- Shablevskij N. (2018) *Tolkovanie slov svjatogo apostola Pavla «ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τοῦ κεφαλῆς διὰ τοὺς ἀγγέλους» (1 Cor. 11, 10) v svete Gen. 6, 1–4 [The interpretation of the words of St. Paul the Apostle 1 Cor. 11, 10 in the light of Gen. 6, 1–4]*. Hristianskoe chtenie, no 1, pp. 58–70 (in Russian).
- Sokoloff M. (ed.) (2009) *A Syriac Lexicon*. Winona Lake: Eisenbrauns; Piscataway: Gorgias Press.
- Vashheva I. Ju. (2006) *Evsevij Kesarijskij i stanovlenie rannesrednevekovogo istorizma [Eusebius of Caesarea and the formation of early medieval historicism]*. Saint-Petersburg: Aletejja (in Russian).

ЧТО ТАКОЕ УЧЁНОЕ МОНАШЕСТВО?

ПО ТВОРЕНИЯМ И ПИСЬМАМ
СВЯТИТЕЛЯ ИГНАТИЯ
(БРЯНЧАНИНОВА)

Алексей Ильич Осипов

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
ao.ru@yandex.ru

Для цитирования: *Осипов А. И.* Что такое учёное монашество? По творениям и письмам святителя Игнатия (Брянчанинова) // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 118–129. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-118-129

Аннотация

УДК 271 (248.143)

Цель статьи — показать, что подлинное монашеское призвание заключается не во внешней стороне монашеской жизни, а во внутреннем подвиге непрестанной молитвы ради единения с Богом. Для этого автор анализирует позицию по этому вопросу свт. Игнатия (Брянчанинова), одного из выдающихся деятелей монашества. Также автор привлекает творения аввы Исаака Сирина, иеромонаха Дорофея, прп. Паисия Величковского. Автор заключает, что учёным монахом правильно следует называть не того, кто сведущ в теоретическом богословии, а того, кто владеет наукой из наук — аскетикой, опирается при этом на глубокое знание святоотеческого учения о борьбе со страстями и о добродетелях, горячо подвизается в исполнении заповедей Христовых.

Ключевые слова: монашеское делание, Иисусова молитва, борьба со страстями, Русская Православная Церковь, святитель Игнатий (Брянчанинов).

Под учёным монашеством обычно подразумеваются те монашествующие, которые имеют богословское образование и продолжают заниматься наукой. При этом главное, что определяет монашество по существу, то есть аскетический образ жизни и подвиг непрестанной молитвы, как правило, отходит на второй план.

Но есть и другое его понимание, идущее из самих древних истоков, для которого богословско-теоретические и прочие знания не являются чем-то значимым и необходимым, поскольку весь смысл монашества видится в духовной жизни. Эта жизнь заключается в отречении от мира, послушании, умном делании ради достижения высшей цели — единения с Богом, а не просто во внешней стороне монашеской жизни (принятие обетов, монастырь, выполнение послушаний и т. д.), которая рассматривается только как наиболее благоприятные условия для достижения искомой цели. И если она игнорируется и средства становятся самоцелью и приобретают первостепенное значение, тогда и само монашество теряет смысл. «Монахи, — писал святитель Игнатий (Брянчанинов), — суть те христиане, которые оставляют все по возможности земные занятия для занятия молитвой — добродетелью, высшей всех добродетелей, чтобы посредством её соединиться воедино с Богом...»¹, поэтому «если хочешь посвятить душу твою в дело молитвы, удали себя от видения мира, откажись от общества человеческого, от бесед и от обычного принятия друзей в твою келью, даже под предлогом любви»².

Святитель Игнатий в своих творениях уделяет вопросу понимания монашества самое большое внимание, поскольку в его время, как он постоянно подчёркивал, в монастырях уже в очень большой степени было утрачено древнее святоотеческое учение об иноческой жизни. Он писал: «Прежде умное делание было очень распространено и между народом, ещё не подвергшимся влиянию Запада. Теперь всё искоренилось, осталась личина благочестия; сила иссякла. Может быть, кроется где-либо, как величайшая редкость, какой-либо остаток прежнего. Без истинного умного делания, — пишет святитель, — монашество есть тело без души»³. И более того, ссылаясь на некоего монаха Никандра, который находился на высоком духовном уровне и «не был в славе у людей», святитель продолжает: «Называл он монастыри

1 Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). СПб., 1905. Т. 1. С. 458.

2 Там же. С. 158.

3 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание писем. М.; СПб., 1995. С. 116–117.

пристанями, по назначению данному им от Бога; говорил, что эти пристани обратились в пучины, в которых вредятся и гибнут душами многие такие люди, которые посреди мира проводили весьма хорошую жизнь. Некоторым, вопрошавшим его, советовал остеречься от вступления в монастырь»⁴.

На претензию рассматривать саму внешнюю принадлежность к монашеству как что-то значимое для человека в деле его спасения и в жизни самой Церкви, он отвечал: «Важность — в христианстве, а не в монашестве; монашество в той степени важно, в какой оно приводит к совершенному христианству»⁵.

Но достижение совершенства, как и в любой области человеческой деятельности, требует не только горячей души, но и надлежащих знаний, без которых все подвиги и труды могут оказаться не только бесплодными, но и губительными для подвижника. По этой причине свт. Игнатий и называет монашество наукой: «Монашество есть наука из наук. В ней теория с практикой идут рука об руку... Наука из наук, монашество доставляет — выразимся языком учёных мира сего — самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и богословии, то есть деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку»⁶.

Такое понимание монашества принципиально меняет представление об учёном монашестве. Учёный монах — тот, кто тщательно изучает опыт духовной жизни своих святых предшественников, открытые ими законы этой жизни, описанные в их творениях; кто личной духовной жизнью познаёт, как писали отцы, науку из наук, искусство из искусств, художество из художеств. Эта наука, эти искусства и художества называются аскетикой.

Без её изучения и получения такого образования никакие иные знания, учёные звания и степени, священные саны не способны сделать христианина ни монахом, ни тем более учёным монахом. Свт. Игнатий писал: «Монахи достигают христианского совершенства, бесстрастия, осязательного действия в себе Святого Духа, поэтому приобретают понятие о христианстве живое. И тени такого познания не может преподать никакая наука человеческая; все профессора, магистры и доктора богословия, производимые университетами и академиями суть невежды

4 Там же. С. 116–117.

5 *Игнатий (Брянчанинов)*, свт. Собрание писем. С. 732.

6 Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 1. С. 480.

в сравнении с монахом, обновленным благодатью Божией за последование Христу исполнением заповедей Его»⁷.

И даже так пишет: «Сбывается слово Христово: в последние дни обрящет ли Сын Божий веру на земле⁸! Науки есть, академии есть, есть кандидаты, магистры, доктора богословия... Случись с этим богословом какая напасть — и оказывается, что у него даже веры нет, не только богословия. Я встречал таких: доктор богословия, а сомневается, был ли на земле Христос, не выдумка ли это, не была ли, подобно мифологической. Какого света ожидать от этой тьмы!»⁹

Что собой представляет духовное образование? Кратко и ясно сказал об этом свт. Григорий Палама: «Исполнение Божиих заповедей доставляет истинное знание»¹⁰. Прежде всего, это знание основных законов духовной жизни, ступеней её развития, критериев истинного пути, опасностей, стоящих на нём, и причин заблуждений и духовных падений. Святитель Игнатий обращает внимание на то, что духовная жизнь имеет две существенно различные ступени, не зная о последовательности которых и преждевременно стремясь к высшей, монах может духовно погибнуть. «Душа осквернённая, — приводит он слова святого Исаака Сирина из его 74-го слова, — не входит в чистое Царство и не сочетается с духами святых»¹¹.

Сам великий подвижник и наставник монашествующих всех веков святой Исаак Сирин пишет об этих ступенях: «Телесное делание предшествует душевному, как персть предшествовала душе, вдунутой в Адама. Кто не снискал телесного делания, тот не может иметь и душевного, потому что последнее рождается от первого, как колос из голого пшеничного зерна. А кто не имеет душевного делания, тот лишается и духовных дарований»¹².

Ибо одно дело — подвиг понуждения себя к исполнению заповедей Христовых и подвиг борьбы со страстями, и совсем другое — духовное совершенство, которое является следствием приобретения глубокого

7 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Творения: в 5 т. М., 2014. Т. 5. С. 584.

8 См.: Лк. 18, 8.

9 *Игнатий (Брянчанинов).* Письма к разным лицам. Сергиев Посад, 1917. С. 78–79.

10 *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолствующих 2, 3, 17 // *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолствующих / пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М., 1995. С. 206.

11 *Авва Исаак Сириянин.* Слова подвижнические. М., 1858. С. 530.

12 Там же. С. 399.

смирения, очищения души от всех страстей, получения благодатной умно-сердечной молитвы и достижения Божественной любви.

Автор «Жития преподобного Сергия» иеромонах Никон, повествуя о последовательности шагов в духовном восхождении преподобного, замечает: «Святые отцы строго различают в духовной жизни две степени, два состояния: крест деятельный и крест созерцательный. Первое состояние есть страдный, многоскорбный, узкий путь креста, время подвига, усилий и борьбы с самим собою — с ветхим человеком и с врагами спасения — миром и дьяволом. Второе состояние есть упокоение сердца в Боге, глубокий мир души, Христовую благодатию победившей страсти, очищенной, просветленной и в таинственном общении с Богом обретшей еще здесь, на земле, залог блаженства небесного»¹³.

Об этих двух ступенях в духовной жизни пишет и преподобный Паисий Величковский:

«Пусть будет известно (говорю к подобным мне препростым), что весь монашеский подвиг, которым, при помощи Божией, понуждался бы кто-нибудь на любовь к ближнему и Богу, на кротость, смирение и терпение и на все прочие Божии и святоотеческие заповеди... на пост, бдение, слезы, поклоны и прочие утомления тела, на всеусердное совершение церковного и келейного правила, на умное тайное упражнение молитвы, на плач и размышление о смерти: весь такой подвиг, пока ещё ум управляется человеческим самовластием и произволением, с достоверностью называется деянием...

Когда же кто Божией помощью и вышесказанным подвигом, а более всего глубочайшим смирением, очистит душу свою и сердце от всякой скверны страстей душевных и телесных, тогда благодать Божия, общая всех мать, взяв ум, ею очищенный, как малое дитя за руку, возводит, как по ступеням, в вышесказанные духовные видения, открывая ему по мере его очищения неизреченные и непостижимые для ума Божественные тайны. И это воистину называется истинным духовным видением, которое и есть зрительная или, по святому Исааку, чистая молитва, от которой — ужас и видение. Но войти в эти видения не может никто самовластно своим произвольным подвигом, если не посетит кого Бог и благодатию Своей введёт в них. Если же кто без света благодати дерзнёт восходить на такие видения, тот, по святому

13 Никон (Рождественский), иером. Житие и подвиги преподобного Сергия Радонежского. Сергиев Посад, 1904. С. 191.

Григорию Синаиту, пусть знает, что он воображает мечтания, а не [имеет] видения, мечтая и мечтаясь мечтательным духом»¹⁴.

В статье «Отношение христианина к страстям его» свт. Игнатий указывает на следующую закономерность в прохождении этого пути: «Некоторые страсти служат началом и причиною для других страстей; таковы: объедение, нега, развлечение, роскошь, сребролюбие, славолюбие, неверие. Последствия их: сладострастие, печаль, гнев, памятозлобие, зависть, гордость, забвение Бога, оставление добродетельного жительства. В духовном подвиге должно преимущественно вооружаться против начальных страстей: последствия их будут уничтожаться сами собой»¹⁵.

Однако большая опасность на этом пути — придать значение своим подвигам, рассматривать их как заслуги перед Богом, как учит католицизм. Монашеская наука предупреждает о губительности этого состояния, поскольку оно порождает тщеславие, гордость и приводит к фактическому, хотя и невидимому для самого монаха, отпадению от Христа. Свт. Игнатий прямо указывает на это отпадение: «Несчастен тот, кто удовлетворён собственной человеческой правдой: ему не нужен Христос»¹⁶. «Таково свойство всех телесных подвигов и добрых видимых дел. Если мы, совершая их, думаем приносить Богу жертву, а не уплачивать наш необъятный долг, то добрые дела и подвиги содельваются в нас родителями душепагубной гордости»¹⁷. И завершает свою мысль святитель следующим образом: «Великое душевное бедствие — дать какую-нибудь цену своему подвигу, счесть его заслугой пред Богом»¹⁸.

А что же нужно? «Надо сперва усмотреть грех свой, потом омыть его покаянием и стяжать чистоту сердца, без которой невозможно совершить ни одной добродетели чисто, вполне»¹⁹. В качестве примера он приводит оценку истинными подвижниками своих подвигов и добродетелей: «Подвижник только что начнёт исполнять их, как и увидит, что исполняет их весьма недостаточно, нечисто... Усиленная деятельность по Евангелию яснее и яснее открывает ему недостаточность его добрых дел, множество его уклонений и побуждений,

14 Паисий Величковский, *прп.* Об умной, или внутренней, молитве. М., 1902. С. 17–19.

15 Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 1. С. 527.

16 Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 3. С. 24.

17 Игнатий (Брянчанинов), *свт.* Полное собрание творений и писем. С. 20.

18 Там же. Т. 4. С. 104.

19 Там же. Т. 3. С. 397.

несчастное состояние его падшего естества. Исполнение им заповедей он признает искажением и осквернением их»²⁰, поэтому «святые омывали свои добродетели, как бы грехи, потоками слез»²¹. Без знания этой истины невозможно монаху, как и любому верующему, правильно относиться к своей христианской жизни, ко всему, что делает. Невозможно понять и то глубокое различие, которое существует между православной духовной жизнью и мирским о ней представлением.

Самое главное в этой духовной науке, пишет святитель Игнатий, является правильная молитва, главным образом молитва Иисусова. Но прежде всего он делает серьёзное предупреждение: «Без внимания молитва — не молитва. Она мертва! Она — бесполезное, душевредное, оскорбительное для Бога пустословие!»²² Молитва имеет несколько видов, точнее, стадий, уровней. Помимо гласной молитвы, произносимой вслух или шёпотом, он называет ещё три её вида. «От молитвы **гласной** многотой истекает молитва умная, а от умной молитвы является молитва сердечная. Произносить молитву Иисусову должно не громким голосом, но тихо вслух себе одному»²³. «Молитва называется **умной**, когда произносится умом с глубоким вниманием при сочувствии сердца; **сердечной**, когда произносится соединёнными умом и сердцем, причём ум как бы нисходит в сердце и из глубины сердца воссылает молитву; **душевной**, когда совершается от всей души, с участием самого тела, когда совершается из всего существа»²⁴.

И далее он подробно сообщает о её ступенях: «В упражнении молитвой Иисусовой есть свое начало, своя постепенность, свой конец бесконечный. Необходимо начинать упражнение с начала, а не с середины и не с конца...

Начинают с середины те новоначальные, которые, прочитав наставление... данное отцами безмолвникам... необдуманно принимают это наставление в руководство своей деятельности. Начинают с середины те, которые без всякого предварительного приготовления усиливаются взойти умом в сердечный храм и оттуда воссылать молитву. С конца начинают те, которые ищут немедленно раскрыть в себе благодатную сладость молитвы и прочие благодатные действия её.

20 Там же. Т. 1. С. 309.

21 Там же. Т. 2. С. 382.

22 Там же. С. 211.

23 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Аскетические опыты. М., 2010. Т. 1. Отдел III. (См. также: Цветник священноинока Дорофея. СПб., 2005. Поучение 32, 33.)

24 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 2. С. 160.

Должно начинать с начала, то есть совершать молитву со вниманием и благоговением, с целью покаяния, заботясь единственно о том, чтобы эти три качества постоянно сопредельствовали молитве... Особенное попечение, попечение самое тщательное должно быть принято о благоустроении нравственности сообразно учению Евангелия... Единственно на нравственности, приведённой в благоустройство евангельскими заповедями... может быть воздвигнут... невещественный храм богоугодной молитвы. Тщетен труд зиждущего на песке: на нравственности лёгкой, колеблющейся»²⁵.

«Упражнение молитвой Иисусовой имеет два главнейших подразделения или периода, оканчивающиеся чистой молитвой... В первом периоде предоставляется молящемуся молиться при одном собственном усилии; благодать Божия несомненно содействует молящемуся благонамеренно, но она не обнаруживает своего присутствия. В это время страсти, сокровенные в сердце, приходят в движение и возводят делателя молитвы к мученическому подвигу, в котором победения и победы непрестанно сменяют друг друга, в котором свободное произволение человека и немощь его выражаются ясностью»²⁶.

Во втором периоде благодать Божия являет ощутительно свое присутствие и действие, соединяя ум с сердцем, доставляя возможность молиться непарительно или, что то же, без развлечения, с сердечным плачем и теплотой; при этом греховные помыслы утрачивают насильственную власть над умом... Чтобы достичь второго состояния, необходимо пройти сквозь первое, необходимо выказать и доказать основательность своего произволения и принести *плод в терпении* (Лк. 8, 15)... Душой и целью молитвы в том и другом состоянии должно быть покаяние»²⁷.

Но на пути молитвы монаху необразованному, не знающему опыта святых отцов, верного пути духовной жизни, легко впасть в самомнение и искание благодатных состояний и даров — в так называемую прелесть. Святитель Игнатий пишет о причинах возникновения этого тяжелого духовного недуга: «Все виды бесовской прелести, которым подвергается подвижник молитвы, возникают из того, что в основание молитвы не положено покаяние, что покаяние не сделалось источником, душой,

25 Там же. Т. 1. С. 207–209.

26 Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 1. С. 270.

27 Там же. С. 271.

целью молитвы»²⁸. «Признающий за собой какое-либо доброе дело находится в состоянии самообольщения. Это состояние самообольщения служит основанием бесовской прелести»²⁹. «Мнящий о себе, что он бесстрастен, никогда не очистится от страстей; мнящий о себе, что он исполнен благодати, никогда не получит благодати; мнящий о себе, что он свят, никогда не достигнет святости. Просто сказать: приписывающий себе духовные делания, добродетели, достоинства, благодатные дары, льстящий себе и потешающий себя мнением, заграждает этим мнением вход в себя и духовным деланиям, и христианским добродетелям, и Божественной благодати — открывает широко вход греховной заразе и демонам. Уже нет никакой способности к духовному преуспеянию у заражённых мнением»³⁰.

При этом святитель предупреждает, к каким печальным последствиям приводит монаха духовная необразованность: «Не без основания относят к состоянию самообольщения и прелести душевное настроение тех иноков, которые, отвергнув упражнение молитвой Иисусовой и вообще умное делание, удовлетворяются одним внешним молением, то есть неопустительным участием в церковных службах и неопустительным исполнением келейного правила... Они не могут избежать “мнения”³¹, как это объясняет упомянутый Василий в предисловии к книге святого Григория Синаита...»³².

В своих письмах святитель часто с горечью пишет о том, что происходит с современным монашеством по причине невежества, незнания и непонимания опыта святых отцов.

«Душевный подвиг почти повсеместно отвергнут; самое понятие о нём потеряно. Этого мало! во многих обителях совершенно потеряна нравственность»³³.

«Важная примета кончины монашества — повсеместное оставление внутреннего делания и удовлетворение себя наружностью напоказ»³⁴.

«В современном монашеском обществе потеряно правильное понятие об умном делании»³⁵.

28 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 1. С. 214.

29 Там же. Т. 4. С. 60.

30 Там же. Т. 1. С. 227.

31 Самомнения, прелести.

32 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 1. С. 235–236

33 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание писем. С. 62–63.

34 Там же. С. 113.

35 Там же. С. 116.

«Какое было время для монашества! Какое обилие духовных старцев! Сколько было тогда созидających ближнего! А ныне сколько разрушающих и губящих ближнего!»³⁶

Святитель предупреждает неопытных и легковерных христиан от поспешности в выборе духовника по той лишь причине, что он монах, ибо уже в его время немало было тех, о которых он прямо писал: «Душепагубное актёрство и печальнейшая комедия. Старцы, которые принимают на себя роль древних святых старцев, не имея их духовных дарований. Да ведают, что самое их намерение, самые мысли и понятия их о великом иноческом делании — послушании — суть ложные, что самый их образ мыслей, их разум, их знание суть самообольщение и бесовская прелесть»³⁷.

Отсюда, тем верующим, которые не имеют твёрдого внутреннего стремления к уединению и молитве, он говорит: «Имеющим холодное и колеблющееся произволение строго воспрещено вступление в монашество»³⁸. Более того, советует: «Лучше выйти из монастыря и проводить в мире жизнь, соответствующую своему расположению, нежели, живя в монастыре с враждебным к нему чувством, проводить жизнь, нисколько не сообразную с монашескими правилами»³⁹.

Библиография

Авва Исаак Сириянин. Слова подвижнические. М.: тип. В. Готье, 1858.

Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолствующих / пер., послесл. и ком. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).

Игнатий (Брянчанинов), свт. Письма к разным лицам. Вып. II. Сергиев Посад: тип. СТСЛ, 1917.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Аскетические опыты: в 2-х т. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2010.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Собрание писем / сост. игумен Марк (Лозинский). М.; СПб.: Издательство центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 1995.

Игнатий (Брянчанинов), свт. Полное собрание творений и писем. Творения: в 5 т. М.: Паломник, 2014.

36 Там же. С. 764.

37 Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова). Т. 5. С. 72.

38 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Собрание писем. С. 753.

39 *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений и писем. Т. 3. С. 59.

- Никон (Рождественский), иером.* Житие и подвиги преподобного Сергия Радонежского. Сергиев Посад: СТСЛ, 1904.
- Паисий Величковский, прп.* Об умной, или внутренней, молитве. М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1902.
- Сочинения епископа Игнатия (Брянчанинова): В 5 т. 3-е изд., испр. и пополн. СПб.: Издательство книгопродавца И. Л. Тузова, 1905.
- Цветник священноинока Дорофея. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 2005.

What is Scientific Monasticism? According to the Works and Letters of St. Ignatius (Bryanchaninov)

Alexey I. Osipov

Doctor of Theology

Honored Professor of the Theology Department
of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia
ao.ru@yandex.ru

For citation: Osipov A. I. "What is Scientific Monasticism? According to the Works and Letters of St. Ignatius (Bryanchaninov)". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 118–129. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-118-129

Abstract. The purpose of the article is to show that the true monastic vocation is not in the external side of monastic life, but in the internal feat of incessant prayer for the sake of unity with God. To do this, the author analyzes the position on this issue of the St. Ignatius (Bryanchaninov), one of the outstanding figures of monasticism. The author also draws the works of Abba Isaac the Syrian, hieromonk Dorotheus, St. Paisius Velichkovsky. The author concludes that a learned monk should properly be called not one who is versed in theoretical theology, but one who owns the science of the Sciences – asceticism, while relying on a deep knowledge of the patristic doctrine of the struggle with the passions and virtues, ardently labors in the fulfillment of the commandments of Christ.

Keywords: monastic work, Jesus prayer, struggle with passions, Russian Orthodox Church, Saint Ignatius (Bryanchaninov).

References

- Veniaminov V. (transl.) (1995) *Grigorij Palama Triady v zashhitu svjashhenno-bezmolstvujushhih* [*The triads in defense of the Holy Hesychasts*]. Moscow: Kanon, 1995 (Istorija hristianskoj mysli v pamjatnikah [History of Christian thought in monuments]) (in Russian).
- Ignatij (Brjanchaninov), saint (2014) *Polnoe sobranie tvorenij i pisem. Tvorenija: v 5 tt.* [*The complete collection of works and letters. Works: in 5 vols*]. Moscow: Palomnik (in Russian).

ПСИХОЛОГО- ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ ПОНЯТИЯ «УНЫНИЕ» КАК КЛЮЧ К РАЗГАДКЕ МЕХАНИЗМА СУИЦИДОВ

Протоиерей Александр Добросельский

кандидат педагогических наук
доцент кафедры теологии
факультета русской филологии и национальной культуры
Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина
390000, г. Рязань, ул. Свободы, д. 46
dobroselskye@mail.ru

Для цитирования: *Добросельский А. А., прот.* Психолого-лингвистический анализ понятия «уныние» как ключ к разгадке механизма суицидов // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 130–151. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-130-151

Аннотация

УДК 179.7 (83'373.6)

Автор статьи ставит целью найти механизм суицида через анализ слова и понятия «уныние». В качестве методов используются этимологический анализ, анализ слова «уныние» на стыке богословия, психологии и лингвистики. Указанные методы позволяют понять, что «уныние» происходит от славянского слова «ныть (нытьё)», которое использовалось для описания неблагополучия телесного. С помощью приставки «у» было создано новое слово, имеющее тот же смысл неблагополучного состояния, но для духа человека, что подтверждается несколькими древними текстами. Общий для этих слов праиндоевропейский корень «ни» подразумевает бездеятельное, беспечное и бесперспективное предстояние перед исполненным нужды и мучений настоящим и отчаяние в будущем. Данный вывод весьма важен для изучения механизма суицидального поведения, дабы найти методы его разрушения, который могли бы взять на вооружение педагоги и психологи. Последнюю тему мы предложим читателю в следующей статье.

Ключевые слова: психология, этимология, богословие, суицид, уныние, отчаяние, церковнославянский язык, праславянский язык, праиндоевропейский язык.

Введение

Трудно согласиться с тем, что человек налагает на себя руки вполне сознательно и вполне по собственной воле. Есть в этом акте какой-то принудительный механизм, который созревает в унынии, запускается отчаянием и действует молниеносно, решительно и неумолимо, преодолевая даже, казалось бы, непреодолимый страх смерти. Важнейшей и актуальнейшей задачей является нахождение методов разрушения этого механизма, методов, которые могли бы использовать не только верующие, но и неверующие и которые могли бы взять на вооружение педагоги и психологи.

В надежде на то, что нам поможет интуиция носителя русского языка, проведём анализ слова «уныние» на стыке наук психологии, лингвистики и богословия.

О родстве слов «уныние» и «нытьё»

«Этимологический словарь» М. Фасмера, а также «Этимологический словарь»¹ украинского языка и другие словари возводят происхождение древнерусского *оунити*, чешского *unylú*, болгарского *унѣвам* и старославянского *оунити* к слову *ныть*. Фасмер из статьи «Уныние» отсылает к статье «Ныть» и указывает родственные слова: «лит. *põvyti* “мучить, губить, угнетать”, лтш. *nãvĩtiẽs* “мучиться”, др.-прусск. *nowis* “туловище”, лтш. *nãve* “смерть”, гот. *naus* (мн. *naweis*) м. “мертвец”, прилаг. *nawis* “мертвый”, ирл. *núna* “голод”».

Фонетические законы русского, старославянского языков и их предка — праиндоевропейского языка не терпят начального слогового, а тем более корневого, гласного звука. Следовательно, в слове *уныние* «у» является приставкой, хотя и трудно вычленимой в настоящее время. Если приставку игнорировать, то оба слова, *у-ныние* и *нытьё*, *у-нывать* и *ныть* становятся весьма похожими не только по содержанию, но и по форме, что указывает на их близкую генетическую связь.

Действительно, во всём праславянском фонде² мы не найдём другого корня, столь близкого и по форме, и по значению к словам *уныние* и *нытьё*, *унывать* и *ныть*, чем праславянский корень «*nyti*»:

1 Етімологічний словник української мови. У 7 т. / уклад.: Р. В. Болдирев та ін.; Ред. тому: В. Т. Коломієць, В. Г. Склярєнко. Київ, 1989. Т. 4.

2 Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд. Ин-т рус. яз. им. В. В. Виноградова. М., 1999. Вып. 26.

ст[аро]³-слав[янское] **ныти**». Ему близки ст[аро]-чеш[ское] *nyti, nyju* — “томиться, мучиться (от сердца и под.); (о тяжелой болезни) страдать чем-либо”, “слабеть, чахнуть (от какого-л. чувства)”; слов. *nyt, nyje* (поэт.) — “тужить, расчувствоваться”; польск. диал. *pus, puje* — “сохнуть, чахнуть, увядать от тоски, мучиться”; др[евне]русск. *ныти, нью* — “печалиться”; русск. *ныть, ною* — “болеть, давать себе знать ощущением непрекращающейся тягучей боли; постоянно и надоедливо жаловаться на что-нибудь” (разгов. пренебр.); укр. *нити* — “ныть”; блр. *ныць* — “ныть, изнывать”. Праслав[янское] **nyti* родственно с каузативом **naviti* **нав* и при этом посредстве — лит[овское] *põvyti* — “мучить, губить, угнетать”, лтш. *nâvêt* — “убивать”, *nâvitiês* — “мучиться”, др.-прусск. *powis* — “туловище”, лтш. *nâve* — “смерть”, гот[ское] *paus* — “мертвец, труп”, др.-исл[андское] *nâr*, англосакс. *nē(o)* то же [мертвец], др.-ирл[андское] *nūne* — “голод”, вся группа возводится к гнезду и[ндо]-е[вропейского корня] **nāu-/*nəu-/*nū* — “мучить”⁴.

Но старославянские рукописи X—XI вв. не знают слова *ныть*⁵, хотя знают многочисленные формы от *унывать*. Не вошло слово *ныть* и по сей день в церковнославянский язык⁶. Очевидно, впервые это слово встречается только в первых собственно русских книгах, например в «Остромировом Евангелии»⁷. Отмеченное употребление слова *ныти* в лечебных справочниках в значении «переварить пищу (о желудке)» (причём даны варианты *ноити, нояти* и *ноети*) относится к XVII в.⁸ И даже в современной русской Библии это слово употреблено лишь раз, и то в отношении болезни тела, но не души: «*Ночью ноют во мне кости мои, и жилы мои не имеют покоя*», говорит праведный Иов (Иов. 30, 17). Но в Острожской Библии (1581 г.) и в этом стихе нет слова *ноют*: «*кости моя разгорешася*».

3 В квадратных скобках текст добавлен автором статьи.

4 См.: Там же.

5 См.: Старославянский словарь (по рукописям X—XI веков): Около 10 000 слов / под ред. Э. Благова и др. М., 1994; *Slovník Jazyka Staroslovenskeho*. Praha, 1973.

6 Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древне-русских слов и выражений) / сост. Г. М. Дьяченко М., 1899.

7 См.: Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову Евангелию, Ф. Миклошичу, А. Х. Востокову, Я. И. Бередникову и И. С. Кочетову / [сост. А. В. Старческий]. СПб., 1899. В словарной статье: «ныти, гл. *ныть*, чувствовать тупую боль, быть подвержену ломоте, тосковать, скучать, см. *оунывати*».

8 Словарь русского языка XI—XVII вв. / АН СССР. Институт русского языка. М., 1986. Вып. 11.

ЖАТІМА ДНІВ ПЕЧАЛІН • НОЦІЮЖЕ
КОСТИ МОЯ РАЗГОРЬШАСА, ЖИЛЫЖЕ
МОЛОБЛАВЬША • ШНОГОМ КРЬПЬ ПОБІТИ

Рисунок 1

Измаил Иванович Срезневский также связывает два слова, но, наперекор большинству словарей, отсылает от *ныти* к *унывати*, что, с учётом вышеизложенного, кажется более верным:

НЪТИ, НЪЮ — см. **ЪНЪВАТИ**. — Ср. Гр. *νεύω*; Лат. *nuere*. — Ср. Чеш.-др. *nýti — chradnouti*: — *Kain nyl srdcem, závidě bratru. Stit.*

Рисунок 2

Греческий глагол *νεύω* вообще означает «кивать головою (в знак одобрения, приказа)» а также «поникать головою, опускать голову... наклоняться, опускаться»⁹.

В праславянском языке существительное по действию от глагола «*nyti*»:

«*nytye*: польск. диал. *nycie* действие по гл. *nyć*..., русск. *нытьё* ср. р. (разгов. пренебр.) действие по гл. *ныть* 'постоянно надоедливо жаловаться на что-либо' (Ушаков 11, 605), укр. *ниття* ср. р. действие по гл. *нити*... Существительное со значением действия, производное суф. *-tye* от **nyti*»¹⁰.

Отсюда возникает вопрос: почему наряду с праславянским словом «*нытьё*» существует слово «*уныние*» и когда оно возникло?

9 См.: Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. М., 1991.

10 Этимологический словарь славянских языков. Вып. 26.

Духовная семантика слова «унывать» и телесная семантика слова «ныть» в русском языке

Происхождение слова *уныние* весьма неопределённо, возможно, поэтому в некоторых этимологических словарях это слово вовсе опущено (Черных, Преображенский, Цыганенко), как и слово «ныть» (Цыганенко).

В «Словаре живого великорусского языка» Владимира Ивановича Даля, как ни в каком другом, проступает то духовное, а лучше сказать, то бездуховное значение слова *уныние*, которое всегда подразумевалось за этим словом в русском народе:

«Унывать, уныть — грустить безнадежно, падать духом, робеть, отчаиваться, терять всякую бодрость и надежду, не находить ни в чем утешенья... *В беде не унывай, на Бога уповай. Не унывает, кто на Бога уповает. Унывный, унылый, унывающий, унывший; грустный, печальный, горегорький. Унывный, унылый голос, песня, лицо. Унылая природа песчаных степей. Опомнимся, но поздно, и уныло глядим назад!* (Пушкин). Унывность, унылость, уныние — состоянье и свойство по прилагательному»¹¹.

Ему вторит Церковнославянский словарь: «Уныние — удручённое состояние духа, беспечность, бездействие в деле спасения»¹². В советское время это значение несправедливо замалчивалось и грань между словами *уныние*, *огорчение*, *расстройство* и другими подобными неоправданно стала исчезать¹³.

Как видим, уныние в русском языке относится к духовной жизни. В христианском представлении *уныние* есть один из смертных грехов¹⁴. К телу же и душевным его проявлениям относится в русском языке «нытьё», что также подтверждается словарём В. И. Даля: «ныть, нывать; болеть, ломить, мозжить; о боли равномерной, упорной, длительной, тупой и глубокой. Зубы не болят теперь, а всё ноют. Сердце ноет, тоскует, болит по чём. *Нывало ль у тебя сердечушко, знавала ль ты горячее горе? Родных нет, а по родимой сторонке сердце ноет. Не ной его косточка во сырой земле!* || *Ныть* сущ. ж. ной м. нытьё, ноющая боль. *Ныть в костях стоит...* Не унывай, не отчаивайся...».

11 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. М., 1994. Т 4. С. 499.

12 Полный церковно-славянский словарь / сост. Г. М. Дьяченко С. 758.

13 См., например, *унывать* в: Словарь современного русского литературного языка / АН СССР. Институт русского языка. М.; Л., 1964. Т. 16. С. 684–685.

14 В соответствии с двумя богословскими традициями существуют семь или восемь смертных грехов.

Явный просторечный или метафорический характер приобретает слово «ныть», если употребляется в отношении души, а не тела¹⁵. Сознание русского человека чётко разграничивает: ноет тело, дух же унывает. В русском языке можно сказать: «душа унывает», но это будет всегда подразумевать ту высшую сторону души, которая называется также духом человека. Можно сказать, и «душа ноет», но это уже будет относиться к телесной привязанности души. Но неверно будет сказать «дух ноет», ибо слово «ноет» относится к душевно-телесному составу человека, но дух человека может только унывать.

Старославянское происхождение слова «уныние»

Слово «уныние» отсутствует в литературных славянских языках, за исключением русского

Слово *уныние* прочно вошло в лексику церковнославянского языка и означает, как выше отмечалось, смертный грех. Но это слово переводится на современные родственные славянские языки, включая и восточнославянские украинский и белорусский, словами с иными корнями и со вполне очевидным славянским этимологическим происхождением (см. ниже таблицу 1).

Однако в украинском языке есть диалектное слово *унивáти* — «сумувати, впадати у відчай [впадать в отчаяние]»¹⁶, подобным образом считается диалектным белорусское *уныць*.

В болгарском языке «унывaть — несов. унiвам, пось'рвам, падам духом»¹⁷. «Уныние — с. унiние, скр'б, т'гá, печал»¹⁸.

В польском языке слово *уныние* подобных соответствий не имеет, как и в сербохорватском, но в чешском языке есть слово «*unylý*» (скорбный, печальный). Таким образом, существуя так или иначе, как минимум, в составе сакрального языка богослужения — церковнославянского языка, слово *уныние* распространено в ареале влияния церковнославянского же языка, включая чешский как язык изначально православного народа, имевшего богослужение на славянском языке. Но при этом значение его в литературных языках везде продублировано

15 Например, этимолог А. Г. Преображенский отмечает: «ныть — болеть, ломить; переносковать; унывать, падать духом; изнывать, томиться» (Этимологический словарь русского языка / сост. А. Преображенский. М., 1910–1916. Т. 1. С. 620).

16 Етімологічний словник української мови.

17 Чукалов С. К. Русско-болгарский словарь: 50 000 слов. М., 1981.

18 Там же.

словами более употребительными (также см. таблицу 1), очевидно, родными словами, более близкими этим языкам, в каждом языке разными и с иными корнями. Только в русском прижилось слово *уныние* как основное в своём семантическом поле.

**Отсутствие в общеславянском семантическом поле
слова «уныние» однокоренных ему слов**

Непроизводными синонимами к слову *уныние* в русском языке являются: грусть, печаль, скорбь, скука, тоска, но ни одно из этих понятий не считается однозначным грехом, каковым считается уныние, то есть перечисленные чувства, в той или иной степени, могут испытывать и грешники, и праведники¹⁹, уныние же должно быть чуждо состоянию духа христианина, потому что его возникновение зависит не от жизненных обстоятельств, но от греховного состояния человека.

Если проанализировать переводы этих слов на иные славянские языки, то найдем, что в этом обширном семантическом поле нет места корню слова *уныние*:

Если бы хоть какие-нибудь естественные тенденции в славянских языках вели к образованию слова *уныние*, то это слово было бы отражено в данном семантическом поле. Напротив, все слова имеют общеславянские и легко узнаваемые корни, используемые так или иначе в других славянских языках.

**Перевод различных греческих слов
одним словом «уныние»**

Ещё одним аргументом в пользу церковнославянского происхождения является также и то, что словом «уныние» и однокоренными ему

19 Например, апостол Павел пишет: *«Печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению, а печаль мирская производит смерть. Ибо то самое, что вы опечалились ради Бога, смотрите, какое произвело в вас усердие, какие извинения, какое негодование [на виновного], какой страх, какое желание, какую ревность, какое взыскание! По всему вы показали себя чистыми в этом деле»* (2 Кор. 7, 10.11). Возможно из-за этой двойственности Григорий I Великий убрал печаль из восьмеричной системы грехов, принятой до него, оставив семь следующих: Superbia (гордыня), Invidia (зависть), Ira (гнев), Acedia (уныние), Avaritia (алчность), Gula (чревоугодие), Luxuria (похоть, блуд) (O'Neil A. C. Sin // The Catholic Encyclopedia. New York, 1912. Vol. 14). В таком виде они отражены у Данте в «Божественной комедии».

Таблица 1

русский	уныние	Грусть	печаль	скорбь	скука	тоска
белорусский	маркота, туга, сум, смутак, журба	сум журба, маркота	смутак, маркота, журба	смутак, скруха, жаль, туга	нуда, нудога, сум, маркота	туга, нуда, смутак
болгарский	уныние	тъга, печал	печал, тъга	скръб, жалба	скука	тъга, мъка
македонский	обесхрабрување	тага, жалост	тага, жал, жалост	тага	досада	тага, жал, жалост
польский	smutek, troska	smutek, tęsknota	smutek, smętek, žal, troska	żalosz, boleśz, bol, strapienie, zgrzyzota, zmartwienie	nuda, znudzenie	tęsknota, tęsknica, zniechęcenie, nuda
сербский	снужденост, утученост, обесхрабреност	жалост, туга, сета	жалост, туга	велика жалост, туга	досада	туга, бол, досада, чама
словенский	obup, brezup, potlaženost	žalost, otožnost, trpkost	žalost, bridkost	žalost	dolgčas, puščoba	žalost, tesnoba, otožnost
украинский	сум, сумота, туга, сумування	журба, смуток, жаль	журба, журбота, туга, сум	жаль, туга, журба, печаль...	нудьга, нудь, нуда	туга, нуд, нуда, сум, тоска
хорватский	malodušnost, utučenost, tuga	tuga, žalost, snuždenost	žalost, tuga	tuga, jad, sjeta, patnja, bol	dosada, čama	žalost, tuga, tjeskoba, dosada
чешский	malomyslnost, skleslost	smutek, stesk, zármutek	zármutek, smutek	žal, hoře, bol	nuda	stesk, tesknota

словами переводились весьма различные греческие слова, например, только у И. И. Срезневского отмечены такие, как: ἀθῦμία — упадок духа, уныние, отчаяние, подавленность, тревога; ἀκηδία — беззаботность, небрежность; νωθρότης — медленность, вялость; ῥαθυμία — беспечность, легкомыслие, нерадение, праздность, лень; σκυθρωπός — угрюмый, сердитый, печальный, στυγνός — мрачный, угрюмый. Переводчики, таким образом, исходя из переводимого контекста, различные понятия сводили к одному определённом понятию греховного состояния — понятию уныния. Нетрудно заметить, что как в современном русском, так и в болгарском языках переводы этих слов делятся на две смысловые группы, одна из которых указывает на преступное бездействие (ἀκηδία — «безгрижие»²⁰, небрежность; ῥαθυμία — «безгрижие, лекомыслие, нехайство; празность, лень; νωθρότης = νόθεια, ή бавность²¹, мудность²²», а вторая характеризует тяжкое духовное состояние (ἀθῦμία — «малодушие, отчаяние, неудовольствие, досада»; σκυθρωπός — «мраченъ, сърдитъ, навжсенъ. строго, тжженъ, опечаленъ...; тъмень (по цвѣтъ)»; στυγνός — а) омраженъ, ненавистенъ, отвратителенъ. б) страшенъ, ужасенъ, жестокъ, неприятелски. с) мраченъ, навжсеность, суровъ видъ. д) нещастенъ. жалкъ — 2. Мразещъ, изпълненъ с омраза, неприятелски»²³. Очевидно, что эти две стороны одного и того же явления — уныния — связаны друг с другом как причина и следствие.

Праиндоевропейские корни слов «уныние» и «нытьё»

Существование успешно реконструируемого ныне праславянского языка относят приблизительно к периоду 1500 г. до н. э. — 500 г. н. э. Ранее (ок. 2000–1500 г. до н. э.) существовала балто-славянская общность (предков современных славянских и балтийских народов).

В описанном выше семантическом поле участвует один корень на «н», от которого в польском и чешском — nuda, в белорусском — нуда, нудота, в украинском — нудьга, в сербском — снужденост. Праславянские корни *nuditi и *nuda тяготеют к гнезду индоевропейского

20 В переводе на русский язык — «беспечность».

21 Рус. «медлительность».

22 Рус. «вялость».

23 См.: Старогръцко-български речникъ / Мих. Войновъ и др. София, 1938.

*nāu-/*nəu-/*nū — «мучить, изнурять»²⁴, откуда происходят такие слова как *понуждать*, *принуждать*, *нужда*, *нудить*, *нудный*.

Как было отмечено, слова *nida*, *нудьга*, *нужда* и так далее, а также и слова *унывать* и *ныть* в своём праславянском этимоне²⁵ *nuti* происходят, в свою очередь, из праиндоевропейского корня *neh₂-u-* (входит в упомянутое праиндоевропейское гнездо *nāu-/*nəu-/*nū) со значением «мучить, мертвец, мёртвое тело». В настоящее время насчитывают около двадцати праиндоевропейских корней с начальным *n*²⁶. Существует множество вариантов реконструирования праиндоевропейских корней, и в основных чертах они похожи между собой. Вот один из примеров реконструкции праиндоевропейских корней, полезный для нашей задачи образцами деривативов²⁷.

neb^h-o-, ***neb^h-i-** *облако*:

русск. небо, лат. *nebūlō*, старосл. небо, санскр. *nabhas*, греч. *nephos*, хетт. *nepiš*, ликийск. *tabahaza*, лувийск. *tappaš-*, нем. *nebul/Nebel*, англ. *nifol/-*, валлийск. *nef*, гамб. *nigu*, польск. *niebo*, лит. *debesis*, латв. *debess*, авест. *nabah*, ирл. *nem/neamh*, др.-норв. *niflhel*

neH₁tr- *змея*:

лат. *natrix*, англ. *næddre/adder*, нем. *natarā/Natter*, валлийск. *neidr*, готск. *nadr*, др.-норв. *naðr*, ирл. *nathir/nathair*

● **neH₂-u-** *труп*:

русск. *навь*, тохарск. *nut/naut*, готск. *naus*, старосл. *навь*, валлийск. *newyn*, нем. *not/*, др.-норв. *nār*, англ. *néo/-*, др.-прусск. *nowis*, лит. *novyti*, латв. *nāve*, ирл. *núne/*

neig^w- *мыть*:

лат. *poegeum*, ирл. *nigim/nighim*, др.-норв. *nykr*, нем. *nihhus/Nix*, греч. *nirtō*, санскр. *nenekti*, валлийск. *enneint*, англ. *nicor/*

neik- *провеивать (зерно)*:

лит. *niekoti*, латв. *niekāt*, греч. *neiklon*, валлийск. *nithio*

nem- *распределять*:

24 См. «*nida/*pidь/*pidь» в издании: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 26.

25 Этимон (др.-греч. ἔτιμον — верный) — первоначальное значение и форма слова; форма и значение слова, от которого произошло слово современного языка.

26 В различных реконструкциях праиндоевропейского языка указывается несколько различное число корней по причине их разветвления и расхождения учёных во мнениях из-за слишком уж туманной древности реконструируемого языка.

27 Словарь индохеттских корней. URL: <http://www.proto-indo-european.ru/dic-wiki/index.html>. Важные для нас корни отмечены знаком ●.

русск. немой, лат. numerus, ирл. nem/nimh, нем. neman/nehmen, греч. nemō, готск. niman, др.-норв. нема, лит. nuomas, латв. пома, англ. niman/numb, авест. нэмах, тохарск. /ñemek

nek- мертвец, смерть:

санскр. naśyati, авест. nasyeiti, греч. nekros, лит. našlys, лат. пех, тохарск. nāk/nāk, ирл. éc/eug, валлийск. angeu, др.-норв. Naglfar

ni низ:

русск. низ, санскр. ni, англ. niþera/nether-, нем. nidar/nieder, др.-норв. niðr, греч. neiothen, старосл. низъ

nog^{wó}- голый:

русск. нагой, англ. nacad/naked, готск. naqafþ, санскр. nagna, хетт. nekumant, греч. gumnos, лат. nūdus, лит. nuogas, латв. nogs, ирл. nocht/, нем. nackot/nackt, польск. nagi, др.-норв. nakinn, авест. maǵna, валлийск. noeth, старосл. нагъ, кашмирск. naṅgay

nok^{wt}- (nom. **nok^{wt}-s**, gen. **nek^{wt}-s**) ночь:

русск. ночь, греч. nuks, лат. пох, лит. naktis, латв. nakts, нем. naht/Nacht, санскр. nakti, хетт. nekuz 'ночи' (< род.п. *nek^{wt}-s), алб. natë, ирл. innocht/anochd, тохарск. накци/нексйе, валлийск. nos, англ. niht/night, польск. нос, др.-прусск. naktin, готск. nahts, др.-норв. nótt, старосл. nosti

(H₁)néw₉ девять:

русск. девять, арм. inn/inn/innë, алб. nëntë/nândë, лит. devyni, латв. deviņi, гэлск. navan, нем. niun/neun, англ. nigon/nine, греч. ennea, авест. nauua, ирл. nói/naoi, кашмирск. нав, ликийск. ñuñtāta-, гамб. nu, лат. novem, оск. nuven, др.-норв. níu, др.-прусск. newīnjai, перс. nava/ноh, старосл. devęti, польск. dziewięć, санскр. nava, тохарск. ñu, умбр. nuvim, готск. niun, валлийск. naw

néH₂-u- плыть:

néH₂-u- "ship": санскр. nāu, ирл. nau/, греч. naus, лат. nāvis, авест. navāza, перс. nāviyā/nav, арм. nav, др.-норв. nōr, осетинск. nau, алб. anije, валлийск. noe, англ. nōwend/--

népot- (nom. *népōt-s gen. *nept-ós) внук/племянник:

русск. nestera, лат. nepōs, санскр. napāt, авест. napāt, греч. anepsios/, алб. nip, англ. nefa/--, гэлск. nei, нем. nevo/Neffe, валлийск. nai, гамб. nāvo, перс. napā/nave, лит. nepuotis, ирл. necht/; níath/, старосл. нестера, польск. nieściora

ni сейчас, пора:

алб. tani, лит. ni, латв. ni, нем. ni/nun, лат. nunc, англ. ni/pow, греч. ni/, хетт. ni, лувийск. nanun, др.-норв. ni, перс. nūga/, др.-прусск. teinu, санскр. ni, тохарск. num/nano, готск. ni, старослав. ну

● **néwo-** *новый*:

(full grade of nu “now”.) русск. новый, лат. novus, старосл. novŭ, греч. neos, хетт. newa, англ. nīwe/new, санскр. nava, авест. nava, лит. naujas, латв. naujš, гэльск. Noviodūnum, арм. nog, нем. niuwi/neu, гамб. nuī, кашмирск. nōv, осетинск. nog/, польск. nowy, валлийск. newydd, перс. / now, тохарск. ñu/ñuwe, др.-прусск. nauns, оск. Nuvellum, готск. niujis, ирл. nue/nuā, др.-норв. nŷr, фракийск. neos, лувийск. nāwa

ní-sdo- *гнездо*:

вторичный корень, от ni- + sed. русск. гнездо, старосл. gnězdo, англ. nest/nest, арм. nist, санскр. nidas, ирл. net/net, нем. nest/Nest, польск. gniazdo, валлийск. nyth, лат. Nidus.

Вот подобный вышеприведённому перечень²⁸ гнездовых морфем праиндоевропейского языка (с кратким описанием), основанный на «Американском исконном словаре индоевропейских корней» К. Уоткинса:

1. **nas-** (нос): рус. нос
2. **na:u-** (лодка): лат. навигация
3. **ndher-** (под): ?
4. **ne** (не) {**ne**}: рус. не
5. **nebh-** (облако) {**nebo**}: рус. небо
6. **ned-** (завязывать)
7. **nek⁻¹** (смерть) {**neko**}: гр. некро-
8. **nek⁻²** (достигать)
9. **nek^w-t-** (ночь) {**nekto**}: рус. ночь
10. **nem-** (назначать, предоставить)
11. **pero:t-** (внук, племянник): этр. нафот «внук, племянник или зять»
12. **per⁻¹** (под): ?
13. **per⁻²** (мужчина)
14. **pes⁻¹** (вернуться невредимым)
15. **pes⁻²** (косв. форма «мы»): рус. ны, нас
16. **peu-** (кричать): рус. ныть?
17. **newN** (9) {**neun** > new, nun}: рус. девять (от невять)
18. **newo-** (новый) {**newa, neva**}: рус. новый
19. **nobh-** / **ombh-** (пуп)
20. **nogh-** / **ongh-** (ноготь, коготь): рус. ноготь
21. **nog^w-** (нагой) {**noga**}: рус. нагой

28 Список индоевропейских корней. URL: <http://www.proto-indo-european.ru/pie-roots-all.htm>.

22. **no:-men- < h₁no:h₃mN (имя) {nomeno > номо}: рус. имя?;**

23. **ni- (теперь): рус. ныне**

К аргументам о родстве корней *neu-* (кричать, рус. ныть; в первой таблице — корень *neh₂-u-*) с *newo-* (новый {*newa, neva*}; в первой таблице — корень *néwos, néwuyos*) и *ni-* (ныне, сейчас; в первой таблице — корень *ni*) в указанном слове (К. Уоткинса) добавлен следующий:

«*neu-* To shout. Suffixed (participial) o-grade form **now-ent-(yo-)*, “shouting.” *nuncio*; announce, denounce, enunciate, internuncio, pronounce, renounce, from Latin *nntius*, “announcing,” hence a messenger, also a message, and *nntium*, message (Кричать. Форма причастия, образованная при помощи суффикса при нулевой степени аблаута *now-ent-(yo-)*, “кричащий”; *nuncio* объявить, денонсировать, провозглашать, обмениваться вестями, произносить, отказываться, от латинского *nntius*, “объявляющий”, следовательно, посланник, а также сообщение, и *nntium*, сообщение)»²⁹.

О более раннем периоде истории языка, ностратическом, можно только строить предположения, согласно которым, в частности, «для исходного и[ндоевропейского] **nū-* предполагается родство с **neṓs* “новый”». Такого мнения придерживались авторитетные лингвисты Миклошич, Брюкнер, Фасмер, Мачек, Траутманн, Покорны, Мейлет, Стуртевант, Иллич-Свитыч³⁰.

Всё сказанное означает, что праиндоевропейские корни *neh₂-u-* (труп, мучить), *ni* (ныне, сейчас) и *néwos, néwuyos* (новый) имеют общее ностратическое (т.е. ещё более древнее) происхождение. Это, в свою очередь, означает, что такие русские слова, вернее, обозначаемые ими значения, как *нытьё, уныние, нужда, ныне, новый, навь* выходят из одного ностратического корня и связаны со значением настоящего времени, что не может не подтолкнуть к философскому осмыслению этих понятий.

Общий смысл праиндоевропейского корневого гнезда

nāu-*/nāu-*/**nū-* и ностратического гнезда **ni-*

Общий смысл этого гнезда, состоящий из смыслов «кричать, объявлять, унывать, нуждаться, мучить(ся), новый, ныне и под.», вполне определённо усматривается в философской максиме, что «человек говорит о том, что болит», в чём он нуждается, или, как говорит русская пословица,

29 Перевод автора — *прот. А. Д.*

30 См. статью **nupe*/**nūpe* в издании: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 26.

«что у кого болит, тот о том и говорит»: в настоящее время все наши слова — это суть слова о наших нуждах и страданиях.

В связи с этим вспоминается крылатая фраза исихастов о том, что «молчание — таинство будущего века», потому что не будет больше страданий и нужды, а всё непонятное станет предельно ясным.

Не об этом ли нам сообщает также древнее понуждающее междометие «ну!»³¹, которое, вероятно, и есть сохранившийся в чистом виде древний праиндоевропейский или даже ещё более древний корень:

«Nu — Now. Related to newo-.

1. now, from Old English n, now.

2. quidnunc, from Latin nunc, now (< *nun-ce; -ce, a particle meaning “this,” “here»)»³².

То есть, ну- ныне (теперь) связано с newo-. 1. Теперь, от старого английского n (в настоящее время). 2. quidnunc (сплетник), от латинского nunc (в настоящее время)³³.

Когда мы произносим междометие «ну!», тогда в виде императива (повелительного наклонения) сообщаем о неотложной в данный момент нужде совершить некое новое неприятное, мучительное усилие, то есть понуждаем. Смыслы всего гнезда укладываются в этом древнейшем корне и одновременно междометии: «Сделай это, как бы это ни было мучительно, сейчас же и здесь, потому что это нужно, иначе останется только унывать! Ну же!» Академический словарь подтверждает взаимосвязь означенных слов и смыслов и свидетельствует о древности корня ну, указав на звукоподражательную его природу: «Праслав. *nu — исконно, вероятно, междометие звукоподражательного происхождения, ср. соотносительные по функциям *na (см.), *no (см.), *nъ (см.). На и[ндоевропейском] уровне можно говорить лишь об элементарных соответствиях: ближе всего лит[овское] nu ‘ну! ну-ка!’, далее ср. греч. νῦν, νυν (энкл.), νῦ ‘ну, же, (и)так, так, да’, др[евне]инд[ийское] nu “конечно, пожалуй”, нем. nun и даже эст[онское]. nõ “ну-ка!”... По мнению О. Н. Трубачёва (устно), сближение с греч. νῦν и нем. nun подводит к вопросу о связях с гнездом праслав. *nupě, уже не звукоподражательного происхождения»³⁴.

Здесь мы можем допустить поэтическую, но не лишённую правдоподобия гипотезу о том, что звукоподражание это возникло из того носового

31 См. статью *nu в издании: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 26. С. 30.

32 Calvert Watkins. The American Heritage. Dictionary of Indo-European Roots, 2000. URL: <http://www.proto-indo-european.ru/dic-watkins/ier-n.htm>.

33 Перевод автора — *прот. А. Д.*

34 См. статью *nu в издании: Этимологический словарь славянских языков. Вып. 26. С. 31.

звука, который сам собою возникает у плачущего человека. Возможно, первыми «не райскими» словами и были как раз эти, возникшие у изгнанных из рая, познавших настоящую нужду и плачущих Адама и Евы...

Смысл приставки «у» в слове уныние

Действительно, при создании с помощью приставки «у» нового слова, подобного *нытью*, но в отношении духа человеческого, предположительно должно было бы получиться некое *у-нытьё* или нечто подобное от того же корня, но мы имеем *у-ныние*, то есть при первом и наивном услышании этого слова, *нахождение близ того, что есть ныние, близ того, что есть ныне, теперь, в настоящее время.*

В болгарском языке «ныне — нареч. уст. книжн. — сегá, днес.». «Нынешний разг. — сегáшен, днэшен, съврэменен³⁵», «ни́не нареч. уст. см. сегá. нинешен, ~на, ~но; ~ни уст. см. сегáшен»³⁶. То есть в современном болгарском языке слово *ныне* является устаревшим, но существующим... Вообще, у всех православных народов это слово также в той или иной степени употребимо благодаря церковнославянским сакральным текстам. (Слово *ныне*, к примеру, весьма часто употребляется в священных текстах христиан благодаря формуле: «Ныне, и присно, и веки веков».)

Но в том или ином виде слово *ныне* также отражено и понимаемо в подавляющем большинстве индоевропейских языков благодаря своей неизменности и узнаваемости.

Например, хотя «ныне» по-польски будет «obecnie», или «teraz», или «dziś», но в польском языке есть слово «niniejszy» — «настоящее время».

И далее³⁷:

Русский	Ныне	чешский	nyní, teď
Украинский	тепер, нині	латинский	nunc [нунк]
Белорусский	цяпер, сягоння, сённа, («ныне» как церковнославянизм, то же и в языках с церковнославянскими сакральными текстами)	древнегреческий	vŭv [нин, нюн]

35 Чукалов С. К. Русско-болгарский словарь.

36 Бернштейн С. Б. Болгарско-русский словарь. Около 58 000 слов. М., 1986.

37 В квадратных скобках дана транскрипция русским шрифтом.

Болгарский	Seга	английский	now [нау]
Боснийский	Sada	шведский	nu
Польский	teraz, dziś, obecnie (niniejszy-наб стоящее время)	панджаби	ਜੁਣ [хуна]
Сербский	Сада	бенгали	এখন [эххун]
Словацкий	Teraz	древнеин- дийский (по Фасмеру)	nūnám [нунám]
Словенский	Sedaj	санскрит	अधुना [адхунá]
Хорватский	sada, danas	эсперанто	nun

Как видим, и при создании эсперанто был предпочтён корень *нун* как наиболее узнаваемый.

Отсюда с большой вероятностью можно предположить, что при создании переводов святые Кирилл и Мефодий сознательно взяли легко узнаваемое во многих индоевропейских языках, за исключением славянских, слово «ныне» для создания нового духовного понятия «уныние», но созвучного со старым «плотским» и вульгарным понятием «нытья».

Подтверждение в старославянских текстах

Подтверждением этой версии является слово «унынение», которое встречается в Супрасльской рукописи (274, 29), датируемой серединой XI в.³⁸

**ОУНЫНИЕННЮ, -на с (1) ἀκηδία подавлен-
ность, тоска skleslost, ochablost: нанваште
же прѣдъ сънѣмъ молитвы твораше • н
кънѣгы почтааше • то бо кмоу бѣаше тѣчьъ
оуныненню въсхлаштению (! в.м. въсхлаштеник)**

Рисунок 3

38 Старославянский словарь. С. 741.

Это слово *уныние* явно указывает на ещё свежее происхождение от слова *ныне*. Греческое же слово ἀκηδία в переводе означает «беззаботность, пренебрежение к себе, небрежность».

Подобные случаи упоминаются у И. И. Срезневского:

из Пандектов Антиоха по списку XI в. Воскресенского Новоиерусалимского монастыря —

УНЫНЬНЫИ — прилаг. отъ сл. УНЫНИЕ — склоняющій къ унынію, къ лѣности: — Оуныньныи бѣсъ (τῆς ἀκηδίας). *Панд. Амт. XI в. л. 64.*

Рисунок 4

из «Временника Георгия Амартола» по списку библиотеки гр. А. С. Уварова 1456 г. —

УНЫНАТИСА — внадать въ уныніе, отчаяваться: — И трѣжамса и оунынагаса зѣло и скорба премно̑ (ἀδουρῶν). *Георг. Ам. (Увар.) л. 65.*

Рисунок 5

Здесь греческое слово в переводе означает *отчаяние* и *уныние*.

В дальнейшем, благодаря созвучию и схожести смыслов, слова *уныние* и *нытьё*, *унывать* и *ныть* могли производить общие для них словоформы в спряжениях, склонениях и производстве новых слов.

Смысл слова «уныние», заложенный при его создании

Впрочем, даже если слово *уныние* произошло не от слова *ныне*, чему прямого доказательства привести, очевидно, уже невозможно, эти слова имеют, как мы убедились, общие древние корни и общую древнейшую семантическую нагрузку, которая указывает вполне определённо на то, что слово *уныние* определяет бездеятельное и потому бесплодное и губительное предстояние перед настоящим, порождённое отсутствием уроков и выводов из прошлого и приводящее к отчаянию в будущем. Более подробному рассмотрению этой психолого-педагогической проблемы необходимо уделить дополнительное и весьма пристальное внимание.

Мы увидели, насколько сложно было создавать всего лишь одно слово, вызванное к существованию необходимостью передавать духовные смыслы и предохранять от духовного ущерба, и насколько заложенные в интуицию языка духовные смыслы бывают полезными для спасения души. Но святыми Кириллом и Мефодием был создан целый язык! И подобных решений при этом производилось великое множество, что, конечно, особо выявляет и подчёркивает глубину образованности, мышления, святости и заслуг святых Солунских братьев.

Библиография

- Антанасиевич, Ирина* (ser. *Ирина Антанасијевић*). Русско-сербский и сербо-русский словарь. [Б. м.]: Информационная служба ИФ МАМИФ, 2008.
- Бернштейн С. Б.* Болгарско-русский словарь: Около 58 000 слов. М.: Русский язык, 1986.
- Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. М.: Греко-латинский кабинет, 1991.
- Влчек Й.* Русско-чешский словарь. 40 000 слов. М.: Русский язык, 1974.
- Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка: В 4 т. М.: ТЕРРА, 1994. Т. 4.
- Етімологічний словник української мови. У 7 т. / Уклад.: Р. В. Болдирев та ін.; Ред. тому: В. Т. Коломієць, В. Г. Скляренко. Київ: Наукова думка, 1989. Т. 4.
- Іваницький С. Шумлянський Ф.* Російсько-український словник. Київ: Обереги, 2006.
- Настольный русско-польский словарь / ред. И. Х. Дворецкий. Варшава: Wiedza Powszechna, 1969.
- Полный церковно-славянский словарь (со внесением в него важнейших древне-русских слов и выражений) / сост. Г. М. Дьяченко. М.: Типография Вильде, 1899.
- Претнар Янко С.* Русско-словенский словарь. Ljubljana: D.ržavna založba Slovenije, 1964.
- Русско-белорусский словарь: В 3 т.: Около 110 000 слов / ред. Я. Колас, К. Крапива, П. Глебка. Минск: Беларуская Энцыклапедыя, 2002.
- Словарь древнего славянского языка, составленный по Остромирову Евангелию, Ф. Миклошичу, А. Х. Востокову, Я. И. Бередникову и И. С. Кочетову / [сост. А. В. Старческий]. СПб.: Изд. А. С. Суворина, 1899.
- Словарь индохеттских корней. URL: <http://www.proto-indo-european.ru/dic-wiki/index.html> (26.06.2019).
- Словарь русского языка XI–XVII вв. / ред. А. Н. Шаламова. М.: Наука, 1986. Вып. 11.
- Словарь современного русского литературного языка / ред. Ф. П. Филин. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 16.
- Словенско-русский словарь / Янко Котник. Лjubljana: Государственное издательство Словении, 1967.

- Список индоевропейских корней. URL: <http://www.proto-indo-european.ru/pie-roots-all.htm> (26.06.2019).
- Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка: в 3-х т. Репринт. М.: Книга, 1989.
- Старогръцко-български речникъ / *Мих. Войновъ, Вл. Георгиевъ, Бор. Геровъ, Д. Дечевъ, Ал. Милевъ, М. Тоневъ.* София: [б. и.], 1938.
- Старославянский словарь (по рукописям X–XI веков): Около 10 000 слов / под ред. Э. Благова, Р. М. Цейтлин, С. Геродес и др. М.: Русский язык, 1994.
- Тимонина Е. В.* Болгарско-русский и русско-болгарский словарь. М.: Русский язык, Медиа, Дрофа, 2009.
- Толковый словарь русского языка: т. 1–4 / под ред. проф. Д. Н. Ушакова. М.: Гос. ин-т «Советская энциклопедия», 1935–1940.
- Толовски Диме, Иллич-Свитыч В.* Македонско-русский словарь. 30 000 слов / под ред. Н. И. Толстого. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. словарей, 1963.
- Толстой И. И.* Сербско-хорватско-русский словарь. Около 50 000 слов. М.: Государственное издательство иностранных и национальных словарей, 1957.
- Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: В 4 тт. / пер. с нем. и доп. О. Н. Трубачёва. СПб.: Терра — Азбука, 1996.
- Цыганенко В. П.* Этимологический словарь русского языка: Более 5 000 слов. Киев: Радянська школа, 1989.
- Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь современного русского языка: В 2 тт. М.: Русский язык, 1999. Т. 1.
- Чукалов С. К.* Русско-болгарский словарь. 50 000 слов. М.: Русский язык, 1981.
- Этимологический словарь русского языка / сост. А. Преображенский. М.: Тип. Г. Лисснера и Д. Собко, 1910–1916.
- Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд / сост. О. Н. Трубачев и др. М.: Наука, 1999. Вып. 26.
- Watkins Calvert.* The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2000.
- O'Neil A. C.* Sin // The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton Company, 1912. Vol. 14. P. 4–11.
- Rusko-hrvatski praktični rječnik / *Stanka Pavuna.* Zagreb: Školska Knjiga, 2001.
- Slovník jazyka Staroslovenskeho. Lexicon linguae palaeoslovenicae. Praha: Československá Akademie Ved., 1973. II.

Psychological and Linguistic Analysis of Concept “Unynie” as a Clue to the Framework of Suicides

Archpriest Alexander Dobroselsky

PhD in Educational Science

Associate Professor of Theology

at the Esenin State University of Ryazan

46, Svoboda str., Ryazan 390000, Russia

dobroselskye@mail.ru

For citation: Dobroselsky Alexander A., archpriest. “Psychological and Linguistic Analysis of Concept ‘Unynie’ as a Clue to the Framework of Suicides”. *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 130–151. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-130-151

Abstract. In the act of suicide there is an enforcement mechanism that matures in low spirits and is triggered by despair. The key issue is finding a method to destroy such a mechanism in order to help educators and psychologists. This article is an attempt to find the framework of suicide through an analysis of the word and concept of «уныние». The etymological study of the word «уныние» shows that it has an artificial origin and occurs for any functions only in the Slavonic Church and languages it influenced on. The word «уныние» is used to name a sinful situation. The study of the word «уныние» is at the intersection of theology, psychology and linguistics and makes it possible to understand that the word «уныние» came into existent simultaneously with the Church Slavonic. There was a word «ныть (нытьё)» in the Slavic languages. It is used to describe physical ill-being. The new word was created by adding prefix «у» to describe spiritual ill-being. Some ancient texts corroborate it. Common for these words etymological proto-indo-european root «nu» fills the word «уныние» with the meaning of inactive, careless and hopeless status before the miserable and bitter, present and desolation in the future. This conclusion is highly significant to follow in the next article, studying the framework of suicidal behavior.

Keywords: Psychology, etymology, theology, suicide, despondency, despair, Church Slavonic language, the Proto-Slavic language, Proto-Indo-European language.

References

- Bernshtein S. B. (1986) *Bolgarsko-russkii slovar': Okolo 58 000 slov [Bulgarian-Russian dictionary: About 58 000 words]*. Moscow: Russkii iazyk.
- Blagova E., Tseitlin R. M., Gerodes S. (1994) *Staroslavianskii slovar' (po rukopisiam X–XI vekov): Okolo 10 000 slov [Old Slavonic dictionary (based on the manuscripts X–XI centuries): About 10 000 words]*. Moscow: Russkij jazyk.
- Boldirev R. V., Kolomiets' V. T., Skliarenko V. G. (ed.) (1989) *Etimologichnii slovník ukrains'koï movi: v 7 tt. [Etymological dictionary of the Ukrainian language: in 7 vols.]*. Kiev: Naukova dumka, vol. 4 (in Ukrainian).

- Chernykh P. Ia. (1999) *Istoriko-etimologicheskii slovar' sovremennogo russkogo iazyka: v 2 tt.* [Historical and etymological dictionary of modern Russian: in 2 vols.]. Moscow: Russkij jazyk, vol. 1.
- Chukalov S. K. (1981) *Russko-bolgarskii slovar'. 50000 slov* [Russian-Bulgarian dictionary. 50000 words]. Moscow: Russkij jazyk.
- Dal' V. (1994) *Tolkovyi slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka: v 4 tt.* [Explanatory dictionary of the living great Russian language: in 4 vols]. Moscow: TERRA, vol. 4 (in Russian).
- Dvoretckii I. Kh. (ed.) (1969) *Nastol'nyi russko-pol'skii slovar'* [Desktp Russian-Polish dictionary]. Varshava: Wiedza Powszechna.
- Fasmer M. (1996) *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka: v 4 tt.* [Etymological dictionary of the Russian language]. Saint-Petersburg: Terra—Azbuka, 1996 (in Russian).
- Filin F. P. (ed.) (1964) *Slovar' sovremennogo russkogo literaturnogo iazyka* [Dictionary of modern Russian literary language]. Moscow–Leningrad: Nauka, vol. 16 (in Russian).
- Ivanits'kii S. Shumljanskii F. (2006) *Rosijs'ko-ukraïns'kii slovník* [Russian-Ukrainian dictionary]. Kiev: Oberegi.
- Kolas Ja., Krapiva K., Glebka P. (ed.) (2002) *Russko-beloruskii slovar': v 3 tt.: Okolo 110 000 slov* [Russian-Belarusian dictionary: In 3 vols.: About 110 000 words]. Minsk: BelEn.
- Kotnik Janko (ed.) (1967) *Slovensko-russkii slovar'* [Slovenian-Russian dictionary]. Љубљана: Gosudarstvennoe izdatel'stvo Slovenii.
- Pilat S., Konzal V., Chroma M. (ed.) (1973) *Slovník Jazyka Staroslovenskeho. Lexicon linguae palaeoslovenicae*. Praha: Československé akademie věd, vol. 2.
- Pretnar Ianko S. (1964) *Russko-slovenskii slovar'* [Russian-Slovenian dictionary]. Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Shalamova A. N. (ed.) (1986) *Slovar' russkogo iazyka XI–XVII vv.* [Dictionary of Russian XI–XVII centuries]. Moscow: Nauka, issue 11 (in Russian).
- Sreznevskii I. I. (1989) *Slovar' drevnerusskogo iazyka: v 3 tt.* [Dictionary of the old Russian language: in 3 vols.]. Moscow: Kniga.
- Timonina E. V. (2009) *Bolgarsko-russkii i russko-bolgarskii slovar'* [Bulgarian-Russian and Russian-Bulgarian dictionary]. Moscow: Russkij jazyk, Media, Drofa.
- Tolovskii D., Illich-Svitych V. (ed.) (1963) *Makedonsko-russkii slovar'. 30 000 slov* [Macedonian-Russian dictionary. 30,000 words]. Moscow: Gos. izd-vo inostr. i nats. slovari.
- Tolstoj I. I. (1957) *Serbsko-khorvatsko-russkii slovar'. Okolo 50 000 slov* [Serbian-Croatian-Russian dictionary. About 50,000 words]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannykh i natsional'nykh slovari.
- Trubachev O. N. et al. (ed.) (1999) *Etimologicheskii slovar' slavjanskikh iazykov: Praslavjanskii leksicheskii fond* [Etymological dictionary of Slavic languages: proto-Slavic lexical Fund]. Moscow: Nauka, issue 26.
- Tsyganenko V. P. (1989) *Etimologicheskii slovar' russkogo iazyka: Bolee 5 000 slov* [Etymological dictionary of the Russian language: More than 5 000 words]. Kiev: Radjans'ka shkola (in Russian).

- Ushakov D. N. (ed.) (1935–1940) *Tolkovyi slovar' russkogo iazyka: tt. 1–4* [Explanatory dictionary of the Russian language: vol. 1–4]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia.
- Veisman A. D. (1991) *Grechesko-russkii slovar' [Greek-Russian dictionary]*. Moscow: Greko-latinskii kabinet.
- Vlček I. (1974) *Russko-česhskii slovar'. 40 000 slov* [Russian-Czech dictionary. 40,000 words]. Moscow: Russkij jazyk.
- Watkins C. (2000) *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

ДИСКУССИЯ 1917 ГОДА О ПРЕПОДАВАНИИ ЗАКОНА БОЖИЯ В ШКОЛАХ (ПО МАТЕРИАЛАМ КОСТРОМСКОЙ ЕПАРХИИ)

Ферапонт (Кашин)

митрополит Костромской и Нерехтский
кандидат богословия
глава Костромской митрополии Русской Православной Церкви
156000 Кострома, ул. Богоявленская, 26а
ferapontk@ya.ru

Для цитирования: *Ферапонт (Кашин), митрополит Костромской и Нерехтский. Дискуссия 1917 года о преподавании Закона Божия в школах (по материалам Костромской епархии) // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 152–166. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-152-166*

Аннотация

УДК 281.93 (261.7) (322.24)

В статье на примере Костромской епархии рассматриваются события 1917 г., связанные с попытками исключить Закон Божий из числа обязательных предметов, преподававшихся в начальных и средних школах. Описываются действия духовенства и православных мирян, отстаивавших сохранение прежнего статуса Закона Божия.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, отделение Церкви от государства, Костромская епархия, Февральская революция, Закон Божий, законоучитель, православное духовенство, епархиальный съезд, Поместный Собор 1917–1918 гг., Государственный комитет по народному образованию, свобода совести.

Обязательное преподавание Закона Божия в начальных и средних учебных заведениях являлось одним из фундаментальных столпов российской школы; и до Февральской революции казалось, что так будет всегда. Но в 1917 г. этот предмет — привилегированный, методически отработанный, преподававшийся преимущественно священнослужителями — подвергся жёсткой критике со стороны «прогрессивных» политиков и педагогов. В начале 1918 г. состоялось официальное устранение его из школьных программ. Споры о преподавании Закона Божия в школах достаточно ярко отразились на страницах официального печатного органа Костромской епархии — журнала «Костромские епархиальные ведомости», в июле 1917 г. преобразованного в «Костромской церковно-общественный вестник».

Состоявшееся 2 марта 1917 г. отречение императора Николая II от российского престола, отказ его брата великого князя Михаила Александровича от восприятия верховной власти и создание Временного правительства (в ожидании созыва Учредительного собрания) открыли новую эпоху российской истории. Митинги, собрания, демонстрации, резолюции, исполнительные комитеты стали повседневными реалиями жизни общества, вдохновлявшегося везде и по всякому поводу звучащим словом «свобода». Противоречащим «свободе» оказалось, по мнению некоторых, обязательное преподавание Закона Божия в школах. В Костромской губернии, судя по епархиальному журналу, такие голоса зазвучали уже в середине марта 1917 г. Смотритель Кинешемского духовного училища священник¹ Димитрий Лебедев писал: «У нас, на весьма многолюдном собрании учителей и учительниц начальных и средних учебных заведений Кинешемского уезда, собравшихся в количестве более 400 человек в городе Кинешме 14 марта сего года для образования профессионального общества педагогов средней и низшей школы, при выработке устава этого общества громко и настойчиво раздавалось от сельских учителей и учительниц требование внести в устав союза отмену обязательности преподавания Закона Божия в низшей школе как предмета не только не нужного, но и тормозящего свободное развитие детей свободных граждан»².

В Костроме духовенство губернского города с 4 марта стало регулярно проводить свои собрания, к участию в которых приглашались представители духовно-учебных заведений (семинарии, духовного

1 С лета 1917 г. — протоиерей.

2 *Лебедев Д., священник. На злобу дня // КЕВ. 1917. 1 апреля. № 7. Отдел неофициальный. С. 121. До 1918 г. Кинешемский уезд входил в состав Костромской губернии.*

училища, епархиального женского училища), а затем и представители прихожан, миряне. На таком собрании 21 марта 1917 г. выступил настоятель Успенского кафедрального собора города Костромы и член епархиального училищного совета протоиерей Павел Крутиков, предложивший «поставить в программу вопросов, подлежащих обсуждению объединённого собрания духовенства, вопрос о мерах к улучшению преподавания Закона Божия в начальных школах — земских и церковно-приходских»³. Интересно звучала мотивировка проблемы: «...многие неспособны к преподаванию этого высокого предмета по сей⁴ малограмотности»⁵. На следующем собрании, состоявшемся в здании духовной консистории 26 марта, костромские отцы решили исключить из журнала собрания приведённую выше мотивировку, а «разработку вопроса о мерах к улучшению преподавания Закона Божия в начальных школах — земских и церковно-приходских» поручить одной из избранных на том же собрании комиссий городского духовенства (конкретно той, которая должна была заниматься перспективами реформирования духовно-учебных заведений) «с тем, чтобы в состав оной вошёл и протоиерей П. Е. Крутиков»⁶.

Выступления против Закона Божия звучали отнюдь не только в Костромской губернии. Всероссийский делегатский учительский съезд, проходивший 7–9 апреля 1917 г. в Москве, принял резолюцию об отмене преподавания Закона Божия во всех светских учебных заведениях и народных школах. Такое заявление вызвало со стороны Церкви протесты, характерным выражением которых стало обращение церковно-приходского попечительства при Свято-Троицком соборе города Валдая Новгородской губернии, принятое на общем собрании членов попечительства 30 апреля 1917 г. В июле того же года это обращение было опубликовано в «Костромском церковно-общественном вестнике» (как в согласии с духом времени стали именоваться «Костромские епархиальные ведомости») с резолюцией епископа Костромского и Галичского Евгения⁷: «16 июля 1917 года. В редакцию “Епархиальных ведомостей”. Призыв сей достоин самого широкого распространения.

3 Журнал № 3 [объединённого собрания духовенства города Костромы 21 марта 1917 г.] // КЕВ. 1917. 1 апреля. № 7. Отдел официальный. С. 92–93.

4 Видимо, опечатка, и должно быть «своей».

5 Журнал № 4 [объединённого собрания духовенства города Костромы 26 марта 1917 г.] // КЕВ. 1917. 15 апреля. № 8. Прибавление к официальной части. С. 1.

6 Там же. С. III.

7 Епископ Евгений (Бережков) — 1864–1924 гг.

Напечатать в ближайшем № “Епархиальных ведомостей”. Епископ Евгений»⁸.

Четырнадцатого июля 1917 г. Временное правительство издало постановление «О свободе совести», узаконившее вневероисповедный статус гражданина России. Вскоре было образовано министерство исповеданий (которое возглавил бывший обер-прокурор А. В. Карташёв), а должность обер-прокурора подверглась упразднению. «Костромской церковно-общественный вестник» отозвался на эти события статьей «По поводу нового закона о свободе вероисповедания», в которой постановление от 14 июля критиковалось, в том числе, и с учетом практики преподавания Закона Божия:

«Устанавливается... принцип, что лица, достигшие семнадцатилетнего возраста, могут свободно и без заявления какой-либо власти переходить из одного вероисповедания в другое или даже объявить себя не принадлежащими ни к какому вероисповеданию, причём заявление местному судье требуется лишь для прекращения правовых отношений лица, оставляющего какое-либо вероисповедание, к этому вероисповеданию.

Не нужно много говорить, насколько ненормальны могут быть семейные отношения при попытках кого-либо из несовершеннолетних в гражданском смысле членов семьи осуществить на практике подобный переход в иное вероисповедание или объявить себя не принадлежащим ни к какому религиозному обществу... Не удивительно, если обуреваемый религиозными сомнениями или увлечённый иноверной пропагандой юноша задумает совершенно порвать с Церковью Православной, а возвращение в неё для него будет уже нелегко»⁹.

В защиту преподавания Закона Божия в школах высказывались и российские архипастыри. Так, «Костромской церковно-общественный вестник» в августе 1917 г. опубликовал подборку резолюций управлявшего Орловской епархией епископа Серафима (Остроумова)¹⁰ на протоколах Орловского епархиального съезда духовенства и мирян, состоявшегося 10–18 мая 1917 г. Одна из резолюций касалась Закона Божия, вопрос преподавания которого владыка связывал с работой

8 От церковно-приходского попечительства при Валдайском градском Свято-Троицком соборе Новгородской епархии // КЦОВ. 1917. 15–22 июля. № 2–3. Отдел официальный. С. 22.

9 По поводу нового закона о свободе вероисповедания // КЦОВ. 1917. 15–22 июля. № 2–3. Отдел неофициальный. С. 13–14.

10 Имя священикомученика архиепископа Серафима (Остроумова; 1880–1937) включено в Собор новомучеников и исповедников Церкви Русской.

приходских образовательных учреждений: «Приходские собрания должны стать на защиту Закона Божия в школах, и в этом отношении народ может себя чувствовать спокойным только тогда, когда наша начальная школа будет в ведении прихода, когда создастся тип так называемой “приходской школы”, где приход, или что то же — народ, будет хозяином и где обучение будет контролироваться приходом»¹¹.

Летом 1917 г. вопрос о Законе Божиим существенно обострился из-за действий Государственного комитета по народному образованию. Так стала именоваться комиссия по реформе народного образования, созданная при министерстве народного просвещения. Её первое заседание состоялось 17 мая 1917 г., а в июне законопроект о её преобразовании в Государственный комитет был направлен на рассмотрение Временного правительства¹². Среди направлений работы Государственного комитета выделялся вопрос о преподавании Закона Божия. «Констатировалось, что данный вопрос связан с прояснением отношений Церкви и государства и может быть разрешен только Учредительным собранием. Вместе с тем оговаривалось, что с социально-психологической и педагогической точек зрения преподавание религии в школе не должно носить обязательного характера. Закон Божий сохранялся в программе школ всех ступеней как необязательный предмет с правом родителей не обучать своих детей Закону Божию в школе, а после шестнадцатилетнего возраста такое право получали и сами учащиеся»¹³.

Планы перевода Закона Божия в разряд необязательных школьных предметов вызвали негативную реакцию священноначалия и церковной общественности. Двадцать восьмого июня 1917 г. Святейший Синод просил Временное правительство отнести «вопрос о коренных изменениях в положении преподавания религии в школах»¹⁴ к компетенции Учредительного собрания, чтобы решение принималось голосом всего

11 Иноепархиальная жизнь // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел неофициальный. С. 68.

12 «В результате законопроект так и не был утвержден, а комиссия по реформе народного образования продолжала действовать явочным порядком под названием Государственный комитет по народному образованию» (Шевченко В. А. Закон Божий в школе и Временное правительство. URL: http://pravoslavnye.ru/analitika/2015/10/02/zakon_bozhij_v_shkole_i_vremennoe_pravitelstvo/).

13 Там же.

14 Редькина О. Ю. Вероисповедная политика Временного правительства России, февраль — октябрь 1917 г. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1996. С. 100.

русского народа. А 12 июля в Петрограде открылся Всероссийский съезд законоучителей, обратившийся к духовенству и мирянам с воззванием:

«Подготавливается такая реформа низшей и средней русской школы, которая отодвигает Закон Божий на степень мало или ничего не значащего необязательного предмета и для преподавания его не отводит даже места в общие учебные школьные часы. Обращая на это ваше внимание, православные пастыри и миряне, любящие свою святую веру, Всероссийский съезд законоучителей, занимающийся в настоящее время в Петрограде изменением программ, облегчением и улучшением способов преподавания Закона Божия, именем всего святого умоляет вас встать на защиту святой веры в школе, а через школу и в жизни...

Спешите же исполнить нашу просьбу, пока ещё не поздно. Скорее организуйтесь, бейте тревогу. На всех собраниях, которые будут у вас скоро по поводу выборов на Церковный Собор, на приходском собрании 23 июля, а если не успеете об этом своевременно узнать, то в течение последующей недели, затем на благочинническом собрании 30 июля и, наконец, на епархиальном собрании 8 августа возбуждайте этот громаднейшей важности вопрос, заинтересуйте им всех, обсуждайте его со всей серьёзностью, записывайте свои постановления и, оставивши у себя при делах копии, немедленно посылайте подлинники в бюро Всероссийского законоучительского союза»¹⁵.

На призыв Всероссийского съезда законоучителей откликнулись и в Костромской епархии. Так, 30 июля 1917 г. (в день проведения благочиннических избирательных собраний) состоялся съезд духовенства и мирян Галичского 6-го благочиннического округа Костромской епархии с участием 9 священников, 3 диаконов, 5 псаломщиков и 17 мирян. Кроме выдвижения делегатов на епархиальное собрание, съезд принял резолюцию (или постановление, как говорится в самом тексте) «О постановке Закона Божия в школах», в которой говорилось, что «представители многотысячного Галичского 6-го благочиннического округа в лице духовенства и мирян постановили: Закон Божий должен быть

15 Всероссийский церковно-общественный вестник. 1917. 16 июля. (Цит. по: Шевченко В. А. Закон Божий в школе и Временное правительство.). В воззвании говорится о собраниях, которые назначались на 23 июля 1917 г. (во всех приходах Православной Российской Церкви) и на 30 июля (во всех благочиниях) для избрания участников епархиальных избирательных собраний, а епархиальным собраниям, также намеченным для открытия в единый день 8 августа 1917 г., предстояло избирать членов Поместного Собора от епархий.

необходимым и обязательным предметом преподавания и в низших, и в средних школах всех типов»¹⁶.

Предложения Государственного комитета по народному образованию, направленные против преподавания Закона Божия, обсуждались и в губернском городе. 8–9 августа 1917 г. в Костромской духовной семинарии проходило избирательное собрание, выбиравшее представителей от Костромской епархии на открывающийся 15 августа в Москве Поместный Собор Православной Российской Церкви. Накануне открытия собрания — вечером 7 августа, после всенощного бдения в Успенском кафедральном соборе города Костромы — в актовом зале духовной семинарии состоялась лекция «О положении Церкви в синодальный период и о задачах Поместного Собора» для делегатов, прибывших на выборы со всей Костромской губернии. Лекцию читал М. Н. Дурново — преподаватель реального училища, член костромского религиозно-философского кружка. После лекции «произошёл обмен мнений по поводу прочитанного. Особенно оживлённые прения возникли по вопросу о школьном обучении Закону Божию. Выступало много ораторов, главным образом из мирян-крестьян, и горячо они ратовали за оставление Закона Божия в школах как предмета первой важности и, безусловно, обязательного для всех православных учеников»¹⁷. Спустя двое суток, вечером 9 августа, когда выборы членов Собора от Костромской епархии завершились, собрание продолжилось уже в формате епархиального съезда духовенства и мирян. «На первом плане значились: вопрос о преподавании Закона Божия в школе и вопрос об отделении Церкви от государства. С большим подъёмом, единогласно и, можно сказать, единодушно собрание высказалось: 1) за обязательность школьного обучения Закону Божию и 2) против отделения Церкви от государства... Образована была комиссия с участием преосвященного Севастиана для выработки соответствующей резолюции, которая и была потом принята единогласно»¹⁸.

16 Резолюция о постановке Закона Божия в школах, принятая на съезде духовенства [и мирян Галичского 6-го благочиннического округа Костромской губернии 1917 года июля 30 дня // КЦОВ. 1917. 15–22 сентября. № 10–11. Отдел неофициальный. С. 127–128.

17 С. Н. Б. [Бобровский Николай, священник.] Епархиальное избирательное собрание // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел неофициальный. С. 53.

18 Там же. С. 56. Преосвященный Севастиан (Вести; 1870–1929, по другим сведениям 1934) с 1914 г. был викарным епископом Кинешемским, затем управлял Костромской епархией в сане архиепископа. Автор этой статьи священник (впоследствии протоиерей) Николай Бобровский (1883–1958) в описываемое время был членом Костромской духовной

Текст соответствующего постановления (резолюции) епархиального съезда сохранился в его журнале:

«1917 года, августа 9 дня. Костромской епархиальный избирательный съезд духовенства и мирян, под председательством епархиального преосвященного епископа Евгения, при участии костромского vicарного преосвященного епископа Севастиана, в составе ста сорока двух представителей от духовенства и ста девяноста двух представителей от мирян всей епархии, имели суждение по содержанию появившегося в современной печати законопроекта Государственного комитета по народному образованию об исключении Закона Божия из числа обязательных предметов в начальных и средних школах и об изменении в них постановки религиозно-нравственного воспитания.

Принимая во внимание, что: 1) Закон Божий для детей православного населения вместе с грамотностью и дальнейшим обучением в средней школе составляет первый образовательно-воспитательный предмет, необходимый для каждого члена Церкви и гражданина; 2) школа — низшая и средняя — немыслима для народа без Закона Божия как обязательного предмета и неприемлема для него; 3) такая школа чужда историческому укладу и духу православного русского народа; 4) законопроектированное решение этого вопроса Государственным комитетом по народному образованию не есть выражение воли народной, — единогласно и решительно постановили: просить Временное правительство чрез г[-на] обер-прокурора Святейшего Синода¹⁹ и г[-на] министра народного просвещения оставить в начальных и средних школах Закон Божий для православных детей первым и обязательным предметом, поставив законоучителей и преподавателей Закона Божия во всем наравне с преподавателями учебных предметов»²⁰.

В примечании к тексту журнала указывалось, что соответствующие представления от имени епископа Евгения 12 августа 1917 г. были направлены «г[-ну] синодальному обер-прокурору» (то есть министру исповеданий А. В. Карташёву) и министру народного просвещения (с 24 июля 1917 г. эту должность занимал выдающийся ученый С. Ф. Ольденбург)²¹.

консistorии, соредактором «Костромского церковно-общественного вестника» и одним из самых ярких «прогрессивных» деятелей среди костромского духовенства.

19 В действительности к тому времени должность обер-прокурора уже была упразднена, а бывший обер-прокурор А. В. Карташёв возглавлял министерство исповеданий.

20 Журналы епархиального съезда духовенства и мирян сессии 8–10 августа 1917 г. Журнал № 1 // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел официальный. С. 34–35.

21 Там же. С. 35.

Масштабные протесты против предложений Государственного комитета приостановили реализацию планов по удалению Закона Божия из числа обязательно преподаваемых предметов. Свою принципиальную позицию высказал и Поместный Собор. На его заседании 28 сентября 1917 г. было принято определение об обязательном преподавании Закона Божия в школе²². Отметим, что в сентябре 1917 г. при обсуждении вопроса о Законе Божиим в соответствующем отделе Поместного Собора (так и именовавшемся: отдел о преподавании Закона Божия) член Собора от Костромской епархии И. Ф. Иорданский²³ предложил преподавать Закон Божий в школе как предмет гуманитарного образования. По мысли Ивана Феоктитовича, это позволило бы сохранить обязательность преподавания и в то же время избежать упреков в нарушении свободы совести. Но члены отдела эту идею не поддержали. В частности, председатель отдела архиепископ Тамбовский и Шацкий Кирилл²⁴ возразил: «... едва ли нужно проводить мысль, что Закон Божий есть просто образовательный предмет. Бывают нехристиане, знающие хорошо Закон Божий и даже репетирующие в нём учеников, но это производит соблазн»²⁵. Предложение И. Ф. Иорданского было отклонено.

В октябре 1917 г. Н. Соловьёв²⁶ — автор опубликованной в «Костромском церковно-общественном вестнике» статьи «Христос или князь века сего?», в которой доказывалась антихристианская сущность социализма, — подверг деятельность Государственного комитета по народному образованию резкой критике:

«У нас в России ныне существует Государственный комитет по народному образованию — учреждение, само себя призвавшее к бытию и сильно влияющее на ход школьной жизни. Комитет составил из

- 22 Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Книга II. Выпуск 2. Деяния XX–XXX. Пг., 1918. С. 97–98.
- 23 И. Ф. Иорданский (1862–1926) — врач и педагог, сын настоятеля Успенского собора г. Кологрива протоиерея Феоктита Иорданского.
- 24 Архиепископ Кирилл (Смирнов) (1863–1937), впоследствии митрополит и священномученик.
- 25 Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 3431. Оп. 1. Д. 396. Л. 21 об. Цит. по: Житенев Т. Е. Вопрос о преподавании Закона Божьего в контексте церковно-государственных отношений в 1917–1918 гг. // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2015. № 4 (19). С. 205–213. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/vopros-o-prepodavanii-zakona-bozhiego-v-kontekste-tserkovno-gosudarstvennyh-otnosheniy-v-1917-1918-godu>.
- 26 Видимо, директор Костромского реального училища Николай Михайлович Соловьёв, занимавшийся религиозно-философской публицистикой.

представителей учительства, Советов солдатских, рабочих и крестьянских депутатов, объединённых кооперативных организаций, профессиональных рабочих союзов. Нужно ли говорить о том, что социализм безгранично царит в умах членов сего комитета? Этот комитет не имел в своём составе ни одного представителя Православной Церкви и в то же время находил для себя возможным высказываться решительно о преподавании Закона Божия в школах...

Вот как старательно оберегает Государственный комитет русскую школу от преподавания Закона Божия! Для него не важны верования 114-миллионной православной Святой Руси, для него прежде всего — программа социализма, а потом уже всё остальное — и среди этого и судьба отечества. Не ясно ли из всего сказанного, какого отношения православные русские люди могут ждать от социализма к их православии?»²⁷

Попытки помешать преподаванию Закона Божия в школах предпринимались не только в столице, но и на провинциальном уровне, в том числе и в Костромской губернии. Двадцать шестого сентября 1917 г. в здании Костромской духовной консистории состоялось очередное собрание объединённого духовенства и мирян города Костромы, на котором с докладом «По вопросу об определении на законоучительские должности в начальных школах Костромской губернии» выступил священник Николай Бобровский. Он начал выступление с констатации того, что первые попытки устранить из школ Закон Божий не удались, но это не остановило противников преподавания данного предмета. Далее отец Николай подробно описал, как Костромская уездная земская управа пытается ввести новый, не зависимый от мнения Церкви порядок назначения на должности учителей Закона Божия в начальных школах. Автор доклада высказал обоснованное опасение, что описанный порядок приведёт к назначению законоучителями не просто светских людей, но лиц, способных опорочить саму идею преподавания предмета: «В руках таких законоучителей Закон Божий в короткое время утратит свою привлекательность и интерес в глазах населения, и оно, когда в удобный момент возобновится поход против Закона Божия, уже не выскажется против его уничтожения. Духовенство и православные миряне должны самым решительным образом протестовать против такого порядка. Религиозное воспитание подрастающих поколений

27 Соловьёв Н. Христос или князь века сего? // КЦОВ. 1917. 15–22 октября. № 14–15. Отдел неофициальный. С. 161–162.

должно остаться в руках духовенства»²⁸. Заслушав выступление священника Николая Бобровского, собрание объединённого духовенства и мирян города Костромы «постановило этот доклад принять и предложить вниманию епархиального духовенства, находя полезным, чтобы изложенный в докладе вопрос был обсуждён на окружных собраниях, и приглашая окружные собрания обратиться затем к епархиальному епископу с ходатайством о том, чтобы он заявил свой протест, пред кем следует, о неправильной постановке назначения на должности законоучителей в начальных народных школах Костромской губернии»²⁹.

Далее на страницах костромского епархиального журнала за 1917 г. упоминаний о конкретных проблемах, связанных с преподаванием Закона Божия, мы не встречаем. Однако курс социалистических партий на отделение Церкви от государства оставался неизменным. Автор одной из статей в «Костромском церковно-общественном вестнике» П. Малицкий предупреждал: «С точки зрения социалистов, вера и Церковь отжили своё время и с ними нет надобности считаться в новом государственном строительстве. Чем скорее будет ликвидировано с ними, тем лучше. Самые же лёгкие способы к этому: 1) отделение Церкви от государства и лишение её всякой государственной поддержки, 2) изгнание Закона Божия из школы»³⁰.

Именно такое изгнание произошло с приходом к власти большевиков. Дискуссии закончились, настало время открытых гонений, тем более что позиция Православной Церкви в данном вопросе была бескомпромиссной. События развивались быстро. Девятого ноября 1917 г. в составе Народного комиссариата по просвещению появилась Государственная комиссия по народному просвещению, 20 ноября — распущен прежний Государственный комитет по народному образованию. Двадцать третьего января 1918 г. был официально опубликован декрет Совета народных комиссаров РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»³¹, ставший поворотной вехой в

28 [Бобровский Николай, священник.] Доклад по вопросу об определении на законоучительские должности в начальных школах Костромской губернии // КЦОВ. 1917. 1–8 октября. № 12–13. Отдел неофициальный. С. 139.

29 Там же. С. 140–141.

30 Малицкий П. Что делать? // КЦОВ. 1917. 1–8 ноября. № 16–17. Отдел неофициальный. С. 192.

31 Первоначально он именовался «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», а новое название получил 26 января, когда был напечатан в № 18 «Собрания узаконений РСФСР».

церковно-государственных взаимоотношениях и ознаменовавший собой начало систематичной и безжалостной борьбы государства с религией. В параграфе 9 декрета провозглашалось: «Преподавание религиозных вероучений во всех государственных и общественных, а также частных учебных заведениях, где преподаются общеобразовательные предметы, не допускается»³². Наконец, 17 февраля 1918 г. вышло постановление Народного комиссариата по просвещению «Об упразднении должностей законоучителей всех вероисповеданий» (причём это делалось «задним числом», с 1 января). Короткий текст постановления одним предложением подводил итог, ещё недавно казавшийся просто невозможным: «Должности законоучителей всех вероисповеданий упраздняются с 1 января 1918 года»³³. Можно сказать, что на этом история Закона Божия как общегосударственного школьного предмета окончилась.

Завершая обзор событий, связанных с дискуссией 1917 г. о преподавании Закона Божия, следует отметить: при всем уважении к прошлому не следует идеализировать дореволюционную школу и её порядки. Не случайно член Поместного Собора 1917–1918 гг. от мирян Костромской епархии, крестьянин Кинешемского уезда Василий Алексеевич Правдин (по отзыву участников епархиального избирательного собрания 8–9 августа 1917 г., «очень богомольный и справедливый человек»³⁴) с горечью заявлял, что «неверующий учитель развратил всю школу, совершенно отбил детей от Церкви»³⁵. Современный исследователь указывает: «Дискуссия, возникшая вокруг вопроса об

32 Текст декрета Совета народных комиссаров «О свободе совести, церковных и религиозных обществах», принятого 20 января (2 февраля по новому стилю) 1918 г., впервые был опубликован 23 января 1918 г. в «Газете Рабочего и Крестьянского Правительства» (№ 15). Полный текст декрета см.: Декреты Советской власти. Том I. М., 1957. С. 373–374.

33 Постановление Народного комиссариата по просвещению РСФСР «Об упразднении должностей законоучителей всех вероисповеданий» впервые было опубликовано 17 февраля 1918 года в «Газете Рабочего и Крестьянского Правительства» (№ 26). URL: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_231.htm.

34 Овчинников П. А., Соболев В. А., Селезнев В. А. Доклад о результатах поездки на выборы членов Всероссийского Поместного Собора // КЦОВ. 1917. 15–22 октября. № 14–15. Отдел неофициальный. С. 172.

35 Протокол № 19 заседания отдела [Поместного Собора] о преподавании Закона Божия от 26 марта (8 апреля) 1918 года // ГАРФ. Ф. Р-3431. Оп. 1. Д. 401. Л. 11–12. Цит. по: Сунельников С. П. Религиозное образование в советской России в 1917–1929 гг.: постановления советского правительства и определения Священного Собора и Патриарха. Часть 1. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2010/11/12/25708/>.

обязательности преподавания Закона Божия, выявила широкий круг болевых проблем, касающихся не только положения самого предмета в школе, но и отношений школы и государства, Церкви и школы, Церкви и государства»³⁶. А исторические уроки описываемого нами времени актуальны и сейчас, когда, спустя столетие, Православная Церковь и светская школа приобретают опыт взаимодействия и конструктивного сотрудничества.

Библиография

- Бобровский Николай, священник.* Доклад по вопросу об определении на законоучительские должности в начальных школах Костромской губернии // КЦОВ. 1917. 1–8 октября. № 12–13. Отдел неофициальный. С. 138–141.
- Житнев Т. Е.* Вопрос о преподавании Закона Божьего в контексте церковно-государственных отношений в 1917–1918 гг. // Вестник Волжского университета им. В. Н. Татищева. 2015. № 4 (19). С. 205–213. [Электронный ресурс]. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/vopros-o-prepodavanii-zakona-bozhiego-v-kontekste-tserkovno-gosudarstvennyh-otnosheniy-v-1917-1918-godu> (дата обращения 08.02.2019).
- Журнал № 3 [объединенного собрания духовенства города Костромы 21 марта 1917 г.] // КЕВ. 1917. 1 апреля. № 7. Отдел официальный. С. 90–93.
- Журнал № 4 [объединенного собрания духовенства города Костромы 26 марта 1917 года] // КЕВ. 1917. 15 апреля. № 8. Прибавление к официальной части. С. I–III.
- Журналы епархиального съезда духовенства и мирян сессии 8–10 августа 1917 г. Журнал № 1 // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел официальный. С. 34–35.
- Иноепархиальная жизнь // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел неофициальный. С. 65–69.
- Лжебеде[в] Д., священник.* На злобу дня // КЕВ. 1917. 1 апреля. № 7. Отдел неофициальный. С. 120–125.
- Малицкий П.* Что делать? // КЦОВ. 1917. 1–8 ноября. № 16–17. Отдел неофициальный. С. 191–198.
- Овчинников П. А., Соболев В. А., Селезнев В. А.* Доклад о результатах поездки на выборы членов Всероссийского Поместного Собора // КЦОВ. 1917. 15–22 октября. № 14–15. Отдел неофициальный. С. 170–173.
- О свободе совести, церковных и религиозных обществах // Декреты Советской власти. Т. 1 / подг. к изд. С. Н. Валк. М.: Государственное издательство политической литературы, 1957. С. 371–374.

36 *Житнев Т. Е.* Вопрос о преподавании Закона Божьего в контексте церковно-государственных отношений в 1917–1918 гг.

- От церковно-приходского попечительства при Валдайском градском Свято-Троицком соборе Новгородской епархии // КЦОВ. 1917. 15–22 июля. № 2–3. Отдел официальный. С. 20–22.
- По поводу нового Закона о свободе вероисповедания // КЦОВ. 1917. 15–22 июля. № 2–3. Отдел неофициальный. С. 13–17.
- Постановление Народного комиссариата по просвещению РСФСР от 17.02.18 «Об упразднении должностей законоучителей всех вероисповеданий» // «Газета Рабочего и Крестьянского Правительства». № 26. 17 февраля 1918 г. [Электронный ресурс]. URL: http://www.libussr.ru/doc_ussr/ussr_231.htm (дата обращения 08.02.2019).
- Протокол № 19 заседания отдела [Поместного Собора] о преподавании Закона Божия от 26 марта (8 апреля) 1918 г. // *Синельников С. П.* Религиозное образование в советской России в 1917–1929 гг.: постановления советского правительства и определения Священного Собора и Патриарха. Часть 1. [Электронный ресурс]. URL: <http://pstgu.ru/news/smi/2010/11/12/25708/> (дата обращения 08.02.2019).
- Редькина О. Ю.* Вероисповедная политика Временного правительства России, февраль – октябрь 1917 года. Диссертация на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М., 1996.
- Резолюция о постановке Закона Божия в школах, принятая на съезде духовенства [и] мирян Галичского шестого благочиннического округа Костромской губернии. 1917 года июля 30 дня // КЦОВ. 1917. 15–22 сентября. № 10–11. Отдел неофициальный. С. 127–128.
- Священный Собор Православной Российской Церкви. Деяния. Пг.: Издание Соборного Совета, 1918. Книга II. Выпуск 2. Деяния XX–XXX.
- С. Н. Б. [Бобровский Николай, священник.]* Епархиальное избирательное собрание // КЦОВ. 1917. 8–15 августа. № 5–6. Отдел неофициальный. С. 53–58.
- Соловьев Н.* Христос или князь века сего? [Окончание, начало в] // КЦОВ. 1917. 1–8 октября. № 12–13. Отдел неофициальный. С. 141–144; 15–22 октября. № 14–15. Отдел неофициальный. С. 156–165.
- Шевченко В. А.* Закон Божий в школе и Временное правительство: [Электронный ресурс]. URL: http://pravoslavnye.ru/analitika/2015/10/02/zakon_bozhij_v_shkole_i_vremennoe_pravitelstvo/ (дата обращения 08.02.2019).

The 1917 Debate on the Teaching of the God's Law in Schools (Based on the Materials of the Diocese of Kostroma)

Ferapont (Kashin)

Metropolitan of Kostroma and Nerekhta

candidate of theology

head of the Kostroma Metropolia of the Russian Orthodox Church

26a, st. Bogoyavlenskaya, Kostroma, 156000

ferapontk@ya.ru

For citation: Ferapont (Kashin), metropolitan of Kostroma and Nerekhta “The 1917 Debate on the Teaching of the Law of God in Schools” (Based on the Materials of the Diocese of Kostroma). *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 152–166. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-152-166

Abstract. The article considers (on the example of the Kostroma diocese) the events of 1917 associated with attempts to exclude the Law of God from compulsory subjects taught in primary and secondary schools. It describes the actions of the clergy and Orthodox laity who upheld the former status of the God’s Law.

Keywords: Russian Orthodox Church, Kostroma diocese, February revolution, God’s Law, catechist, Orthodox clergy, diocesan meeting, Local Council of 1917–1918, State Committee on Public Education, freedom of conscience, separation of the Church from the state.

References

- Shevchenko V. A. (2019) *Zakon Bozhij v shkole i Vremennoe pravitel'stvo [The Law of God in school and the Provisional government]*, available at: http://pravoslavnye.ru/analitika/2015/10/02/zakon_bozhij_v_shkole_i_vremennoe_pravitelstvo/ (08.02.2019) (in Russian).
- Sinel'nikov S. P. (2019) “Protokol № 19 zasedaniya otdela [Pomestnogo Sobora] o prepodavanii zakona Bozhija ot 26 marta (8 aprelja) 1918 g.” [“Protocol № 19 of the meeting of the Department [of the local Council] on the teaching of the law of God of March 26 (April 8) 1918”], in *Religioznoe obrazovanie v sovetskoj Rossii v 1917–1929 gg.: postanovlenija sovetskogo pravitel'stva i opredelenija Svjashhennogo Sobora i Patriarha [Religious education in Soviet Russia in 1917–1929: resolutions of the Soviet government and the definition of the Holy Council and the Patriarch]*, part 1, available at: <http://pstgu.ru/news/smi/2010/11/12/25708/> (08.02.2019) (in Russian).
- Valk S. N. (ed.) (1975) “O svobode sovesti, cerkovnyh i religioznyh obshhestvah” [“On freedom of conscience, Church and religious societies”] in *Dekrety Sovetskoj vlasti [Decrees of the Soviet power]*, vol. 1, Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo politicheskoy literatury, pp. 371–374 (in Russian).
- Zhitenev T. E. (2015) “Vopros o prepodavanii zakona Bozh'ego v kontekste cerkovno-gosudarstvennyh otnoshenij v 1917–1918 gg.” [“The Question of teaching the law of God in the context of Church-state relations in 1917–1918”]. *Vestnik Volzhskogo universiteta im. V. N. Tatishheva*, no 4 (19), pp. 205–213, available at: <http://cyberleninka.ru/article/n/vopros-o-prepodavanii-zakona-bozhiego-v-kontekste-tserkovno-gosudarstvennyh-otnoshenij-v-1917-1918-godu> (08.02.2019) (in Russian).

СИНТЕЗ ВЕРЫ И НАУЧНОГО ЗНАНИЯ В ЖИЗНИ И ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СВЯТИТЕЛЯ ЛУКИ (ПРОФЕССОРА-ХИРУРГА В. Ф. ВОЙНО-ЯСЕНЕЦКОГО) В ПЕРИОД С 1941 ПО 1944 ГОД¹

Семён Валерьевич Кожевников

кандидат экономических наук
Исполнительный директор ООО «РАМикс»
660068, г. Красноярск, ул. 52 квартал, 8а, корпус 1
semenk2011@yandex.ru

Для цитирования: *Кожевников С. В.* Синтез веры и научного знания в жизни и деятельности святителя Луки (профессора-хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого) в период с 1941 по 1944 год // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 167–185. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-167-185

Аннотация

УДК 215 (929)

Цель исследования — описать соединение христианской православной веры и медицинской хирургической науки в личности профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого (святителя Луки) в красноярский период его жизни и деятельности. Для этого автором представлены сведения об общем количестве научных трудов Валентина Феликсовича по хирургии, об объёме произнесённых и записанных проповедей и философско-теологических произведений архиепископа Луки. В цифрах продемонстрирована его масштабная хирургическая деятельность. Показано исключительное значение хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого как учёного-новатора в области военно-полевой и, особенно, гнойной хирургии. Отмечена видная педагогическая роль Валентина Феликсовича в

1 Исследование выполнено в Красноярском государственном педагогическом университете им. В. П. Астафьева, научный консультант д. и. н., профессор Г. Ф. Быконя.

подготовке им в Красноярске ученых-врачей, продолживших и развивших дело профессора после его переезда в Тамбов. На основании воспоминаний очевидцев его священнического служения и научно-практической деятельности представлены убедительные доказательства гармоничного соединения науки и религии в личности святителя Луки в красноярский период. В итоге автор формулирует вывод: успех научно-практической работы учёного-монаха в глубоком тылу в военное время оказался возможным именно благодаря синтезу веры и науки. Необходимо отметить, что тема, изученная в данной статье, поднимается впервые.

Ключевые слова: синтез веры и науки, биография архиепископа Луки, профессора-хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого, история медицины, Русская Православная Церковь.

Введение

Научный и общественный интерес к личности выдающегося хирурга и учёного В. Ф. Войно-Ясенецкого (святителя Луки) не угасает до сих пор. За последние десятилетия о нём написано много книг² и статей³, в которых светские и церковные авторы с разной степенью полноты и достоверности разбирают широкую медицинскую деятельность Валентина Феликсовича и его архиерейское служение в разные годы жизни. Исключением не стал и красноярский период (1941–1944). Однако в опубликованных работах не раскрыт важнейший аспект — синтез медицинской науки и православной веры в личности В. Ф. Войно-Ясенецкого в этот тяжелый период времени. Именно он стал предметом нашего интереса.

Основными источниками исследования явились: личное дело архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого), хранящееся в Государственном архиве Российской Федерации (ГАРФ)⁴; впервые исследованные документы фонда эвакуационного госпиталя № 1515⁵; материалы фонда коллекции документов, посвящённых празднованию 65-летия Победы⁶, и фонда Красноярского краевого комитета КПСС за 1941–1943 гг.⁷ Государственного архива Красноярского края (ГАКК); ранее неизвестные воспоминания кандидата медицинских наук, хирурга В. Н. Зиновьевой, врача Л. И. Слинковой и рентгенотехника И. С. Дубровина; рукописный дневник красноярского священника Николая Климовского за 1943 г.; опубликованные воспоминания доктора медицинских наук П. Т. Приходько.

Цель статьи — на основании главным образом новых материалов последовательно раскрыть органичный синтез веры и научного знания в жизни и деятельности В. Ф. Войно-Ясенецкого (свт. Луки) в

2 См., например: *Косачев И. Д., Гладких П. Ф., Яковлев А. Е.* Профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий — архиепископ Лука: врачевание и священнослужение (1877–1961) / отв. ред. А. Е. Яковлев. СПб., 2013; *Дамаскин (Орловский), архим.* Житие священноисповедника Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Симферопольского и Крымского. Козельск, 2018 и др.

3 См., например: *Петров С. Г.* Пребывание архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в Новосибирске (свидетельство очевидца) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 3 (40). С. 117–132 и др.

4 ГАРФ. Ф. Р-6991 (фонд Совета по делам религии при Совете министров СССР). Оп. 7. Д. 72.

5 Ф. 974 в филиале Центрального архива Министерства обороны Российской Федерации ФЦАМО РФ.

6 Ф. П-1052.

7 Ф. П-26.

красноярский период и показать, как это помогало страждущим людям в тяжелые годы Великой Отечественной войны.

Научная деятельность

Всемирно известный хирург профессор Валентин Феликсович Войно-Ясенецкий (1877–1961), принявший священный сан и монашество, причисленный к лику святых как архиепископ Лука⁸, сумел успешно соединить в своей жизни православную веру и медицинскую науку. К концу марта 1946 г. у профессора насчитывалось около пятидесяти пяти научных трудов по хирургии⁹. Всего научные открытия профессора-епископа «изложены в более чем пятидесяти научных трудах, из которых три — монографии»¹⁰. Из этих монографий одна была существенно расширена и завершена в Красноярске для второго издания («Очерки гнойной хирургии»), а другая («Поздние резекции¹¹ при инфицированных огнестрельных ранениях суставов») целиком написана там же в 1943 г.

О своих же богословских трудах свт. Лука в 1959 г. писал: «За 38 лет своего священства и архиерейского служения я произнёс около 1 250 проповедей, из которых 750 записаны и составляют 12 толстых томов машинописи»¹². Кроме этого, архиепископ Лука написал философско-теологические произведения «Дух, душа и тело» и «Наука и религия», а в 1957 г. был избран почётным членом Московской духовной академии. Ныне именем профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого названы крупные лечебные и медицинские учебные заведения страны¹³, во имя

- 8 В 1995 г. архиеп. Лука канонизирован в лике местночтимых святых Крыма, г. Симферополь; в 1999 г. — в лике святых, в земле Сибирской просиявших, г. Красноярск; в 2000 г. — в сонме новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания, г. Москва.
- 9 Личный листок по учету кадров (В. Ф. Войно-Ясенецкого) 30 марта 1946 г. // ГАРФ. Ф. Р-9506. Оп. 77. Д. 343. Л. 1.
- 10 Согласно данным академика РАМН и РАН Ю. Л. Шевченко (отца Георгия) (*Шевченко Ю. Л. Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный.* СПб., 2007. С. 572).
- 11 Резекция — «хирургическая операция: удаление части органа или анатомического образования, обычно с соединением его сохранённых частей» (Резекция // *Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3 томах / гл. ред. Б. В. Петровский.* М., 1982–1984. Т. 3. С. 33).
- 12 *Косачев И. Д., Гладких П. Ф., Яковлев А. Е.* Профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий — архиепископ Лука: врачевание и священнослужение (1877–1961). С. 449.
- 13 Например, Красноярский государственный медицинский университет (КрасГМУ) им. проф. В. Ф. Войно-Ясенецкого.

свт. Луки (Войно-Ясенецкого) освящены многочисленные православные храмы¹⁴. В целом в России, да и в мире, многое сделано для прославления имени учёного-хирурга и епископа, что свидетельствует о состоявшемся синтезе веры и науки в личности Валентина Феликсовича.

В город Красноярск В. Ф. Войно-Ясенецкий был доставлен самолётом 30 сентября 1941 г. из поселка Большая Мурта¹⁵ и сразу же приступил к работе в самом крупном эвакуогоспитале № 1515. О себе 30 марта 1946 г. он писал: «1941–1943... Хирург и консультант эвакуогоспиталей... г. Красноярск»¹⁶. А ранее, 30 апреля 1944 г., он указал более точные сроки работы в Красноярске: «30. IX. 1941 г. переведён в Красноярск, где работал хирургом эвакуогоспиталей до 28. I. 1944 г.»¹⁷ Указом Московской Патриархии за № 40 от 27 декабря 1942 г. Преосвященному Луке (Войно-Ясенецкому) поручалось управление Красноярской епархией с титулом архиепископа Красноярского без отрыва «от работы в военных госпиталях по его специальности»¹⁸.

Как свидетельствуют впервые обнаруженные данные объяснительной записки за три года работы красноярского эвакуогоспиталя № 1515 (1941–1944) в госпитале было «сделано 2 985 операций, из них по корпусу б. 10 школы¹⁹ сделана 2 371 операция»²⁰, то есть 79, 43 % от общего количества операций госпиталя. По итогам первого года работы на второй корпус приходилось 75 % хирургической нагрузки всех четырёх корпусов эвакуогоспиталя²¹. Такая повышенная концентрация оперативных вмешательств во втором корпусе медучреждения была вызвана тем, что профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий единственный в

14 Например, храм при КрасГМУ.

15 В. Ф. Войно-Ясенецкий в пос. Большая Мурта Красноярского края незаслуженно отбывал третью ссылку за священнический сан. Согласно сфабрикованному делу, официальной причиной третьей, пятилетней, ссылки было участие Валентина Феликсовича в антисоветской организации.

16 Личный листок по учету кадров (В. Ф. Войно-Ясенецкого) 30 марта 1946 г. // ГАРФ. Ф. Р-9506. Оп. 77. Д. 343. Л. 1 об.

17 Автобиография архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) 30 апреля 1944 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 14 об.

18 *Галкин А. К.* Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 года // Вестник церковной истории. 2008. № 2. С. 90.

19 Это корпус № 2, который был основным местом работы В. Ф. Войно-Ясенецкого в рассматриваемый период.

20 Объяснительная записка за три года работы эвакуогоспиталя № 1515 (1941–1944) // ФЦАМО РФ. Ф. 974. Оп. 64002. Д. 1. Л. 14.

21 Там же. Л. 7 об.

Красноярском крае проводил в этом корпусе сложнейшие и уникальные операции раненым и больным военнотруженикам, прибывавшим с фронта в крайне тяжелом септическом и запущенном состоянии.

Новые документальные сведения по практической работе В. Ф. Войно-Ясенецкого в Красноярске в годы Великой Отечественной войны приведены не случайно. Именно активная хирургическая практика легла в основу масштабной научной деятельности профессора-хирурга в тыловом регионе. Все выдающиеся научные результаты получены им благодаря непрерывному многодневному труду по лечению тяжело раненных и больных в Красноярске в 1941–1944 гг. Можно уверенно утверждать, что у В. Ф. Войно-Ясенецкого в это время была уникальная возможность для поиска и совершенствования новых знаний в области военно-полевой хирургии, поскольку тяжелых больных доставляли к нему непрерывно. Свой практический опыт профессор быстро обобщал, выстраивал определённую логическую цепочку и излагал на бумаге. Таким образом, из-под пера видного хирурга выходили научно обоснованные выводы, получившие закрепление в монографиях и статьях.

За два с половиной года напряжённой работы в Красноярске Валентин Феликсович написал и опубликовал следующие научные статьи по хирургии: «Поздняя резекция при гнойном гоните»²², «Наш опыт лечения огнестрельного остеомиелита²³ в госпитале глубокого тыла»²⁴, «Разрез, без которого нельзя излечить гнойный коксит»²⁵, «О лечении огнестрельных эмпием²⁶ плевры»²⁷. В статье «Наш опыт...», опубликованной в сборнике трудов окружной хирургической конференции госпиталей Сибирского военного округа²⁸, В. Ф. Войно-Ясенецкий сделал крайне важный и одновременно неутешительный вывод из работы хирургов военного времени: «Огромное количество

22 *Шевченко Ю. Л.* Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. С. 467.

23 Остеомиелит – «воспаление костного мозга, обычно распространяющееся на компактное и губчатое вещество кости и надкостницу» (Остеомиелит // Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3 томах / гл. ред. Б. В. Петровский. М., 1982–1984. Т. 2. С. 272).

24 *Шевченко Ю. Л.* Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. С. 500.

25 Там же. С. 506.

26 Эмпиема – «значительное скопление гноя в какой-либо полости тела или в полостном органе» (Эмпиема // Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3 томах / гл. ред. Б. В. Петровский. М., 1982–1984. Т. 3. С. 315).

27 *Шевченко Ю. Л.* Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. С. 618.

28 Труды окружной хирургической конференции госпиталей Сибирского военного округа 24–29 марта 1943 г. Новосибирск. Красноярск, 1944. С. 81–90.

раненых, страдающих остеомиелитом²⁹, находятся на попечении не умеющих оперировать врачей и многие месяцы лечатся перевязками, на которые расходуется бесчисленное множество материалов»³⁰. При этом профессор понимал, что кроме него никто из практикующих тыловых хирургов не сможет предложить эффективного решения в лечении тяжелораненых военнослужащих, и он разрабатывал и предлагал новаторские способы оперативных вмешательств. Вместе с В. Ф. Войно-Ясенецким в окружной новосибирской конференции приняло участие 344 военно-тыловых хирурга³¹. Доклад Валентина Феликсовича был опубликован в сборнике первым по списку в главе III «Огнестрельные остеомиелиты». Об актуальности и крайней важности научного сообщения свидетельствует реплика из заключительного слова председательствующего на секции заслуженного деятеля науки профессора Т. П. Краснобаева: «Всё внимание аудитории и основного докладчика профессора Войно-Ясенецкого было отдано тяжелой септической форме огнестрельного остеомиелита. Как клиническая его картина, так и лечение его — раннее оперативное и радикальное, дающее наилучшие результаты — нашли прекрасных истолкователей... в лице профессора Войно-Ясенецкого»³². Сотни хирургов получили возможность не только услышать доклад именитого коллеги, но и увидеть проведенную им показательную операцию.

Чуть позднее в сборнике работ эвакогоспиталей Красноярского края³³ был опубликован весь научно-клинический опыт, накопленный госпиталями региона в годы Великой Отечественной войны «в области основных разделов военно-полевой хирургии»³⁴. В этом фундаментальном сборнике явно выделена научная деятельность профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого. Так, Валентин Феликсович стоит первым в списке редколлегии, в предисловии он отмечен как высококвалифицированный специалист и т. д. Там же опубликована научная статья ведущего хирурга эвакогоспиталя № 1515 В. Ф. Войно-Ясенецкого «О лечении огнестрельных эмпием плевры»³⁵. В конце публикации учёный даёт дельное наставление хирургам и организаторам здравоохранения: «Ясно, что необходимо широко распространять среди врачей

29 Остеомиелитом. — С. К.

30 Там же. С. 90.

31 Шевченко Ю. Л. Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. С. 499.

32 Труды окружной... С. 189.

33 Сборник работ эвакогоспиталей Красноярского края. Красноярск, 1945.

34 Там же. С. 3.

35 Там же. С. 260–276.

эвакогоспиталей необходимые сведения о хронической эмпиеме, с лечением которой большинство их очень мало знакомо»³⁶. Широта и смелость предложений, основанных на активной хирургической практике, сопровождали Валентина Феликсовича на протяжении всего научно-практического пути.

В 1941–1944 гг. Валентин Феликсович вёл и активную научно-педагогическую работу: читал систематические лекции госпитальным хирургам и осуществлял индивидуальное руководство их научными работами. К примеру, в 1941–1944 гг. В. Ф. Войно-Ясенецкий подготовил достойную смену учёных-врачей, среди которых были молодые хирурги госпиталя № 1515 А. Х. Левикова³⁷, Н. С. Панова, А. Д. Мочалова³⁸ и Л. Б. Элинсон³⁹. Эти женщины работали исключительно под началом В. Ф. Войно-Ясенецкого, поэтому их научные работы имели соответствующую направленность⁴⁰. Начальник физиотерапевтического отделения эвакогоспиталя № 1515 в 1941–1944 гг. А. И. Кашаева так и вспоминала, что независимо от пола «всем (врачам госпиталя. — С. К.) он (Войно-Ясенецкий. — С. К.) давал темы для написания кандидатских диссертаций»⁴¹, но успешно справились только женщины-врачи. Современные исследователи И. Д. Косачев, П. Ф. Гладких и А. Е. Яковлев к воспоминаниям физиотерапевта добавляют, что возможность для учениц «быть с Учителем творила чудеса: из невропатолога выросстал нейрохирург, а из общего хирурга — высококлассный специалист в области грудной хирургии или зрелый научный сотрудник»⁴².

36 Там же. С. 276.

37 Анна Ханановна сменил В. Ф. Войно-Ясенецкого на должности ведущего хирурга госпиталя после его отъезда из Красноярска.

38 Анна Дмитриевна Мочалова — начальник одного из отделений госпиталя (Штатный список медицинского состава эвакогоспиталя № 1515 по состоянию на 27 февраля 1942 г. // Центральный архив министерства обороны Российской Федерации (ЦАМО РФ). Ф. ЭГ-1515. Оп. 16174. Д. 4. Л. 46).

39 *Шевченко Ю. Л.* Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. С. 513.

40 А. Х. Левикова. «Хирургическое лечение травматического остеомиелита тазовых костей»; Н. С. Панова. «Сaries реберных хрящей и его хирургическое лечение» (Нина Степановна в сообщении часто ссылается на проф. В. Ф. Войно-Ясенецкого); Л. Б. Элинсон. «Морфологические типы и особенности смещения отломков при огнестрельных переломах бедра»; А. Д. Мочалова. «Хирургическое вмешательство при травматических повреждениях периферической нервной системы».

41 Воспоминания Кашаевой Августы Ивановны // ГАКК. Ф. П-1052. Оп. 1. Д. 37. Л. 4.

42 *Косачев И. Д., Гладких П. Ф., Яковлев А. Е.* Профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий — архиепископ Лука: врачевание и священнослужение (1877–1961). С. 318.

Среди десятков развёрнутых госпиталей Красноярского края, где научная работа была поставлена серьёзно и получила дальнейшее развитие, заведующая краевым отделом здравоохранения кандидат медицинских наук Т. М. Астафьева выделяла в первую очередь красноярский эвакуогоспиталь № 1515⁴³, в котором, как уже было отмечено, самоотверженно трудился В. Ф. Войно-Ясенецкий. Обоснование для такой оценки у руководителя крайздравотдела было очень простым и ёмким: хирургический опыт профессора В. Ф. Войно-Ясенецкого «с резекцией суставов следует перенести и на другие госпитали (края. — С. К.) как дающий сокращение сроков лечения»⁴⁴, что вполне соответствовало требованиям военного времени. Высокий уровень в работе профессор-хирург поддерживал до самого отъезда из Красноярска в начале февраля 1944 г. Незадолго до этого в газете «Красноярский рабочий» была дана заметка о прошедшей в краевом центре 25–27 декабря 1943 г. научной конференции госпиталей региона: «С внепрограммными докладами выступили заслуженный врач РСФСР Зайцев, профессор Войно-Ясенецкий, доцент Симченко и др.»⁴⁵, что свидетельствует о насущной потребности в учёных-профессионалах, на которых равнялись бы молодые и набиравшие опыт врачи.

Кроме этого, нами выявлено, что названия тем⁴⁶ межгоспитальных конференций того периода свидетельствуют о направляющей и определяющей роли опытного хирурга В. Ф. Войно-Ясенецкого. То же самое следует и из архивных документов, в которых сообщается о конференциях эвакуогоспиталя № 1515⁴⁷.

Как уже отмечалось ранее, в 1941–1943 гг. в Красноярске профессор-хирург «работал одновременно и над новой монографией (“Поздние резекции...” — С. К.), и над рукописью второго издания “Очерков

43 Доклад о работе эвакуогоспиталей Красноярского края за год (1941–1942) Отечественной войны // ГАКК. Ф. П-26. Оп. 3. Д. 552 а. Л. 174 об.

44 Там же. Л. 161–161 об.

45 Краевая научная конференция госпиталей // Красноярский рабочий. 1943. Декабрь. № 263. С. 4.

46 «Поздние резекции при инфицированных огнестрельных повреждениях суставов», «Травматический остеомиелит», «Лечение хронических эмпием» и мн. др. (Доклад о работе эвакуогоспиталей Красноярского края за год (1941–1942) Отечественной войны // ГАКК. Ф. П-26. Оп. 3. Д. 552а. Л. 175).

47 «Лечение гнойных воспалений голеностопного сустава», «Огнестрельные остеомиелиты тазовых костей», «Резекция реберных хрящей» и др. (Объяснительная записка за три года работы эвакуогоспиталя № 1515 (1941–1944) // ФЦАМО РФ. Ф. 974. Оп. 64002. Д. 1. Л. 12).

гнойной хирургии” (обе работы были подготовлены к опубликованию уже к середине 1943 г.). Это была беспрецедентная научная деятельность, сопровождавшаяся многодневными экспериментальными исследованиями, без которых не обходился ни один научный труд епископа и хирурга»⁴⁸. На «Очерки...» дали восторженные отзывы главный хирург СибВО профессор А. И Мануйлов и главный хирург Управления эвакуационных госпиталей Наркомздрава РСФСР профессор Н. Н. Приоров. За «Очерки...» и «Поздние резекции...» автор был удостоен Сталинской премии I степени. Оба труда явились венцом научно-медицинского гения В. Ф. Войно-Ясенецкого, который в полной мере раскрылся и реализовался в Красноярске в 1941–1944 гг.

Итак, очевидно, что профессора-хирурга чрезвычайно высоко ценили не только в тыловом регионе, но и во всей стране. Многих удивляла его трудоспособность и безжалостность к себе в работе.

Вера как главная причина успеха

Но каким же образом Валентин Феликсович добивался таких впечатляющих и выдающихся результатов? Как ему всё это удавалось? И когда он всё успевал? Ответы на эти вопросы необходимо искать не только в уникальном таланте и исключительном трудолюбии В. Ф. Войно-Ясенецкого. Одной из главных причин успеха была глубокая вера профессора-хирурга. Без веры он не смог бы достичь таких вершин в науке. Архимандрит Дамаскин (Орловский) проникательно отмечает, что в Красноярске владыка Лука «отбирал к себе самых тяжелых больных... которые считались безнадежными; многие из этих раненых выжили лишь благодаря тому, что их лечил епископ Лука. Здесь (в госпиталях. — С. К.) большое значение имело не только врачебное искусство святителя, но в ещё большей степени его вера в помощь Божию, здесь было явлено множество чудес, которые Господь сотворил руками архиерея»⁴⁹.

Академик Ю. Л. Шевченко, принявший священнический сан, ещё раньше писал, что научная монография В. Ф. Войно-Ясенецкого «Очерки гнойной хирургии» — это «труд и творение величайшего врача-проповедника, идущие от доброго сердца и милосердной души. Он написал “проповедь” на тему гнойной хирургии. Ею по-прежнему увлечены

48 *Шевченко Ю. Л.* Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. С. 468.

49 *Дамаскин (Орловский), архим.* Житие священноисповедника Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Симферопольского и Крымского. С. 99–100.

тысячи врачей в мире, для которых “Очерки...” епископа Луки остаются настольной книгой»⁵⁰. Работавшая с В. Ф. Войно-Ясенецким в Красноярске в 1941–1944 гг. хирург В. Н. Зиновьева неоднократно вспоминала, что профессор «учил своих помощников “человеческой хирургии”»⁵¹. Сам Валентин Феликсович, будто предвидя умозаключение Валентины Николаевны, написал следующее: «Человечность есть основа христианской религии»⁵². Любовь к людям по заповеди Иисуса Христа давала Его угоднику свт. Луке громадные силы и успех в медицинской науке.

Многолетнее изучение жизни и деятельности В. Ф. Войно-Ясенецкого привело нас к пониманию безусловного приоритета для него православной веры. В Красноярске профессор-епископ с именем Христа на устах делал сложнейшие и спасительные операции, результатом которых явилось совершенствование и развитие науки. Это подтверждается воспоминаниями коллег Валентина Феликсовича и очевидцев его работы в 1941–1944 гг.

Так, уже упомянутая А. И. Кашаева писала: «Лечебной работой (госпиталя. — С. К.) руководил профессор (Войно-Ясенецкий. — С. К.). Кроме этого, он же был священнослужителем — епископом Красноярским, он состоял в Св. Синоде»⁵³, «участвовал во многих конференциях... ездил проповеди читал в Николаевскую церковь»⁵⁴, открытия которой он лично добился в начале 1943 г.

В. Н. Зиновьева поделилась с нами уникальными воспоминаниями о встречах с епископом-хирургом: «Мне было очень интересно с ним беседовать на различные темы. В медицине он был особенно увлечён той областью хирургии, которой раньше мало интересовались хирурги. Это гнойная хирургия. Им (Войно-Ясенецким. — С. К.) выпущены книги: “Гнойные заболевания крупных суставов” (“Поздние резекции...” — С. К.), “Очерки гнойной хирургии”. Это животрепещущие для всей медицины темы. И он с ними прекрасно справлялся»⁵⁵. «Он (Войно-Ясенецкий. — С. К.) был такой противоречивый. С одной стороны, он был анатом. И я всё добивалась от него: “Ну, Вы анатом, где Вы там душу видели, когда вскрывали?” А он мне говорил: “Ну, как это бывает,

50 Шевченко Ю. Л. Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. С. 366.

51 Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. М., 2009. С. 314.

52 Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Наука и религия. Симферополь, 2009. С. 101.

53 Воспоминания Кашаевой Августы Ивановны // ГАКК. Ф. П-1052. Оп. 1. Д. 37. Л. 2.

54 Там же. Л. 4.

55 Воспоминания В. Н. Зиновьевой, продиктованные автору статьи в 1997 г.

что люди не различают цвета. Так Вы и религию не понимаете. А есть у человека и душа»⁵⁶, «мне было это (наблюдать. — С. К.) в какой-то мере любопытно, ведь перед тем, как оперировать, он сам крестился и больного крестил... С одной стороны, он — церковник, а с другой стороны, он смотрел как настоящий учёный»⁵⁷. Добавим, что Валентина Николаевна благодаря влиянию владыки Луки на склоне лет призналась, что коммунизм — это утопия.

Выпускник Воронежского рентгено-физиотерапевтического техникума при Воронежском радио-рентгенологическом институте И. С. Дубровин с января 1940 г., проходивший службу в Красноярске, работал рентгентехником в рентген-кабинете гарнизонного госпиталя⁵⁸. Иван Семёнович вспоминал, как в этом госпитале во время войны консультировал и оперировал раненых и больных профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий. Руководство госпиталя приглашало Валентина Феликсовича для проведения самых сложных операций по поводу ранений в голову и операций, связанных с гнойными осложнениями. Как отмечал информатор, В. Ф. Войно-Ясенецкий во время таких посещений учил и помогал хирургам возле операционного стола. При этом он не снимал наперстный крест, даже когда надевал халат перед оперативным вмешательством⁵⁹. А. И. Кашаева прибавляет, что перед и во время операции «на груди у него (Войно-Ясенецкого. — С. К.) что-то было»⁶⁰. Очевидно, что это был православный крест. Вероятнее всего, Августа Ивановна, до конца жизни остававшаяся атеисткой, так и не решилась засвидетельствовать это прямо.

Красноярский врач Л. И. Слинкова рассказывала нам, как её отец, хирург из Ачинска И. Н. Рожин, вместе с В. Ф. Войно-Ясенецким в 1942–1943 гг. оперировал одного крайкомовского начальника. В памяти девочки на всю жизнь остались незабываемые воспоминания: «Операция была на желудке, какая-то очень серьёзная. Оперировали секретаря крайкома Кокарева... папа после операции, уже дома, говорил о своей тревоге, ведь тогда были репрессии на религию. А Войно-Ясенецкий повесил икону, сотворил молитву над секретарём партии... Когда

56 Там же.

57 Воспоминания В. Н. Зиновьевой, продиктованные автору статьи в 1997 г.

58 Красноярский гарнизонный госпиталь существовал с 1920 г. и продолжает работать до сего дня в здании бывшей Духовной семинарии. В годы Великой Отечественной войны в нем размещался эвакогоспиталь № 336.

59 Воспоминания И. С. Дубровина от 6 февраля 2001 г. предоставлены сотрудниками Красноярского гарнизонного госпиталя А. В. Казаковым и Т. В. Казаковой.

60 Воспоминания Кашаевой Августы Ивановны // ГАКК. Ф. П-1052. Оп. 1. Д. 37. Л. 4.

Войно-Ясенецкий с папой закончили операцию... он сказал слова мне и благословил... Папа часто о нём (Войно-Ясенецком. — С. К.) говорил. Лука подарил ему авторский экземпляр учебника⁶¹ по гнойной хирургии»⁶². Как видим, согласно и этому воспоминанию, в этом человеке соединялись наука и вера.

Отдельного внимания заслуживают отрывки из мемуаров сотрудника санитарного отдела СибВО П. Т. Приходько⁶³, который встречал В. Ф. Войно-Ясенецкого на вокзале Новосибирска в марте 1943 г. перед началом уже упомянутой окружной хирургической конференции госпиталей округа. Пётр Трофимович писал о профессоре следующее: «Он с воодушевлением, деловито и очень квалифицированно докладывал о своих наблюдениях в одной из трудных областей военной хирургии. Большое впечатление произвело его сообщение об успешном лечении остеомиелита пяточных костей»⁶⁴. Этим очевидец подтвердил активные исследовательские поиски В. Ф. Войно-Ясенецкого в Красноярске, направленные на совершенствование оперативных вмешательств при лечении раненых и больных с гнойными заболеваниями.

Пётр Трофимович, пожалуй, откровеннее других информаторов раскрыл секрет эффективной и результативной работы епископа-хирурга, одновременно практической и научной. П. Т. Приходько вспоминал, как перед операцией в Новосибирске «профессор (именно профессор. — С. К.) прошёл в восточный угол предоперационной и... погрузился в молитву. Молился он долго»⁶⁵.

Однако автор мемуаров давал оценку происходящему в духе советского атеизма и резко отрицательного отношения к религии⁶⁶. Но

61 «Очерки гнойной хирургии».

62 Воспоминания Л. И. Слинковой продиктованные автору статьи в 2017 г.

63 Петр Трофимович Приходько (1901–1981), новосибирский доктор медицинских наук, профессор (*Петров С. Г.* Пребывание архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в Новосибирске (свидетельство очевидца) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 3 (40). С. 125).

64 *Петров С. Г.* Пребывание архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в Новосибирске (свидетельство очевидца). С. 127.

65 Там же. С. 128.

66 К примеру, П. Т. Приходько писал: «Относился (Войно-Ясенецкий. — С. К.) к делу и к людям как “князь церкви”, делал вид, что хотел убедить других, что духовные его дела выше мирских. Вольно или невольно, но такое демонстративное моление производило сильное эмоциональное воздействие на людей с неустойчивой психикой» (*Петров С. Г.* Пребывание архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в Новосибирске (свидетельство очевидца). С. 128) и т. д.

тем и имеют некоторую ценность его свидетельства. Пётр Трофимович, очевидно не желая соглашаться со своими же впечатлениями, но наблюдая важность момента для хирурга-епископа, писал: «В самом деле, некоторые женщины могли задуматься. Если уж такой просвещённый человек обращается с молитвой к богу (со строчной у Петрова — С. К.) о помощи перед операцией, то, может быть, в самом деле есть такая неземная таинственная сила, которая может помогать людям в трудные минуты. И эту сторону, психологическую в религии, не мог не учитывать учёный поп»⁶⁷. Обратим внимание на незамысловатое словосочетание «учёный поп». Если более точно, то учёный в хирургии и православный архиерей в Церкви. Тот же П. Т. Приходько с нескрываемым удовлетворением отмечал: «В начале 1944 года в Санотдел Сибво поступила от Войно-Ясенецкого объёмистая папка с рукописью второго, переработанного издания его монографии “Очерки гнойной хирургии”... Я — не специалист по хирургии, но меня, как врача и науковеда, не могла не заинтересовать яркая и образная форма изложения этой оригинальной книги»⁶⁸.

Не случайно нами подробно рассмотрены фрагменты воспоминаний П. Т. Приходько. Дело в том, что признанный научно-медицинский талант В. Ф. Войно-Ясенецкого даже явными атеистами не мыслился в отрыве от его религиозных убеждений, поэтому синтез веры и научного знания самым прямым образом отражён в словах новосибирского учёного врача-атеиста.

Обратимся к воспоминаниям священнослужителей, окружавших владыку Луку в Красноярске. Так, потомственный священник Николай Климовский в своём дневнике за 1943 г. писал: «Вечером, часов в шесть, неожиданно пришел проф. Лука с предложением сходить в Николаевку к Захарову и узнать: в каком положении находится дело об открытии там, в часовне, храма... Служил епископ Лука (проф. Войно-Ясенецкий, хирург)... Служил еп. Лука (профессор) и два священника»⁶⁹. Очевидно, что отец Николай вполне осознанно упоминал в дневнике учёное звание архиепископа. Но для чего это было нужно? Ведь достаточно было назвать правящего архиерея архиепископом или владыкой без каких-либо дополнений, не имеющих отношения к сану. Однако

67 *Петров С. Г.* Пребывание архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в Новосибирске (свидетельство очевидца). С. 128.

68 Там же. С. 128–129.

69 Дневник о. Николая Климовского (1943 г.), хранящийся в семье Климовских-Яковлевых-Фоминых (г. Красноярск).

священник понимал неразрывную связь веры и науки для владыки. Из этого становится ясно, что оба священнослужителя неоднократно вели беседы на соответствующие темы и отец Николай Климовский проникся важностью и необходимостью научных занятий для свт. Луки.

Подтверждение синтеза веры и научного знания явствует из письма самого архиепископа Луки сыну Михаилу от 19 апреля 1943 г. из Красноярска: «Даже если бы не изменилось столь существенное положение церкви⁷⁰, даже если бы не защищала меня моя высокая научная ценность, я не поколебался бы снова вступить на путь активного служения церкви»⁷¹. На склоне лет, в 1959 г., владыка Лука, подводя некий итог, свидетельствовал: «Свои “Очерки гнойной хирургии” я написал уже будучи епископом»⁷², тем самым подтвердив собственное более раннее резюме: «Наука без религии — “небо без солнца”»⁷³.

В завершение отметим, что в личном деле архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) нами обнаружена справка на В. Ф. Войно-Ясенецкого, архиепископа Тамбовского⁷⁴, с заголовком «Архиепископ-хирург». В ней информатор, некая Р. Зверина, среди прочего, пишет: «Ученый всецело посвятил себя медицинскому труду и церкви. В его скромной квартире... самым ценным является состоящая из четырёх тысяч томов уникальная библиотека — медицинская и богословская»⁷⁵. Безусловно, большинство экземпляров Валентин Феликсович привёз с собой из Красноярска в феврале 1944 г. Учёный не мог обойтись без книг, без библиотеки, а у епископа-хирурга она состояла из трудов по хирургии и анатомии наряду с произведениями святых отцов Церкви и богословов.

Заключение

Таким образом, подводя итог, можно вполне доказательно утверждать, что в продолжение небольшого, но напряжённого промежутка времени

70 Явное улучшение церковно-государственных отношений произошло в 1942 г., что привело к восстановлению патриаршества и возобновлению деятельности Священного Синода РПЦ в сентябре 1943 г. Временным членом Синода был избран и архиепископ Красноярский Лука.

71 *Поповский М. А.* Жизнь и житие Святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. Paris, 1979. С. 342.

72 *Косачев И. Д., Гладких П. Ф., Яковлев А. Е.* Профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий — архиепископ Лука: врачевание и священнослужение (1877–1961). С. 449.

73 *Лука (Войно-Ясенецкий), свт.* Наука и религия. С. 67.

74 Архиепископом Тамбовским владыка Лука был в 1944–1946 гг.

75 ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 55 об.

(1941–1944) профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий (свт. Лука) успешно соединял православную веру и научное знание. Именно этот синтез позволил ему добиться существенных достижений в медицинской науке, которые опережали своё время и были востребованы врачами, ранеными и больными. Сформулированные Валентином Феликсовичем научные выводы, изложенные им в монографиях, статьях и на госпитальных конференциях, определили вектор движения в работе военно-тыловых хирургов всей страны. Используемые в настоящей статье ранее неизвестные сведения убедительно показали, что в годы Великой Отечественной войны свт. Лука сопрягал обширные знания и профессионализм с упованием на Бога и верой в Него.

Архивные документы

- Автобиография архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) 30 апреля 1944 г. // ГАРФ. Ф. Р-6991. Оп. 7. Д. 72. Л. 14–14 об.
- Воспоминания Кашаевой Августы Ивановны // ГАКК. Ф. П-1052. Оп. 1. Д. 37. Л. 1–5.
- Доклад о работе эвакогоспиталей Красноярского края за год (1941–1942) отечественной войны // ГАКК. Ф. П-26. Оп. 3. Д. 552 а. Л. 155–181.
- Личный листок по учету кадров (В. Ф. Войно-Ясенецкого) 30 марта 1946 г. // ГАРФ. Ф. Р-9506. Оп. 77. Д. 343. Л. 1–2 об.
- Объяснительная записка за три года работы эвакогоспиталю № 1515 (1941–1944) // ФЦАМО РФ. Ф. 974. Оп. 64002. Д. 1. Л. 1–16.
- Штатный список медицинского состава эвакогоспиталю № 1515 по состоянию на 27 февраля 1942 г. // ЦАМО РФ. Ф. ЭГ-1515. Оп. 16174. Д. 4. Л. 46.

Источники

- Галкин А. К. Указы и определения Московской Патриархии об архиереях с начала Великой Отечественной войны до Собора 1943 года // Вестник церковной истории. 2008, № 2. С. 57–120.
- Краевая научная конференция госпиталей // Красноярский рабочий. 1943. Декабрь. № 263. С. 4.
- Лука (Войно-Ясенецкий), свт. Наука и религия. 2-е изд., стер. Симферополь: Симферопольская городская типография, 2009.
- Сборник работ эвакогоспиталей Красноярского края. Красноярск: Изд-во Красноярский рабочий, 1945.
- Труды окружной хирургической конференции госпиталей Сибирского военного округа 24–29 марта 1943 г. Новосибирск. Красноярск: Красноярское отд-ние воен. изд-ва НКО, 1944.

Литература

- Дамаскин (Орловский), архим.* Житие священноисповедника Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа Симферопольского и Крымского. Козельск: Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптиной пустынь, 2018.
- Косачев И. Д., Гладких П. Ф., Яковлев А. Е.* Профессор В. Ф. Войно-Ясенецкий — архиепископ Лука: врачевание и священнослужение (1877–1961) / отв. ред. А. Е. Яковлев. СПб.: ВМедА Дмитрий Буланин, 2013.
- Лисичкин В. А.* Лука, врач возлюбленный. М.: Изд. Совет РПЦ, 2009.
- Остеомиелит // Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3-х т. / гл. ред. Б. В. Петровский. М.: Советская энциклопедия, 1982–1984. Т. 2. С. 272.
- Петров С. Г.* Пребывание архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) в Новосибирске (свидетельство очевидца) // Вестник ПСТГУ. Серия II. История. История Русской Православной Церкви. 2011. Вып. 3 (40). С. 117–132.
- Поповский М. А.* Жизнь и житие святителя Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. Paris: YMCA-press, 1979.
- Резекция // Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3-х т. / гл. ред. Б. В. Петровский. М.: Советская энциклопедия, 1982–1984. Т. 3. С. 33.
- Шевченко Ю. Л.* Приветствует вас Святитель Лука, врач возлюбленный. СПб.: Наука, 2007.
- Эмпиема // Энциклопедический словарь медицинских терминов: в 3-х т. / гл. ред. Б. В. Петровский. М.: Советская энциклопедия, 1982–1984. Т. 3. С. 315.

A Synthesis of Faith and Scientific Knowledge in the Life and Work of St. Luka (Professor-surgeon V. F. Voyno-Yasenetsky) in 1941–1944⁷⁶

Semyon V. Kozhevnikov

Candidate of Economic Sciences

Executive Director ООО «RAMiKs»

8a, st. 52 district, Krasnoyarsk 660068, Russia

semenk2011@yandex.ru

For citation: Kozhevnikov S. V. "A Synthesis of Faith and Scientific Knowledge in the Life and Work of St. Luka (Professor-surgeon V. F. Voyno-Yasenetsky) in 1941–1944". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 167–185. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-167-185

76 The research has been done in Krasnoyarsk State Pedagogical University named after V. P. Astafev. Ady Lebedevoi street, 89, Krasnoyarsk, 660049 (scientific expert Associate Professor of Historical sciences, Professor G. F. Bykonya).

Abstract. The aim of the study is to describe the connection of the Christian Orthodox faith and medical surgical science in the personality of Professor V. F. Voyno-Yasenetsky (St. Luke) in the Krasnoyarsk period of his life and activity. For this purpose, the author presents information on the total number of scientific works of Valentin Feliksovich on surgery, the volume of sermons delivered and recorded, and philosophical and theological works of Archbishop Luke. The figures show his large-scale surgical activity. The exceptional value of the surgeon Valentin Feliksovich is shown. Voyno-Yasenetsky as a scientist-innovator in the field of military and, especially, purulent surgery. The prominent pedagogical role of Valentin Feliksovich in the training of scientists-doctors in Krasnoyarsk, who continued and developed the work of the Professor after his move to Tambov, was noted. Based on the recollections of eyewitnesses of his priestly Ministry and scientific and practical activities, convincing evidence of the harmonious Union of science and religion in the personality of St. Luke in the Krasnoyarsk period is presented. As a result, the author formulates a conclusion: the success of scientific and practical work of the scientist-monk in the deep rear in wartime was possible thanks to the synthesis of faith and science. It should be noted that the topic studied in this article is raised for the first time.

Keywords: synthesis of faith and science, biography of Archbishop Luke, Professor-surgeon V. F. Voyno-Yasenetsky, history of medicine, Russian Orthodox Church.

References

- Astaf'eva T. M. (ed.) (1945) *Sbornik rabot evakogospitalej Krasnoiarskogo kraia [Collection of works of evacuation hospitals of Krasnoyarsk Krai]*. Krasnoyarsk: Krasnoiarskij rabochij (in Russian).
- Galkin A. K. (2008) "Ukazy i opredeleniia Moskovskoi Patriarkhii ob arkhieiereiakh s nachala Velikoj Otechestvennoj voiny do Sobora 1943 goda" ["Decrees and rulings of the Moscow Patriarchate on bishops from the beginning of the great Patriotic war to the bishops' council of 1943"]. *Vestnik tserkovnoi istorii*, 2008, vol. 2, pp. 57–120 (in Russian).
- Kosachev I. D., Gladkikh P. F., Iakovlev A. E. (2013) *Professor V. F. Voino-Iasenetskij — arkhiepiskop Luka: vrachevanie i sviashchennoisluzhenie (1877–1961) [Professor V. F. Voino-Iasenetskii — archbishop Luka: practice of medicine and priesthood (1877–1961)]*. St. Petersburg: VMedA Dmitrii Bulanin (in Russian).
- Lisichkin V. A. (2009) *Luka, vrach vozliublennyj [Luka, the beloved physician]*. Moscow: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi (in Russian).
- Manuilov A. I. (ed.) (1944) *Trudy okružnoi khirurgicheskoi konferentsii gospiitalej Sibirskogo voennogo okruga 24–29 marta 1943 g. Novosibirsk [The proceedings of the district conference of the surgical hospitals of the Siberian military district. 24–29 March, 1943, Novosibirsk]*. Krasnoyarsk: Krasnoiarskoe otdelenie voennogo izdatel'stva NKO (in Russian).
- Damaskin (Orlovskij) (2018) *Zhitie sviashchennoispovednika Luki (Voino-Iasenetskogo), arkhiepiskopa Simferopol'skogo i Krymskogo [Life and work of Luka (Voino-Iasenetskii), the priest and archbishop of Simferopol and the Crimea]*. Kozel'sk: Vvedenskij stavropigial'nyj muzhskoj monastyr' Optina pustyn' (in Russian).

- Petrov S. G. (2011) "Prebyvanie arkhiepiskopa Luki (Voino-Iasenetskogo) v Novosibirsk (svideteľstvo ochevidtsa)" ["Archbishop Luka's (Voino-Iasenetskii) stay in Novosibirsk (from the witness's accounts)"]. *Vestnik Pravoslavnogo Svjato-Tihonovskogo gumanitarnogo universiteta*, vol. 3 (40), pp. 117–132 (in Russian).
- Petrovskij B. V. (ed.) (1982–1984) *Entsiklopedičeskii slovar' meditsinskikh terminov: v 3 tt.* [Encyclopedian dictionary of medical terms in 3 volumes]. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia, vol. 2, 3 (In Russian).
- Popovskij M. A. (1979) *Zhizn' i zhitie svjatitelja Luki (Vojno-Jaseneckogo), arhiepiskopa i hirurga* [The Life and Vita of Voino-Yasenetsky, Archbishop and Surgeon]. Paris: YMCA-press (in Russian).
- Shevchenko Iu. L. (2007) *Privetstvuet vas Sviatitel' Luka, vrach vozliublennyi* [Saint Luka, the beloved physician, welcomes you]. St. Petersburg: Nauka (in Russian).

ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ СЯТТЕЛЯ ФЕОФАНА В СВЕТЕ ГОМИЛЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Питирим (Творогов)
епископ Звенигородский

ректор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
pitirim@yandex.ru

Для цитирования: *Питирим (Творогов), епископ Звенигородский.* Эпистолярное наследие святителя Феофана в свете гомилетической традиции // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 186–195. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-186-195

Аннотация

УДК 82-6 (251)

В статье рассматривается пастырское окормление свт. Феофаном (Говоровым) его духовных чад через письма. Автор предлагает рассматривать его эпистолярное наследие как разновидность проповеди. Показывает, что в письмах Затворнику Вышенскому приходилось отвечать на вопросы не только личного характера, но и толковать об общих проблемах современного мира, вскрывать болезни века. На примерах писем доказывается, что все без исключения послания свт. Феофана обладают качеством слова, дающего, возбуждающего и направляющего жизнь.

Ключевые слова: пастырское окормление, эпистолярий, гомилетика, проповеди, Русская Православная Церковь, свт. Феофан Затворник.

Сегодня мы располагаем внушительным собранием писем свт. Феофана, Затворника Вышенского. Основная их часть вошла в восемь выпусков, изданных в 1898–1901 гг. Афонским Русским Пантелеимоновым монастырем. Письма были присланы корреспондентами в редакции журналов сразу после кончины Преосвященного. Беспрецедентное по масштабам исследование предпринял архимандрит Георгий (Тертышников), в результате чего составилось приложение к его диссертации: «Письма епископа Феофана к разным лицам, не вошедшие в VIII выпуск»¹. Но и этим трудом не исчерпаны все возможности обрести новые эпистолярные документы. Они обнаруживаются как в подлинниках, то есть в рукописном виде, так и в забытых, не введенных в научный оборот публикациях, преимущественно в периодических изданиях. Таким образом, если говорить обо всём эпистолярном наследии свт. Феофана, то по скромным подсчетам речь может идти о двух с половиной тысячах писем.

Чтобы сравнить свт. Феофана со светскими писателями, письма которых составляют в полных собраниях их сочинений отдельные тома, можно выбрать И. С. Тургенева (опубликовано семь тысяч писем), Л. Н. Толстого (опубликовано десять тысяч писем), А. П. Чехова (письма занимают 12 томов Полного собрания сочинений писателя). Конечно, это наиболее яркие примеры. Важно то, что объём сохранившегося эпистолярия свт. Феофана в полной мере сопоставим с имеющимися эпистолярными коллекциями больших русских писателей.

Архимандрит Иов (Гумеров) в диссертации «Очерки по истории проповедничества в России в XVIII–XIX вв.» сформулировал плодотворную идею о «преодолении сложившегося в историко-гомилетической литературе подхода, когда изучение проповеднического творчества велось на основании только классических форм проповеди (слов, бесед, поучений)» и о необходимости привлекать к анализу «все работы, в которых прямо ставилась цель духовного просвещения». «Пересмотр критерия гомилетического творчества», выход за рамки традиционных жанровых определений, сужавших представление о деятельности проповедников, особенно актуальны, по справедливому суждению архимандрита Иова, «в отношении таких духовных писателей, как

1 Георгий (Тертышников), архим. Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении: магистерская диссертация. Сергиев Посад, 1989.

свт. Тихон Задонский, свт. Игнатий Брянчанинов, свт. Феофан Затворник, св. прав. Иоанн Кронштадтский»².

Поддерживая и продолжая мысль архимандрита Иова, отметим, что лишившись в годы почти тридцатилетнего Вышенского затвора личного общения с паствой, свт. Феофан продолжал окормление в письмах. Его корреспондентами были люди из разных слоев русского общества: дворяне и купцы, архиереи и простые монахи, крестьяне, мещане, военные; в их числе люди разных возрастов: от совсем юных до стариков. И все они обращались к Вышенскому Затворнику с исповедальными письмами, в которых содержались жизненно важные для них вопросы.

Свт. Феофан глубоко знал свою эпоху, её острые духовно-нравственные проблемы, главные богословские вопросы, настоятельно требовавшие незамедлительного решения. В письмах ему приходилось отвечать на вопросы не только личного характера, но и толковать об общих проблемах современного мира, вскрывать болезни века.

Проповедь — это, по выражению архиепископа Амвросия (Ключарёва), «слово, дающее, возбуждающее и направляющее жизнь»³. Все без исключения письма свт. Феофана обладают этим качеством.

В письме к Н. И. Кугушевой (к членам этой семьи написано более пятисот писем) от 22 октября 1888 г. свт. Феофан ответил советом на сообщение адресата о домашних обстоятельствах: «Перемены в духе — наша общая участь. Терпеть надо, предавая участь свою в руки Божии. Об одном да будет забота, чтоб всегда с Господом быть. Во всех случаях прямо к Нему обращаться, Ему открывайте тяготы души своей, и молитесь, да избавит, аще волит. Отрады и утешения не суть окончательное свидетельство о добром настроении. Главное — решимость и ревность Богу угождать, дух сокрушен и сердце сокрушенно и смиренно и предание себя в волю Божию. Когда сие есть — добре»⁴.

В храмовых проповедях, произносимых в праздничные и воскресные дни, свт. Феофан обычно раскрывал перед паствой духовно-спасительный смысл этих христианских праздников и церковных событий, развивал в слушателях способность видеть нерасторжимую

2 Гумеров А., *свящ.* Очерки по истории проповедничества в России в XVIII-XIX вв. Дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад, 1991. С. 9.

3 Амвросий (Ключарёв), *архиеп.* Искусство проповеди / сост. В. В. Бурга. М., 2006. С. 35.

4 Феофан (Говоров), *свт.* [Письмо] 865. Утешение Божиею помощью и духовною отрадой // Феофан (Говоров), *свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. М., 1994. Вып. II. С. 210; Вып. V. С. 140.

связь времён, событий библейских и нынешнего дня. Один из примеров такого гомилетического приёма находим в письме свт. Феофана к Е. Д., написанном 14 сентября 1891 г. на Воздвижение Честного и Животворящего Креста Господня. Преосвященный писал: «Вместо привета с праздником... Ныне в храмах воздвигается крест в монастырях. Но всё это внешнее. Есть духовное воздвижение креста в сердце. Бывает оно, когда кто твёрдо решается на самораспятие или страстей своих умерщвление, которое столь существенно в христианах, что, по Апостолу, *те* только и *Христовы* суть, кои *распяли плоть* свою *со страстьми и похотьми* (см. Гал. 5, 24). Воздвигнув в себе крест сей, христиане и держат его воздвигенным всю жизнь свою. Так ли это — да спросит себя всякая душа христианская и да внемлет, какой ответ даст совесть её в сердце»⁵.

Обильно цитируя и разъясняя в проповедях мысли из святого Евангелия и Апостола, свт. Феофан тем самым приучал паству к осмысленному чтению, к работе души и сердца. Также и в письмах из Выши нередки рекомендации по чтению Библии и святоотеческих книг. «Вы, конечно, прочитываете дневные чтения в церкви из Апостолов и святого Евангелия, как положено. А если нет, заведите это. Это будет вам дневной урок Божий, — писал свт. Феофан одному из своих корреспондентов. — Вот что делайте. Прочитав Апостол, извлеките общую мысль и держите её. Прочитав Евангелие, то же сделайте. К сему приложите следующее: если какой текст из Апостола или Евангелия займёт особенно внимание, возьмите его в предмет рассуждения и обсуждайте его, извлекая из него назидательные мысли и ими питая душу чрез проведение сих мыслей до чувства... Будет у вас трапеза Божия... или обед царский. Если не окажется таким один текст... сделайте сие со всем содержанием Апостола или Евангелия...» (12 декабря 1888 г.)⁶.

Церковный год определял внутреннюю структуру всего гомилетического наследия свт. Феофана. Дванадцатые праздники, Господские и Богородичные, дни памяти святых угодников Божиих давали повод к раскрытию перед верующими дивной панорамы Божественного домостроительства, глубокого смысла православия. В письмах

5 Феофан (Говоров), свт. [Письмо] 493. О духовном воздвижении креста (в сердце). Письмо к о. Иоанну Кронштадтскому // Феофан (Говоров), свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Вып. III. С. 165–166.

6 Феофан (Говоров), свт. [Письмо] 961. Зрение Господа пред собою. Смирительные попушения. Об отношении к своему я. Разрешение недоумений. Духовная трапеза // Там же. Вып. VI. С. 64–68.

Преосвященного значительно реже, чем в проповедях, встречаются торжественные строки в стиле эпидейктического красноречия, посвящённые этой теме; что естественно, так как частное письмо не предназначено для подобного рода вещей. Была и другая причина. Свт. Феофан, особенно в поздние годы жизни, часто задерживался с ответами на письма; к тому же писать поздравления не было характерно для него.

Исключение составляли письма к прибывшим в Вышу и передававшиеся через келейника. Таково письмо к Н. И. Кугушевой от 15 февраля 1892 г. накануне Великого поста: «Благослови, Господи, ваш приезд и сподоби душевную получить пользу от виденного и слышанного. Ныне не в монастыре только, но и около всё тихо и смирно. Ни распеваний, ни на гармонике играний не слышно. Настоящее приготовление к св. Четырдесятнице. Вы вздумали наилучшим образом приготовиться к встрече св. поста. Благослови, Господи, причаститься вам Св. Таин по вере вашей. Чрез это не только двери поста, но и врата небесные отверзутся вам»⁷.

Урок назидания — главная черта, сближающая эпистолярный свт. Феофана с его гомилетикой. В письмах Преосвященного множество тому примеров, что сделало их универсальным и полезным духовным чтением для последующих поколений православных людей. Так, в письме от 22 октября 1888 г. к М. Р. Корякину, присяжному поверенному из Задонска, свт. Феофан указывает на средства преодоления душевного состояния адресата: «терпеть и молиться». В конце письма привёл наставление св. Исаака Сирина «на случай охлаждения и нечувствия»: «Не смущайся мыслию и не подавай руки душевному расслаблению, но терпи, читай книги учителей, принуждай себя к молитве и жди помощи. Она придёт скоро, чего и не узнаешь»⁸.

Свою цель как проповедника и наставника свт. Феофан видел в спасении своей паствы, в развитии её духовного потенциала и умения видеть божественную суть явлений. Это свойство проповедей Преосвященного сопоставимо с содержанием писем, писавшихся из Вышенского затвора.

7 Феофан (Говоров), свт. Письмо к М. Р. Корякину от 22 октября 1888 г. // Феофан (Говоров), свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Из неопубликованного. М., 2001. С. 286–287.

8 Феофан (Говоров), свт. [Письмо] 190. О духовном охлаждении и избавлении от него // Феофан (Говоров), свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Вып. I. С. 230–233.

В письме к корреспонденту, сокрытому за инициалами С. В., 12 декабря 1888 г. свт. Феофан на, отвечая на вопрос, как быть с гордыней, с самостью, с «я», наставлял: «Тереть его и стереть в порошок... Камень взять... тот, что отторгшись от горы стёр в порошок истуканы. Вся жизнь на это назначается... Приём к сему прост: не слушать я — и идти ему наперекор... Заповедь о сем слышали из уст Самого Господа: *да отвержется себе* (Мф. 16, 24). Начните наблюдать над собою... и замечайте проявление своего я... и затем — идите против... во всём и большом и малом»⁹.

Обращаясь с пастырским словом к монашествующим, свт. Феофан особенно подчёркивал, сколь ответственна стезя, на которую они вступили. В письме «к монастырскому духовнику» напоминал об ответственности его послушания: «Вы — духовник. Купите нож острый-острый, положите его у себя пред глазами и почаще посматривайте на него, приводя всегда на память закон, по коему духовнику положено отсекасть язык, если он откроет кому исповедуемые ему грехи или каким-либо намёком даст догадаться о них. Я имею основание думать, духовники исполняют это... Не помнят такие, какое от сего зло, т.е. от того, если распространится мысль, что духовники не скромны: исповеди пойдут не полные, а там и совсем прекратятся» (5 октября 1890 г.)¹⁰.

Слова о необходимости соответствия внутреннего настроя внешнему состоянию и положению епископ Феофан повторял и в проповедях, обращённых к пастве в годы своего служения, и позднее - в письмах к многочисленным корреспондентам. «В монастырь зачем вступили? Наряжаться и модничать? Вспомните первые ваши чувства и расположения при вступлении в обитель. Как они были смиренны?! Тогда вы ничего не чаяли, кроме только, чтобы приняли вас. А теперь — в царицы хотите. Прогоните эти замыслы... воротитесь к первым чувствам... и успокойтесь!.. 26 лет вы в монастыре: покажите юным инокиням, что не напрасно прожили и что очень хорошо научились переносить всякую напраслину. Смотрите на вас, и те воодушевятся всё переносить. Если же вы будете продолжать унывать, то и они упадут духом и станут думать, что никакой нет пользы от монастыря»

9 Феофан (Говоров), свт. [Письмо] 961. Зрение Господа пред собою. Смирительные поущения. Об отношении к своему я. Разрешение недоумений. Духовная трапеза // Феофан (Говоров), свт. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Вып. VI. С. 64–68.

10 Феофан (Говоров), свт. [Письмо] 916. О молитве и всегдашнем внимании к Богу. Нож в поучение духовнику // Там же. Вып. V. С. 197–198.

(15 октября 1884 г.)¹¹. Это письмо было написано в связи с несостоявшимся постригом адресата в малую схиму.

Нравственно-аскетические идеалы, путь к которым лежит через личный подвиг суровой аскезы, неизменно оставались сердцевиной проповедей епископа Феофана. В письмах - более точечные, адресные наставления; но суть та же. «Художественный образ делания молитвы изображается у отцов как внешнее пособие и подчиняется внутреннему деланию, - писал свт. Феофан иноку отцу N. - А ныне большею частью усвоят только внешнюю сторону, не радя о внутренней. Чуть-чуть явится какое тёплое движение в сердце, они решают: *вот дал Бог...* и предаются мечтаниям о себе. Затем охуждают всех, не держащих художественного образа молитвы, и не только это, но и церковные молитвословия, и тех, кои строго держатся его, стараясь не опускать. От сего у них преуспеяние внутренней молитвы прекращается, и они остаются с одним внешним деланием. И духовная жизнь престаёт. Извольте более пещись о внутренней молитве, отвлекая внимание от внешнего... Труд молитвенный приводит к получению дара молитвы» (6 мая 1890 г.)¹².

В поле зрения свт. Феофана оказывались все актуальные и насущные вопросы текущего дня. Его письма из затвора нередко носят аналитический характер; в них, как и в проповедях, содержится живой отклик на последние вызовы времени, в числе которых убийство императора Александра II, Русско-турецкая война 1877–1878 гг., активные действия в Санкт-Петербурге сектантов и др.

24 июля 1866 г. в прощальном слове, обращенном к владимирской пастве — по сути последней произнесённой проповеди — свт. Феофан объяснил своё решение уединиться в Вышенскую пустынь, сказав, что, «кроме внешнего течения событий, определяющих наши дела, есть внутреннее изменение расположений, доводящих до известных решимостей. Есть, кроме внешней необходимости, необходимость внутренняя, которой внемлет совесть и которой не сильно противоречит сердце». При этом напомнил пастве о главном: «Спасайтесь, и спасайтесь о Господе! Лучшего сего пожелать вам не умею. Всё будет, когда спасение будет. Путь спасения вам ведом, ведомо всё спасительное устройство

11 Феофан (Говоров), свт. [Письмо] 547. Успокоение лишенной обещанной мантии // Там же. Вып. III. С. 247–249.

12 Феофан (Говоров), свт. [Письмо] 913. Разъяснение об истинном молитвенном огоньке и о теплоте, порождаемой внешним художественным образом молитвы. Об употреблении денег монахами // Там же. Вып. V. С. 193–194.

Божие! В сем отношении довольно напомнить вам слова апостола Павла к Тимофею: “О Тимофее! Предание сохрани” (1 Тим. 6, 20)»¹³.

Большой интерес у исследователя вызывают два письма свт. Феофана, написанные перед самой кончиной из затвора. Некто написал ему три письма с вопросами. Преосвященный ответил только на два. Третье осталось безответным из-за кончины святителя. Сохраняются эти письма в копиях в библиотеке Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне, в деле «Письма епископа Феофана (Говорова) к разным корреспондентам за 1875–1893 гг.».

Первое письмо на очень актуальную в то время тему — о молитве Иисусовой. После выхода в свет «Откровенных рассказов странника своему духовному отцу» и последовавшей на них негативной реакции прп. Макария Оптинского, споры вокруг этой книги не утихали очень долго. Прп. Макарий пишет «Предостережение читающим духовные отеческие книги и желающим проходить умную Иисусову молитву», где объясняет, что способ молитвы, который предлагается в книге «Откровенные рассказы странника...», ведёт к прелести, а нередко и к физической гибели. Свт. Феофан, отвечая на вопрос адресата, смиренно признаётся: «О молитве Иисусовой не могу дать полезных наставлений, потому что сам не умею с нею управиться». Но всё же не оставляет вопрошающего без назидания: «Читайте книги, учитесь чрез них. Совещайтесь с духовным отцом и с кем-либо из единомысленных братьев. Всё дело тут в том, чтобы в простоте сердца и с верою взывать к Господу Иисусу известными словами... И старайтесь так делать... Учитесь ходить в присутствии Божиим, то есть всегда с мыслью о Боге, вездесущем, всё видящем... Зрите око Божие над сердцем Вашим утвержденное и всё в нём видящее... и со страхом Божиим... После сего не будут нужны никакие уроки... Спасайтесь! Е. Феофан»¹⁴.

Второе письмо от священника, объявившего в нём свои грехи до священства и тяготившегося ими. Святитель Феофан по-пастырски наставляет собрата-священника: «Ищите успокоения - оно придёт, и Вы внутри услышите глас Господа - безгласный: “Отпускаются тебе грехи твои”. То, что теперь у Вас на душе, лучше успокоения. Это Вас смиряет и возбуждает прибегать ко Господу с сокрушением. А отсюда

13 Феофан (Говоров), свт. [Слово] 138. На прощание с Владимирскою паствою // Феофан (Говоров), еп. Слова к Владимирской пастве Преосвященного Феофана. Владимир, 1869. С. 683.

14 Феофан (Говоров), свт. Письма епископа Феофана (Говорова) к разным корреспондентам за 1875–1893 гг. // АРПМ. Оп. 24 Д. 41 Док. 4011. Л. 359 об.–360.

у Вас забота и усилие удержать себя непадательным. А когда придёт умирение сердца от Господа, тогда это самое умирение и будет остерегать Вас от падений. Св. Ап. Петр каким падением пал, но не искал он отторжения от Ап<остолького> чина, а только и только каялся и плакал... Делайте и Вы так, и продолжайте делать до конца жизни. Ап. Павел всю жизнь не забывал, что был гонитель Церкви... Хотя из слов его видно, что он делал это уже более в чувствах благодарения Господу, помиловавшему его»¹⁵.

Из двух выше приведённых писем можно реконструировать мизерный фрагмент из того огромного гомилетического пласта, который остаётся практически недоступным для исследования, — это слова пастыря перед, во время или после таинства Покаяния, исповеди. Здесь в эпистолярной форме выражены и душепопечение, и наставление — две из трёх основных обязанностей пастыря (третья — совершение церковных таинств), которым свт. Феофан посвятил всю свою земную жизнь.

Источники

- Письма епископа Феофана (Говорова) к разным корреспондентам за 1875–1893 гг. // Архив Русского Пантелеимонова монастыря. Оп. 24 Д. 41. Док. 4011. Л. 359 об.–360, 365–365 об.
- Феофан (Говоров), еп. Владимирский и Суздальский.* Слова к владимирской пастве Преосвященного Феофана. Владимир: Тип. губ. правл., 1869.
- Феофан (Говоров), свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем: из неопубликованного. М.: Правило веры, 2001.
- Феофан (Говоров), свт.* Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. М.: Паломник. 1994. Вып. I–VI.

Литература

- Амвросий (Ключарёв), архиеп.* Искусство проповеди / сост. В. В. Бурева. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2006.
- Георгий (Тертышников), архим.* Свяtitель Феофан Затворник и его учение о спасении: магистерская диссертация. Сергиев Посад: МДА, 1989.
- Гумеров Афанасий, свящ.* Очерки по истории проповедничества в России в XVIII–XIX вв. Дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад: МДА, 1991.

15 Там же. Л. 365–365 об.

Epistolary Legacy of Saint Theophanes in the Light of Homiletic Tradition

Pitirim (Tvorogov)

Bishop of Zvenigorod

Rector of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

pitirim@yandex.ru

For citation: Pitirim (Tvorogov), bishop. "Epistolary Legacy of Saint Theophanes in the Light of Homiletic Tradition". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 186–195. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-186-195

Abstract. The article deals with the pastoral care of St. Theophanes (Govorov) his spiritual children through letters. The author proposes to consider his epistolary legacy as a kind of sermon. It shows that in letters the recluse Vyshensky had to answer questions not only of a personal nature, but also to talk about the general problems of the modern world, to reveal the diseases of the century. Examples of letters to prove that all, without exception, the Epistles of St. Theophanes have the quality of a word that gives, excites and guides life.

Keywords: pastoral care, epistolary, homiletics, sermons, the Russian Orthodox Church, saint Theophanes the Recluse.

References

- Burega V. V. (ed.) (2006) *Amvrosij (Kljucharev), archbishop. Iskusstvo propovedi [The art of preaching]*. M.: Izdatel'stvo Sretenskogo monastyrja.
- Georgij (Tertyshnikov) (1989) *Svjatitel' Feofan Zatvornik i ego uchenie o spasenii: magisterskaja dissertacija [Saint Theophan the Recluse and his doctrine of salvation: master's thesis]*. Sergiev Posad: MDA.
- Gumerov A. (1991) *Očerki po istorii propovednichestva v Rossii v XVIII–XIX vv. Diss. ... kand. bogoslovija [Essays on the history of preaching in Russia in the XVIII–XIX centuries. Diss. ... Cand. theologies]*. Sergiev Posad: MDA.

АГИОГРАФИЯ

«ХОЧУ И УМЕРЕТЬ, ОТОЙТИ ОТ ЭТОЙ ЖИЗНИ, ПРЕБЫВАЯ В ОБЩЕНИИ С ГОСПОДОМ»

(ПО ПИСЬМАМ ЕПИСКОПА
ВЕНИАМИНА (МИЛОВА))

ЧАСТЬ III¹

Константин Ефимович Скурат

доктор богословия
заслуженный профессор Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
skurat-ke@yandex.ru

Для цитирования: Скурат К. Е. «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть III // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 196–221. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-196-221

Аннотация

УДК 281.93 (82.6)

Статья представляет собой третью часть публикации, раскрывающей духовный облик исповедника Русской Православной Церкви епископа Вениамина (Милова). В неё вошло окончание второй главы «Письма из ссылки» и заключение автора публикации. Автор тематически подбирает фрагменты из писем владыки: о сокрушении сердца, о смирении, о терпении и стоянии в молитве, о предании себя волей Божией, то есть о непрестанной подготовке к Небесной Жизни. В итоге автору удается показать, что епископ Вениамин был истинным духовным подвижником, горящим любовью к Богу, и умелым духовником, направляющим своих чад на путь Божий.

Ключевые слова: Русская Православная Церковь, эпистолярное наследие, епископ Вениамин (Миров), исповедник, духовная жизнь, любовь к Богу, смирение.

1 Окончание. Начало и продолжение см.: Скурат К. Е. «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть I // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 260–286; Часть II // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 286–311.

«Я всегда писал Вам не с целью что-то надуманное сказать, а всегда под впечатлением какой-то потребности высказаться пред Вами, и не по существу Ваших желаний, а сообразно с Вашей нуждой духовной»
*Епископ Вениамин (Миров)*².

35. «Если отдать время больше науке, молитва страдает»³

Рассуждая о совместимости науки и молитвы, Владыка на первое место ставит молитвенный подвиг. И дальше говорит о ценности таких книг, которые составляют «бриллианты чистой воды», в которых рассматриваются вопросы и веры, и нравственности.

«Хотел бы читать только такие книги», — заявляет он.

«Жизнь каждого человека слагается обычно так: если отдать время больше науке, молитва страдает. Если последний долг стараться выполнять по возможности тщательно, не хватает энергии на работу умственную. Поскольку будущее закрыто для всякого из нас, то, чтобы не пропустить имеющейся возможности, я решил по мере сил остановиться на выполнении молитвенного долга в первую очередь. Умственной работой буду заниматься по мере сил.

Книги вроде «Жизнеописания игумена Антония (Путилова)» — бриллианты чистой воды и превосходные побуждения к добродетели. Я сам за последнее время хотел бы читать только такие книги. При всём том и теоретические цельные труды по вопросам веры и нравственности необходимы. Например, разве не важно следить за участием благодати Святой Троицы в личном искуплении от греха, мук совести и духовной мёртвости? Также не в высшей ли степени важно наблюдать единение Церкви святых небожителей с нами, грешными, на земле и уметь понимать значение каждого из церковных таинств? Догматика жизни в простом изложении и ясном разумении утешительна душе так же, как биографии подвижников благочестия»⁴.

2 *Вениамин (Миров), еп.* Сочинения: в 3 т. Сергиев Посад, 2017. Т. 1. С. 204.

3 Там же. С. 380.

4 Там же. С. 380–381.

36. «Наша церковная служба... носит печать благодатности»⁵

Кто из нас не испытал особого духовного состояния во время внимательного-сердечного повторения слов, пения молитв во время церковного богослужения в святом храме! Какая легкость осеняет человека, когда его ум здесь возносится горе — в мир Небесный, где всё чисто, свято, светло! На какое-то время он отрывается от земли, от её суеты, невзгод, скорбей и погружается в мир покоя, радости — в мир встреч со своими родными, дорогими, близкими!

Это Небесное состояние богодухновенно подтверждается рассуждениями владыки Вениамина в его ответе на письмо духовного чада, посетившего Свято-Почаевскую лавру:

«Наша церковная служба, совершаемая с полным благоговением, носит печать благодатности... Богобоязненный священнослужитель — носитель Духа Святого. Ведь что такое в человеке верующем страх Божий? Это дыхание Святого Духа, облекающее и проникающее душу богобоязненную. Если же имеющий страх Божий допустит какую-либо вольность и нескромность, то он сразу чувствует отступление благодати Божией. Тогда и храм видится им только как “человеческое” помещение.

Если служба в Почаеве хороша, то именно в силу одушевления пресвитеров и диаконов “духом страха Божия”. Далее, как хорошо то, что дорогая... молитвой своей в Почаевской лавре прикоснулась сердечно к святыне Богоматери и ощутила Ее Божественную силу, простирающуюся на Почаевскую гору и насельников горы. Между прочим, образок преподобного Иова Почаевского прекрасен. Угодник Божий изображён на нем в неувядающей духовной красоте»⁶.

Хотелось бы только подчеркнуть и повторить те слова Владыки, которыми он показывает, что именно обуславливает действительно «печать благодатности» православного богослужения:

«Если служба... хороша, то именно в силу одушевления пресвитеров и диаконов “духом страха Божия”... Наша церковная служба, совершаемая с полным благоговением, носит печать благодатности...»⁷

5 Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 383.

6 Там же. С. 383–384.

7 Там же. С. 383.

37. «Почему иногда исповедь не вполне нас облегчает»⁸

Действительно, почему? Ведь мы пришли во врачебницу. Почему же иногда уходим от аналая, от святого Евангелия и святого креста почти с той же ношей, с которой и подошли? Ответ простой и потому всем должен быть ясен и всеми принят:

- мы исповедали грехи «слишком лаконично»,
- осталось то, что с «неполнотой открыто»,
- не уврачевано то, что удержано «тайной гордостью».

«Хочется, — заявляет батюшка, — коснуться одного явления в нашей личной жизни. Скажите, почему иногда исповедь не вполне нас облегчает, хотя, по-видимому, мы ничего не скрыли от духовника. Отойдешь от аналая, а на сердце тьма и тьма. Тревожность не уврачевалась... Внутренне как бы чувствуешь какую-то оторванность свою от Бога.

Иногда это бывает оттого, что мы мучащие нас грехи исповедали слишком лаконично. Между тем Господь от нас ждет перестрадания откровения, покаяния внутренней стеснительности, в которой, может быть, лежит наша тайная гордость. Мне думается, что хоть раз в жизни наша исповедь должна быть такая подробная, как если бы мы стояли у престола Господа Судии и Ему лично поведывали свои преткновения и ошибки в изложении целой биографии жизни. Требуется превозмочь трудность подобного откровения. Тогда воссияет сразу легкость оттого, что между душой и Богом рушится преграда душевной гордыни.

В некоторых случаях тяжесть после исповеди объясняется принятием вражеских мыслей, будто нас Господь не простил. Но большей частью неуврачеванность больного сердца кающихся связана с какой-то неполнотой откровения. Совесть требует от человека большего раз-вертывания тайников сердца»⁹.

38. «Когда Вы что-либо напишете про Лавру, я все глубоко переживаю»¹⁰

Веками стояла и стоит Свято-Троицкая Сергиева лавра. Как могучий маяк, она звала и зовёт на путь Вечности, уверенно вела и ведёт по этому пути к Жизни Блаженной и Светлой!

8 Там же. С. 386.

9 Там же. С. 386–387.

10 Там же. С. 362.

Её зов слышат по всей Земельке, и со всех сторон спешат войти в неё, поклониться святым мощам преподобного и богоносного отца нашего Сергия и другим многим святыням, помолиться возле них, принять участие в богослужении, которое своей, точнее Небесной, силой возносит души присутствующих горе, к миру ангельскому, к Самому Троидиному Богу, пресвятое имя Которого и сама святая лавра носит!»

Естественно, что такой высокодуховный человек, каким был Преосвященнейший Владыка Вениамин, оставался мысленно, молитвенно всегда со святой лаврой, радовался любым сообщениям о ней, просил о сем, верил и надеялся вернуться к «Троице».

Всё его устремление нашло выражение в очередном ответе добрым православным чадам:

«Когда вы напишете про Лавру, я всё глубоко переживаю. Такое чувство, как будто я сам там нахожусь. Но не знаю, судит ли Господь когда-либо жить там ещё»¹¹.

Господь судил страдальцу только посетить святую обитель!

39. «Скорблю о том, что ещё не уяснил себе...»¹²

Вероятно, у каждого человека, любящего книгу и полюбившего держать в руках перо, постоянно открываются новые и новые темы для дальнейших трудов. И чем больше он трудится, чем душевнее он берётся за дело, тем шире и шире открываются перед ним просторы, тем крепче и крепче утверждается его желание творить и творить. Видимо, только старость заметно ослабляет его силы, начинает тормозить, но и она не может погасить желание, мечту о продолжении творчества, хотя оно уже становится практически несбыточным. И тут появляется нечто, похожее на грусть. Но тут же усугубляется благодарственная молитва Богу за ниспосланные милости и возрастает спасительное чувство дыхания Вечности! Да будет, Господи, Твоя святая воля — и в начале, и в середине, и в конце!

Владыка Вениамин прошёл жизненный путь свято; как и подобает преемнику апостольской харизмы, явил яркий пример стойкости в православной вере, в святой жизни — и в исповедании, и в труде. К тому же перед ним постоянно встают новые планы священного подвига, а с ними и «скорбь»: осуществятся ли они?

11 *Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 362.*

12 Там же. С. 314.

Вот замечающиеся в его письмах — в порядке, последовательности, по времени постановки — темы для трудов (да и для напоминания) по укреплению веры, по утверждению в святости жизни и всему также споспешствующему: 1) искупление, примирение, оправдание — по святой Библии, 2) Библейская антропология...

«Я, — говорит о себе Учитель многих, — до сих пор (год 1950. — К. С.) скорблю о том, что ещё не уяснил себе библейской мысли по многим вопросам, связанным со спасением. Например, понятия “спасение” и “вечная жизнь” только теперь выясняются на основании самостоятельного анализа библейского текста для моего сознания и сердца. Далее хотелось посмотреть, каков текстуальный смысл понятий “искупление”, “примирение”, “оправдание” — по Библии. И после интересно посмотреть, что даст библейский текст по вопросам библейской антропологии... Я всё ещё по малоуспеваемости не выхожу из приготовительного класса жизненной школы. Как хочется узнать путь Божий лучше, жизненно, от существа до частных»¹³.

«Глубоко сожалею о том, что не могу более поработать в централизации из христианства всего того, что поднимает сердце и делает его Божиим. Не нужны здесь пышные слова, а ценны выношенные в опыте души краткие и ясные изображения ценности тех даров, которые сообщает донныне Господь, чтобы при всяком воспоминании о них можно было всей душой подняться к Богу»¹⁴.

«Я всё живу надеждами на возможность ещё поработать пером. Когда-то в бытность свою в академии я читал письма Николая, архиепископа Охридского. Они настолько сильны, что по прочтении нескольких из них делается лучше, потому что душа наполняется новым содержанием. Вероятно, здесь тайна влияния писем: в передаче силы слов, энергии настроения. Видимо, дух писателя в оттенках интуиции каким-то образом навсегда прививается к сочинению. Вот таким даром можно служить людям, чтобы они утешались, становились лучше, просыпались сердечно и со всем напряжением устремлялись чрез покаяние к Богу, научаясь Его любить... Вот в таком бы духе научиться послужить людям, только в разрезе наших тем. Потом написать бы легким языком, ясно, насыщенно настроением. Для этого и самому надо подтягиваться»¹⁵.

13 Там же. С. 314.

14 Там же. С. 315.

15 Там же. С. 321.

«Хочу попробовать проанализировать понятие “спасение” по Библии, если Бог благословит»¹⁶.

«Хочется разработать ряд проблем по тексту Библии. Надо выбрать сначала путём выписок материал, потом нанизать на какую-либо идею группы выдержек с комментариями и, наконец, отшлифовать язык. Переписывать одно и то же иногда приходится до четырёх раз. Хочется узнать, что получится от самостоятельного анализа текста, минуя богословские системы с их подсказками»¹⁷.

Думы о духовном состоянии четырнадцатилетней:

«Уже большая, наверное, стала. Как дорога для неё теперь молитва к Богу о том, чтобы Господь помог ей сохранить детское настроение святое и научил её побеждать человеческие вспышки характера, могущие её посещать время от времени»¹⁸.

Совет немного старшему:

«Необходимо налечь на учебу. Шероховатости характера у него оттого, что не принуждает он себя сердечно молиться и мало молится. Если он будет подражать папе и маме своим, то себя узнавать не будет от помощи Божией. Господь Сам смягчает души»¹⁹.

Свои заботы:

«Мне нужен какой-нибудь курс психологии для рамы в работе: хочется посмотреть, что может дать Библия по вопросам психологии. Конечно, тут всё оригинальное»²⁰.

«Пытался ответить себе на вопросы, давно стоявшие ребром предо мной: что такое по Библии Царство Божие, вечная жизнь, спасение, благодать, искупление, что говорит о Святом Духе Библия? Мне интересно было, какой ответ может дать текст сам по себе, минуя комментарии всяких исследователей. Да и много-много вопросов, ещё не продуманных, стоят передо мной»²¹.

«У меня мечта, вероятно, неосуществимая — хотя бы изредка возвыситься до обобщенного понимания личных задач жизни при свете Откровения Божия. Свеча земного странствования догорает, дом души — без ворот и неустроен, и хочется ясно представить себе то, как воспользоваться милосердием Божиим в остающееся время жизни.

16 Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 351.

17 Там же. С. 352–353.

18 Там же. С. 353.

19 Там же.

20 Там же. С. 354.

21 Там же. С. 355.

И читать хочется именно такое слово жизни, которое, минуя интеллект, слагало бы прямо в сердце Божие настроение» (год 1951)²².

«На днях окончил анализ понятия “сердце” на основании Библии. Как хочется до смерти успеть сделать в работе что-либо доброе, полезное! Жизнь протекла в грехах, покаяния нет, и ничего не умею доброго делать практически. Хотелось бы хотя мыслию поработать Церкви» (год 1951)²³.

«Хочется читать теперь главным образом лично-жизненное, а надменная глубина разнообразной учёности тяжеловата и безвкусна»²⁴.

«За последний месяц... несмотря на недомогания сделал на основании одного только библейского текста анализ понятия “любовь” в разрезе психологическом... Говорю в таком плане по существу темы: 1. Любовь в Боге. 2. Природная любовь человека. 3. Благодать любви. 4. Что такое любовь к Богу и к ближним... 5. Нормальная и извращённая любовь... Сейчас думаю разработать вопросы психологии» (год 1951)²⁵.

И, наконец, **«заветное желание»:**

«У меня заветное желание — написать о земной жизни Богоматери труд. Имеющиеся работы о Божией Матери — только перифраз Четых-Миней святителя Димитрия Ростовского. Хотелось бы исчерпать все возможные материалы. Если Богу угодно и Божией Матери, то Бог поможет в этом деле»²⁶.

Последнее было выражено 24 октября 1952 г. — до блаженной кончины оставалось 2 года, 9 месяцев и 10 дней.

* * *

Напрашивается весьма желательный вопрос: может быть, найдутся труженики, которые обратят особое внимание на содержание последних страниц? А может быть, они найдут и другие пожелания исповедника?!

40. «В книгах душеполезных... три категории»²⁷

Содержание книг душеполезных весьма глубоко и широко. Тем не менее и одно и другое Владыка сводит в три категории:

22 Там же. С. 356.

23 Там же. С. 358.

24 Там же. С. 359.

25 Там же. С. 360–361.

26 Там же. С. 382.

27 Там же. С. 387–388.

1. написанное начинающими жить духовно,
2. имеющими некоторый духовный опыт и
3. редкими людьми — благочестивыми.

Некоторых авторов и их творения третьей категории, последней, преосвященный наставник называет.

«Знайте, — пишет он, — в книгах душеполезных можно различать три категории. Одни написаны начинающими жить духовно. Они представляют перифраз чужих мыслей и слов. Другие содержат большую долю убедительности как написанные лицами, уже имеющими некоторый навык в молитве, смирении и любви. Писания же некоторых и сравнительно очень редких благочестивых людей в необычайной простоте слова содержат бездонное море мудрости и благодати Святого Духа.

К числу книг последнего рода относятся, например, речи и письма митрополита Московского Иннокентия (Вениаминова). Сто Слов Евгения, Ярославского архимандрита, письма Дионисия, епископа Уфимского, сподвижника по миссионерству митрополита Иннокентия, письма митрополита Московского Макария (Невского), алтайского миссионера, и письма отца архимандрита Антония, современника преподобного Серафима и наместника Лавры. Также не могу забыть бесподобных писем иеросхимонаха Анатолия Оптинского, у которого был необычайный дар утешения. Читаешь его отдельные письма в 5–10 строчек, а от силы его чувства слезы льются из глаз. Подобных книг мало. Чаще попадаются духовные книги умные, но холодные. В людях, писавших их, нет по-детски простого хождения пред Господом Иисусом Христом»²⁸.

41. «Об имени Божием...»²⁹

По поводу спора, разгоревшегося в начале XX в. об имени Божием, Преосвященный Владыка говорит следующее:

«Об имени Божием необходимо сказать... Имя Божие богооткровенно отображает свойства Божии и представляет богооткровенную форму или образ призывания Бога. Иногда имя Божие в Библии обозначает существо Бога Троицы.

28 Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 387–388.

29 Там же. С. 378.

Но имя Божие и действие Бога призываемого, мне думается, нельзя сливать. Господь Бог Всесвятой и Вездесущий есть мгновенный слышатель призываний, но изобразителем Себя, подателем действий благодати является, когда Ему ведомо.

Как можно отождествлять призывание имени с действием Божиим в молитве!..

Имя Божие — обозначение существа Божия, форма обращения ко Господу, богоданная, богоопределённая. Призывание же Бога с верой — всегда благодатно, всегда изображение энергии не самого имени, а именуемого, живого, личного Бога...

Истина... не в магическом привязывании божественного действия к произношению имени Бога, а в восприятии “изображения Божией благодати в человеческой душе”... Сила не в простом зове, а в сердечно-смирненном зове... Тогда не успеет человек устно произнести имя Божие, как Господь “осиянием души благодатию” без слов, но самым действием Своим говорит: “Вот Я”³⁰.

«Позволю себе продолжить речь об имени Божиим, — как бы заключает Владыка в одном из своих последних писем. — Имя вообще есть форма призывания Бога и человека. Но по библейскому мышлению, имя Божие есть обозначение существа Божия, Божией простоты и непостижимости... Когда мы произносим с верою имя Божие, то мы тогда не просто произносим звук, но как бы касаемся Бога мыслью и сердцем. Произношение имени Бога ставит нас сразу в чувство Его присутствия!..

Когда мы молимся горячо, тогда как-то исчезает самая мысль об имени Божиим, ибо мы стоим пред живым Божеством, пред Самою Премирною Реальностью, высшей всякого имени»³¹.

42. «Понимание предваряющей благодати Божией»³²

Блаженный Августин Иппонский (†430), раскрывая учение о спасении, говорит о действиях благодати Божией:

- предваряющей, которая возбуждает в человеке стремление стать на путь спасения,

30 Там же. С. 378–379.

31 Там же. С. 393.

32 Там же. С. 368.

- благодати содействующей, помогающей человеку укрепиться в добре,
- и благодати утверждающей, которая сохраняет его от опасности отпадения от мира Небесного³³.

Преосвященный Владыка Вениамин, говоря о роде воздействий Божиих на человека, касается благодати предваряющей.

«Последние дни, — пишет он, — неожиданно, с несомненной помощью Божией, я напал на понимание предваряющей благодати Божией. Когда я учился, тогда из всей сути холодного преподавания догматики я несколько тронут был сердечно искрами мыслей о том, что Господь всех людей ведёт ко спасению, внутренне, интуитивно для человека, подымая в нём возвышенные порывы к исправлению и вере во Христа. Теперь, под влиянием занятия библейским текстом, я нашёл, что в тысячах библейских мест говорится о воздействии Божиим на ум, чувство и волю... Бог то зовёт к себе человека, то, спасая его, благодатию освящает и просвещает... Неожиданно на днях нашёл применение авторитетных библейских цитат у пророков к объяснению влечений человека Богом... Оказывается, “чистой”, то есть чуждой Бога, человеческой природы нет и не может быть. “Сокровенный” Бог, по пророку Исаии, всегда действует в человеке. Это трогательнейшее понятие и живое в каждом из нас»³⁴.

43. «Украшение для детей»³⁵

Сам Господь наш Иисус Христос явил пример отношения к детям, когда повелев отойти не допускавшим их к Нему, сказал: *«Пустите детей приходить ко Мне и не препятствуйте им; ибо таковых есть Царствие Божие»* (Мф. 10, 14).

Отец Вениамин также относится к ним с большой любовью, с нежностью, учит их молиться дома, ходить в храм Божий, прикладываться к святым иконам, быть послушными, успешно учиться, разумно, спокойно проводить каникулы, радовать родителей скромностью, а повзрослев — «быть на всякое благое дело уготованными». Он с подлинно сыновней любовью вспоминал свое детство и родителей,

33 Золотой век святоотеческой письменности (IV-V вв.) / сост. К. Е. Скурат. Сергиев Посад, 2003. С. 239.

34 *Вениамин (Милов), еп.* Сочинения. Т. 1. С. 369.

35 Там же. С. 297.

беспокоился о них, глубоко переживал, представляя имеющую быть когда-то разлуку с ними...

Непослушных детей предостерегает от возможных неприятностей — у них могут быть «всякие проявления характера».

Всем «деткам» молитвенно просит у Бога «благодати учения» и призывает на них Божие благословение.

Даёт добрый совет и родителям: неустанно, с Божией помощью, печаловаться о детях.

И как бы завершает:

«Нет лучшего украшения для детей, когда у них всё чисто и свято, то есть и обращение их с родителями, и речь корректная, и услужливость безропотная, и поведение в школе безукоризненное»³⁶.

А вот и прочие слова самого наставника:

«Крещён — обязан в праздничные дни потерпеть стояние за богослужением. Креститься при этом надо медленно, благоговейно, чётко полагая крестное знамение на челе, сердце и плечах, так как в этом знамении Спаситель изливает на людей Свою спасающую силу... И дома утром и вечером надо приучать себя хотя бы к коротенькой молитве, но непременно от сердца, прося благословения и помощи у Бога на всякий шаг жизни... Ещё непременно обязательство: после допущения чего-либо плохого надо взять себя в руки и просить прощения у тех, кто огорчен нами»³⁷.

«Пусть, приходя к раке преподобного (Сергия), попросит у него молитв о своём возрастании в скромности, послушании, успехах в науках и особенно о возжжении в его сердце любви к Богу»³⁸.

Должно: «Хранить корректность во всех словах и быть послушным»³⁹.

«Деткам желаю успехов в учебных занятиях, но прежде того — успехов в послушании папе и маме и в исполнении молитвенного долга пред Богом... Надо, чтобы Бог — Источник всего святого в нас — был на первом плане всегда»⁴⁰... «Музыке учиться... неплохо. Музыка вводит в идеальную небесную область человеческую психику. Но так как добраться до этой области сразу невозможно, а надо предварительно продираться туда сквозь дремучую чащу всяких песен, которые выветривают из души крохи идеализма, то трудно сказать, что полезнее:

36 Там же.

37 Там же. С. 372–373.

38 Там же. С. 308.

39 Там же. С. 301.

40 Там же. С. 366.

оставаться ли неучем с целостностью сердечной жизни или сделаться музыкально образованным с утратой из души Божией теплоты. Я сам очень люблю музыку, но лишь ту, которая приближает к тебе Небо или, лучше сказать, на крыльях своих уносит к Богу. А “трынканье” на любом музыкальном инструменте отвратительно»⁴¹.

«Деточкам желаю в наступающее лето провести каникулы в сдержанной осторожности и серьёзности души, чтобы чем-нибудь не огорчить папу и маму. Покой родителей есть и ваш покой»⁴².

Юноше: «Отдельно молитвенно желаю, чтобы он порадовал папу и маму безупречностью обращения и скромностью. Он — виноградная веточка, а Господь Спаситель — лоза. Если дорогой мальчик молитвой привьется к Спасителю, научится терпеть молитву, чувствовать её слова, сила молитвы облагородит его сердечно и смягчит»⁴³.

«Желаю ему, когда вырастет, быть человеком совершенным, на всякое благое дело уготованным (2 Тим. 3, 17)»⁴⁴.

«Из моего детства... Помню, папа из уездного городка, где мы жили, поехал по железной дороге в губернский город за миром. Срок приезда его прошёл, а он не возвращался. Я... думал, не умер ли он. Целые дни сидел у дороги, где он должен был проезжать обратно, сидел с прегрустным сердцем и со слезами... Также хаживал нередко на кладбище, особенно осенью. Унылый шум деревьев при порывах ветра, нависавший над могилами, почему-то наводил меня на мысли, что мама моя скоро умрёт. И я с ужасом представлял, как её будем хоронить, как без неё будем жить, и тоже плакал»⁴⁵.

«Если... слушаться не будет, учиться будет неважно. Надо подтягиваться в нравственной дисциплине. Для каждого человека закон — иметь горячее чувство к Богу. Пока его нет, нет и центра жизни. И неизбежны всякие проявления характера»⁴⁶.

«Деткам молитвенно прошу у Господа благодати учения, обострения духовных запросов и тонкого, ясного понимания добра и зла, а также способов к устранению личных слабостей и духовных немощей»⁴⁷.
«На детей призываю Божие благословение»⁴⁸.

41 Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 352.

42 Там же. С. 330.

43 Там же. С. 358.

44 Там же. С. 311, 313.

45 Там же. С. 354–355.

46 Там же. С. 371.

47 Там же. С. 390.

48 Там же. С. 353.

Родителям:

«Нести покорно крест печалования о детях с надеждой на Бога. Человечески мы хотели бы, чтобы детки сразу сделались ангелами. Но характер их и недостатки в своём исправлении подчинены судьбам Промысла Божия. Богу возможно их сразу исправить промыслительными воздействиями»⁴⁹. Родителям же, «как хананеянке, предлежит вопиять и вопиять к Богу. Господь всегда Вас видит и слышит Ваши молитвы. Нужно только смиреннейше и непоколебимо продолжать молиться, нести подвиг состраждущей любви и мужественно с непоколебимой верой стоять в ходатайстве пред Богом за детей»⁵⁰. «Земные отцы и матери из отеческого Божия учения могут заимствовать всё нужное для вразумления своих детей. Лучше не найти нигде»⁵¹.

44. «С светлыми святыми днями»⁵²

Мы, православные люди, имеем добрую традицию поздравлять друг друга со светлыми, знаменательными днями как жизни церковной, так и личной. Свои поздравления мы соединяем с самыми добрыми, также светлыми, пожеланиями. А ко дню Ангела шлём и нечто личное, персональное. Нам хочется в этот святой день особенно порадовать ближних, да и самим с ними утешиться.

У батюшки всё это или есть, или предполагается. И наряду с этим поддерживается самое нужное, священное-спасительное:

«С светлыми святыми днями Христова Рождества и Крещения Господня от души поздравляю вас и желаю вам от Господа радостей веры и благодати, утешения из вечного мира Божия»⁵³.

«Приветствую вас со светлыми и святыми днями Великого поста! Пусть в эту весну всемирного душевного расцвета благодать Святого Духа просияет обильно и в ваших душах к утешению вашему. Без утешения мы не можем жить при наличии скорбей. Розы обычно цветут среди шипов, а наши души, по устройению Промысла Божия, могут расцвести успешнее всего в атмосфере скорбной жизни, растворяемой радованиями благодати»⁵⁴.

49 Там же. С. 353.

50 Там же. С. 372.

51 Там же. С. 359.

52 Там же. С. 352.

53 Там же.

54 Там же. С. 393–394.

«Первым долгом спешу поприветствовать... с днём Ангела и выразить то же пожелание, какое предношу себе: всегда быть готовой предстать пред Божие лицо»⁵⁵.

«С днём Ангела, хотя привет и запоздал. самого наивысшего сокровища желаю Вам — углубления способности молиться. С этим приобретением всё святое входит в душу. Это канал, по которому от Лозы, Христа Спасителя, движется в ветку души сок благодати. А благодать Божия есть сила всего доброго в нас, и помощь, и претворение добрых наших желаний в дела»⁵⁶.

«Дорогой и всегда поминаемый сердечно батюшка!

Позвольте в день Вашего Ангела устами этих строк приветствовать Вас со днём тезоименитства. Господь... да продлит Вашу земную жизнь ещё и ещё на пользу Святой Церкви и ради спасения душ пасомых чад Ваших.

Пусть служение Ваше Церкви будет и лично Вам лестницей к Небу и к вечному блаженству в Боге»⁵⁷.

45. «Желаю Вам... преуспевания в терпении, вере, любви и молитве»⁵⁸

Пребывая во мраке изгнания, окружённый миром безразличия, равнодушия, да и ничем не прикрытого зла, а подчас соединённого с нарочитой жестокостью, издевательствами, насмешками, ядовитыми шутками, ссыльный непрерывно, незаметно, углубленно пребывает в общении с Богом, с Небом, находит и сохраняет силы дать добрый, спасительный совет живущим в миру, — хотя и лежащем во зле, но относительно свободном, — ставит на их жизненном пути светлые фонарики, пламенно горящие и ярко светящие:

«Желаю Вам... преуспевания в терпении, вере, любви и молитве. Господь да покроет Вас кровом крил Своих во все дни Вашего земного странничества. Заочно призываю благословение Божие на всех вас»⁵⁹.

«Желаю... украшаться терпением и просвещаться любовью сердца ко всем»⁶⁰.

55 *Вениамин (Милов), еп.* Сочинения. Т. 1. С. 313.

56 Там же. С. 318.

57 Там же. С. 382.

58 Там же. С. 302.

59 Там же.

60 Там же. С. 349.

«Желаю... сохранения святого чувства и ощущения себя в облаке благодати Святого Духа. Господь да сохранит ваши добрые, жаждущие Бога души для Неба и вечной святости»⁶¹.

46. «Надо жить верой в Промысл Божий»⁶²

Всё происходящее в мире земном, да и во Вселенной, совершается только по воле Бога. Без Его святого ведения ничего не бывает и быть не может: Он есть Единый Всеведущий, Всемогущий, Всеправедный... Если что-то происходящее нас тревожит или наводит на нас даже ужас, значит, творится по Божию попушению, чтобы вразумить людей, понудить их опомниться, вернуться на путь истины и добра, то есть для их же блага. Беда, если подвергшиеся сему не уразумеют причину горести!..

Строго следуя слову Божию, Владыка видит везде Промысл Божий — даже в том, что мы называем мелочами:

«Никакая мелочь в личной судьбе каждого из нас не проходит без особого соизволения или попушения Божия... У Господа много путей к призванию всякого человека на делание божественное. Для Бога человечески невозможное — легко устранимая преграда»⁶³.

«У меня пропала моя одежда» — говорит Преосвященнейший о себе, — которая оставалась в моём загорском помещении. Это мне попушено для смирения и бескорыстия, чтобы я не пристращался ни к чему. Без Промысла Божия ничего не бывает»⁶⁴.

«Лучше крепко молиться Богу. Господь уже определил отцу Тихону время делания пастырского, и ничто земное не может ни укоротить его, ни удлинить. И общее положение Вашей семьи Господь, несомненно, учёл, поэтому частности семейной жизни Вашей состоят под наблюдением Божиим. Равно и батюшкина длительность жизни зависит не от капризов его здоровья, а только от Небесного назначения. Долг Ваш, по апостолу, *все заботы возложить на Господа, ибо Он печётся о вас* (1 Пет. 5, 7)»⁶⁵.

61 Там же. С. 377.

62 Там же. С. 365.

63 Там же. С. 396.

64 Там же. С. 371.

65 Там же. С. 395.

«Бог знает, кому и когда дать крест и от кого отвести скорби... Надо жить верой в Промысл Божий, а не искать устройства своего благополучия»⁶⁶.

47. «Во всех трудностях... Господь — единое Прибежище»⁶⁷

«Жизнь прожить — не поле перейти», — говорили в старину. Сейчас редко это услышишь. А зря: в этой поговорке заложен богатейший опыт наших дедов, прадедов... — народная мудрость, да и указание на Нечто таинственное — на Бога. Как? Очень просто: с Богом и жизнь проживёшь спасительно, и поле перейдёшь, даже получив удовольствие!

«Да, — замечает Преосвященный Владыка, — во всех трудностях, когда невозможно сделать своих усилий для достижения желаемого, Господь — единое Прибежище. Он — Живой присно. Когда молимся Богу, очи Его устремлены на нас, слух отверст. Мы взираем очи в очи. И как может оставить нас Тот, Который весь Благодать, весь Милость, весь Любовь!»⁶⁸

Господь нас не оставит — Он «Живой присно», Он Благодать, Любовь, но и мы обязаны устремить свои глаза к Его очам в усердной молитве, мыслях, словах, делах.

«Ещё, — как бы завершает Владыка всё сказанное, — хотелось высказать несколько мыслей по поводу молитвы нашей к Богу. Опыт жизни... приводит, в конце концов, к живому убеждению, что мы не только “ничто”, но без Бога — “пустое ничто”. В сердце человека, по крайней мере, теплое чувство благодарной любви к Богу должно быть неотступным. Все наши мысли, чувства, слова и действия должны истекать именно из такого чувства. А поскольку у нас подобное чувство является лишь временами, то мы — “развороченное ничто”, опустошённое от Бога, поэтому необходимо пред началом всякого дня молиться Господу о том, чтобы Он положил печать силы Своей на всё, что мы мыслим, говорим и делаем. Например, можно молиться такими словами: “Господи Боже! Даруй мне в наступающий день Твою силу и положи её как печать на мой ум, сердце и волю. Даруй мне благодать обращения со всеми, чтобы я не огорчал Твою святую любовь своими

66 Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 365.

67 Там же. С. 370.

68 Там же.

грехами”. Подобная молитва должна быть первым криком больной и немощной души к Богу, первой молитвой о содействии свыше.

Вы сами постоянно чувствуете, как сила Божия при чтении вами молитв приближается к вам и как небесная стихия вторгается в вашу душу. Отсюда сделайте вывод о том, как вам нужен Бог ежесекундно. Бог сердца нашего, Бог всякого утешения и радости. Им и будем согреваться и оживотворяться. Этому блага желаю вам так же, как и своей худости и ничтожеству.

Господь да сохранит вас в мире и благополучии»⁶⁹.

48. «Многое... в немногом»⁷⁰

Есть в письмах Преосвященного Вениамина и то, что он сам называет «многим в немногом». Подобное встречается довольно часто. И это должно быть отмечено, наряду с другими, более обстоятельными, суждениями. Итак, темы по порядку их расположения в книге.

1. Задача жизни — быть Божиими

«Дай, Господи... поправиться, чтобы дальше быть только Божиими. Вне основной цели жизни — и здоровье обесценивается»⁷¹.

2. Нужно читать святое Евангелие

«Евангелие читать, хотя по главе, непременно ежедневно и выписывать приложение к себе прочитанного. После ангел-хранитель так будет действовать на Вас, что вслед за чтением целый ток мыслей к Вашей душевной пользе станет открываться в Вас. Вы сами удивитесь... Превосходно было бы сверх того находить полчаса на чтение и других книг духовного характера»⁷².

3. Молитва за сына

«Родительски молитесь. Никогда не говорите с ним, не помолвившись. Старайтесь же по временам приносить ему через разговор настроение Божие, которое на молитве образует у нас Бог. Нервы же и настойчивость даже искренней родительской любви сами по себе, вне Бога... Какую искру добра возгревать там, где её надо ещё освободить от густого слоя пепла?»⁷³

4. В себе созидайте молитвенное настроение

69 Там же. С. 384–385.

70 Там же. С. 174.

71 Там же. С. 167.

72 Там же. С. 174.

73 Там же. С. 175.

«Смотреть на созидание в себе молитвенного настроения надо пресерьёзно. Оно нужно и себе, и для влияния на детей. Ведь другому нельзя дать больше того, что имеется в себе»⁷⁴.

5. К детям относитесь спокойно, твёрдо

«Избегайте порывистых мероприятий. Сразу душу не переделаешь, потому что душа свободна, а свобода покоряется убеждению и особому распорядку жизни не сразу. Но спокойными, твёрдыми и постоянно применяемыми мерами исправления при помощи содействия благодати Божией Господь спасет [их]»⁷⁵.

6. Божия благодать

Поразительная сила — благодать. Она является только чистоте, простоте, смирению и труду... Стяжать благодать или силу Божию — то же, что ощутить Бога в Его действии любви»⁷⁶.

7. Милосердие ради Христа

«Есть милостыня, о которой никто не думает. Это — подавание счастья... старание делать всех окружающих нас счастливыми... Как облегчается нам дело спасения нашего этой милостынею... Ведь Бог обещал делать для нас всё то, что мы будем делать для ближнего своего... Так, например, услужливость в исполнении приносимой нам просьбы; благосклонность, с которой относимся к посетителю; терпимость, с которой переносим досаду; добрая, непринужденная улыбка, вызывающая ответить нам тем же; сердечное спасибо без всяких высокопарных слов; одобрение, чистосердечно высказанное тому, кто трудился близ нас или для нас, — всё это как бы мелкая монета, которую всякий может постоянно раздавать ради Христа»⁷⁷.

8. Доброе семя

«Ничего нет грустнее слов: “Я никому не нужен!” Но, к счастью, все мы можем быть полезными. Слово сострадания, кроткое обхождение, ласковая улыбка и т. п. — всё это есть доброе семя, которое мы можем ежеминутно сеять и которое всегда приносит плод»⁷⁸.

9. Тяжёлые минуты

«Случаются такие тяжелые минуты в жизни нашей, когда все наши домашние, с которыми мы живём, вдруг как бы восстанут против нас. Намерения наши не поняты; слова наши перетолкованы; наше участие

74 Вениамин (Милов), еп. Сочинения. Т. 1. С. 175.

75 Там же. С. 180.

76 Там же. С. 193, 194.

77 Там же. С. 194.

78 Там же. С. 194–195.

принимается холодно; сухой отказ останавливает предложение наших услуг. Тяжелы такие минуты. Но это не что иное, как борозда, проводимая перстом Божиим в сердце твоём, дабы сеять в него благодать. Ибо редко случается, чтобы мы не ощутили в исходе дня необыкновенный мир душевный, когда все эти несправедливости были снесены благодушно. Это и есть зерно, Богом посеянное, которое начинает развиваться и цвести»⁷⁹.

10. Что нужно для мира с домашними, с Богом, с совестью

«Хочешь быть в мире с домашними, делай то, что нравится тяжёлым характерам, и терпи то, что не нравится в них. Хочешь ли быть в мире с Богом и с совестью твоею, старайся, чтобы ангел-хранитель твой находил тебя постоянно, во всё продолжение дня, за следующими занятиями: за молитвою, за работою, за старанием быть доброй, за упражнениями в терпении»⁸⁰.

11. Положение матери семейства

«Нет положения более беспокойного, как положение матери семейства, или хозяйки дома. Занимается ли она письмом или домашними делами — её беспрестанно прерывают. Как много нужно благодушия и самообладания, чтобы переносить все эти мелкие досады с постоянным спокойствием, не выказывая нетерпения! Прерывать свою работу без явного неудовольствия, отвечать приветливо, дожидаться терпеливо конца длинного разговора, снова приниматься за работу с полным спокойствием — всё это есть верное доказательство, что душа обладает ею»⁸¹.

12. Покаяние

«Вы знаете, что такое покаяние? Это сожаление глубокое, слёзное о несоответствии всей нашей прошедшей жизни любви Божией»⁸².

13. Бог — близ нас

«Пусть в душах ваших ревность по Боге — что искорка тлеющая и молитвы из-за житейских дел отрывочны. Но вы посмотрите на своё состояние души оком смирения с мыслью о безмерной любви Божией к человеку. Тогда найдёте, что для Бога безразличен и малый ваш подвиг. Милостиво Он взирает на вас, слышит воздыхания ваши, и скорбь сердца вашего о неупорядоченности своего внутреннего состояния знает со всей ясностью...

79 Там же. С. 195.

80 Там же.

81 Там же.

82 Там же. С. 199.

Небо с благодатию близко к нам не тогда, когда мы парим вверх мыслями, а когда волей сгибаемся вниз смиренно»⁸³.

«Жить не бойтесь. Бог — близ, а Он — Любовь»⁸⁴.

14. Надо молиться постоянно

«Не бросай молиться, хотя бы без всякого чувства и с маловерием. После узнаешь всю пользу. Теперь иди к Богу хоть с завязанными глазами. Попробуй высказывать Ему пред иконой всё терзающее тебя... Молитва сердца слышима Богом... В будущем многое проявится пред тобою»⁸⁵.

15. Чем характерна истинная любовь

«Истинная любовь при всей сердечности всегда строга и деятельна. Помните, что Господь любящий творит с нами, по выражению апостола: *“Кого любит, того наказывает; бьёт же всякого сына, которого принимает”* (Евр. 12, 6)»⁸⁶.

16. Просит прощения за стиль письма

«Простите за стиль письма. Может быть, что выражено мной грубовато. Это оттого, что писал без прикрытий условной вежливости, а о всём писал под влиянием непосредственного течения первых попавших в сознание мыслей»⁸⁷.

17. Что дано нам для стяжания добра

«Сразу не станешь добрым безусловно. Для того и жизнь длится наша на земле, чтобы мы увидели свою примесь, раздвоение в каждой привычке и взыскали цельности влечений в одном направлении»⁸⁸.

18. Сила веры

«Лишь вера действием силы своей может осчастливить, сосредоточить в себе и отогнать от тебя туман страстности»⁸⁹.

19. Как надо молиться

«Читать не торопись молитвы. Равным образом, когда в храме или дома молишься, стой в струнку, потому что ты, как маленькая пылинка в мироздании, стоишь тогда пред Творцом миров»⁹⁰.

83 Вениамин (Миров), еп. Сочинения. Т. 1. С. 202.

84 Там же. С. 204.

85 Там же. С. 205.

86 Там же. С. 208.

87 Там же. С. 209.

88 Там же. С. 214.

89 Там же. С. 216.

90 Там же. С. 217.

«Выговаривай слова молитвы постоянно с благоговением, редко, истово, сердечно. Терпи. Наука молиться есть цвет всей духовной жизни и принимается душой не без многого терпения»⁹¹.

«Всякий раз, как креститесь, пусть это будет и вне утреннего и вечернего правила, позаботьтесь об истовости, благоговении, вере, с которой осеняете себя крестом»⁹².

«То малое, что вы делаете в молитвенном правиле, отправлять качественно хорошо, то есть самоосужденно, сознательно и решительно»⁹³.

20. Как быть добрым в школе и дома

«Быть добрым в школе вот что значит: когда тебя обижают, не отвечай подобной же дикой грубостью, а уклонись молча от оскорбляющих и потом не давай виду, как тебе была обидна товарищеская каверзность. Непонимающим что-либо в классе и худшим тебя по успехам помоги объяснением... Равно и дома прямо гоняйся за случаями доброе сказать, услужить, потерпеть или обуздать себя в чём-либо»⁹⁴.

21. Вместо думания — сокрушайтесь

«Вместо думания о том, “как да что может быть”, не переставайте быть сокрушёнными и смиренными пред Богом, и Бог вас “не уничтожит”»⁹⁵.

22. Что читать (юноше)

«Неприменно прочитай имеющиеся у мамы книжки: 1) “Письма Святогорца”; 2) “Чем жива русская православная душа” и 3) “Рассуждение о Божественной Литургии” Гоголя»⁹⁶.

23. Молитва Святому Духу

«Когда начинаете молиться, с особенным чувством произносите слова: “Царю Небесный”, так как мы Духом Святым молимся. Он Себя предаёт нам на молитве. Его силою творятся в нас покаянные воздыхания. Просите и своими словами Духа Святого, чтобы Он озарил мрачную бездну нашего сердца Своим живительным осиянием и нас исправил. От Его силы всякий наш успех. Он изливает в нас благодать Троидинобо Божества»⁹⁷.

91 Там же. С. 218.

92 Там же. С. 219.

93 Там же. С. 221.

94 Там же. С. 223–224.

95 Там же. С. 239.

96 Там же. С. 241.

97 Там же. С. 250.

24. Вне Бога и с Богом

«Вне Божия попечения и без беды беду наживёшь, а под крылами Божиими находясь, и в беде будешь безопасен»⁹⁸.

25. Душой живёт вместе с духовными чадами

«Душой живу вашими радостями и скорбями. Пишите и далее, если не затруднитесь»⁹⁹.

26. Человеку нужна благодать Святого Духа

«Чувствую, как нужна человеку благодать Святого Духа и в то же время личное напряжение к добру и молитве... Стоять в Боге мысленно и деятельно можно только при непрерывном личном напряжении»¹⁰⁰.

27. Искушения — дело естественное

«Искушения в Вашей жизни — естественное дело. Одно из двух у человека: или искушается от беса явно, или чрез человека»¹⁰¹.

28. Земная жизнь скоротечна

«Земная жизнь — краткий сон. Не увидим, как подойдём к рубикону жизни земной и дух наш возвратится к Богу, Который дал его (Еккл. 12, 7)»¹⁰².

29. В новом пастырском служении

«В... новой пастырской... работе Господь Сам всё устроит и поможет Вам... Розы церковного труженичества всегда развиваются в окружении шипов. Только Вам надо следить за здоровьем. Оно — дар Божий. “Друга” души, как называл преподобный Серафим тело, надо окружить вниманием, чтобы иначе не выйти из строя»¹⁰³.

30. Что необходимо для спасения

«Чтобы спастись, надо часто молиться о совершенном обращении к Богу, ибо душа, как супруга Лота, всё оглядывается на всё греховное. Надо просить... и Божию Матерь, и святителя Николая о ходатайстве пред Богом, чтобы они испросили благодать... всецелого обращения ко Господу»¹⁰⁴.

98 *Вениамин (Милов), еп.* Сочинения. Т. 1. С. 279.

99 Там же. С. 293.

100 Там же. С. 300.

101 Там же. С. 304.

102 Там же. С. 346.

103 Там же. С. 366.

104 Там же. С. 369.

Вместо заключения

Пишу «Вместо заключения» по простейшей причине. Всем известно, что в заключении, как правило, принято делать выводы, обобщения или самому сказать о своих недоработках и намерениях продолжать свой труд — представить нечто более обстоятельное или же пожелать другим создать нечто лучшее... Мне хочется от всей души повторить только последнее: дай, Господи, другим возможность потрудиться более успешно; благослови, Господи, их усердие, промыслительно пребудь с ними всегда!

О прочем можно и умолчать:

во-первых, потому что мой возраст — у предела;

во-вторых, (а может быть, даже, во-первых) наставления святителя Вениамина (мне хочется назвать именно святителем) настолько ясные, чёткие, духовно мудрые, что не нуждаются в чём-либо дополнительном — они сами светятся Небесными Огоньками.

Нужно только вот что:

в заключении поставить эти Огоньки на Подсвечнике — да продолжают и продолжают сиять для всех, всех согревать, всех укреплять в святой вере и светлой жизни, всех вести прямой дорогой в Царство Вечности, в Царство Славы тем паче, что свет их, этих Огоньков, настолько мягкий, нежный, тонкий, что может быть зрим любимым глазом: и тем, который едва открывается, и тем, который открыт широко!

Итак:

«Очень хотелось бы, чтобы Вы взяли на себя труд: 1) всегда перед обедом и чаем читать “Отче наш”, а после “Достойно есть”; 2) пред вечерней молитвой обозревать умом, как вы прожили день. Из обозрения извлекайте побуждения к смирению на молитве»¹⁰⁵.

«Господь да приведёт Вас ко спасению. Путь к Нему — в смирении, милосердии, борьбе с собой, в терпении и молитве»¹⁰⁶.

«Не теряйте присутствия духа. Положитесь на волю Божию и своё малотерпение укрепляйте молитвой: “Господи, как Ты знаешь и как Ты хочешь, помилуй нас! Господи! Помоги нам”. И что Бог ни попустит, всё то сокровенно есть на полезнейшее нам. Сами не придумаем, как устроить себя, но Господь милостивый всё творит к лучшему. И всё это будет сносно»¹⁰⁷.

105 Там же. С. 240.

106 Там же. С. 244.

107 Там же. С. 287–288.

«В твоём воспитании душевном есть три друга до гроба: скорби, сила молитвы домашней и церковной и Божие Слово. Если хочешь, чтобы эти друзья положили на тебя печать, воспользуйся их помощью. Терпи для этого скуку в молитве, причины скорбей устраняй любовью и читай хоть что-либо духовное»¹⁰⁸.

«Дорогие... Позвольте в заключение... поприветствовать вас... святыми словами пророка Исаии: “*Да возрадуется душа моя о Господе: облече бо мя в ризу спасения и одеждею веселия*” (Ис. 61, 10); если теперь не облёк Господь, то далее “*оденет тя*”... Поживём, в дальнейшем лучшее Сам Господь покажет»¹⁰⁹.

«Призываю на вас Божие благословение и всегда молюсь о вашем спасении. Простите меня, если в чём-либо неправильно поступил по близорукости и немощи. Не забудьте и вы меня в своих святых молитвах. Христос с вами»¹¹⁰.

Библиография

- Вениамин (Миров), епископ.* Сочинения: в 3 т. Т. 1: Дневник инока. Письма. Воспоминания; Т. 2: Проповеди. Статьи; Т. 3: Богословские труды. Сергиев Посад: СТСЛ, 2017.
- Золотой век святоотеческой письменности (IV–V вв.) / сост. К. Е. Скурат. Сергиев Посад: СТСЛ, МДА, 2003.
- Скурат К. Е.* «Хочу и умереть, отойти от этой жизни, пребывая в общении с Господом» (по письмам епископа Вениамина (Милова)). Часть I // БВ. 2019. Т. 33. № 2. С. 260–286; Часть II // БВ. 2019. Т. 34. № 3. С. 286–311.

«I Want to Die, to Depart from This Life, Being in Fellowship with the Lord» by Letters of Bishop Benjamin (Milov) Part III

Konstantin E. Skurat

Doctor of Theology

Professor Emeritus of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

skurat-ke@yandex.ru

108 Там же. С. 222–223.

109 Там же. С. 288.

110 Там же. С. 168.

For citation: Skurat K. E. "I Want to Die, to Depart from This Life, Being in Fellowship with the Lord" by Letters of Bishop Benjamin (Milov). *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 196–221. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-196-221

Abstract. The article constitutes the third part of the publication, revealing the spiritual appearance of the Confessor of the Russian Orthodox Church, Bishop Benjamin (Milov). It included the end of the second Chapter «Letters from Exile» and the conclusion of the author of the publication. Archpriest K. Skurat thematically selects fragments from Vladyka's letters: about the breaking of the heart, about humility, about patience and standing in prayer, about surrendering oneself to the will of God, that is, about incessant preparation for Heavenly Life. As a result, the author manages to show that Bishop Benjamin was a true spiritual ascetic, burning with love for God, and a skillful Confessor, directing his children to the path of God.

Keywords: Russian Orthodox Church, epistolary heritage, Bishop Benjamin (Milov), Confessor, spiritual life, love of God, humility.

References

- Veniamin (Milov) (2017) *Sochinenija: v 3 t. [Works: 3 vol.]*. Sergiev Posad: STSL (in Russian).
- Skurat K. E. (2019) "Hochu i umeret', otojti ot jetoj zhizni, prebyvaja v obshhenii s Gospodom' (po pis'mam episkopa Veniamina (Milova))" ["Want to Die, to Depart from This Life, Being in Fellowship with the Lord' by Letters of Bishop Benjamin (Milov) (according to the letters of Bishop Benjamin (Milov))"], part 1. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 33, № 2, pp. 260–286; part 2. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 34, № 3, pp. 387–313 (in Russian).
- Skurat K. E. (ed.) (2003) *Zolotoj vek svjatootecheskoj pis'mennosti (IV–V vv.) [The Golden age of patristic literature (IV–V centuries)]*. Sergiev Posad: STSL, MDA (in Russian).

СВЯЩЕННИК ФЕОДОР ДЕЛЕКТОРСКИЙ (В БУДУЩЕМ ЕПИСКОП НИКИТА) И ЕГО ГИМН МОСКОВСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ

Игумен Дионисий (Шлёнов)

кандидат богословия
профессор кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
dionysij@mail.ru

Для цитирования: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Священник Феодор Делекторский (в будущем епископ Никита) и его гимн Московской духовной академии // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 222–256. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-222-256

Аннотация

УДК 281.93

В публикации приводится юбилейное стихотворение и гимн, написанные в честь 100-летия пребывания Академии в Троице-Сергиевой Лавре (1814–1914). Автор поэтических строк протоиерей Феодор Делекторский на момент их составления заканчивал Московскую духовную академию в священном сане, принятом задолго до поступления в неё. Приходское служение не охладило, а, наоборот, усилило стремление его души к духовному образованию. Дальнейший жизненный путь отца Феодора, принявшего монашеский постриг, епископский сан и вступившего на путь юродства, является яркой страницей в академической агиологии. Строки гимна о крестоношении стали пророческими по отношению к судьбе самого автора. Статья основывается на архивных данных и публикациях, часть из которых хранится в библиотеке Московской духовной академии.

Ключевые слова: история Русской Православной Церкви, Московская духовная академия, новомученики и исповедники Российские, Собор святых, поэзия, гимн, 100-летний юбилей пребывания Московской духовной академии в Троице-Сергиевой Лавре.

Введение

Среди Собора семидесяти святых Московской духовной академии¹ особое место занимают новомученики и по числу, и по выразительным особенностям жизни. После академической скамьи или с профессорской кафедры питомцы Академии с удивительным достоинством выдержали один из страшнейших катаклизмов мировой цивилизации в виде Октябрьской революции и её тяжелейших и труднообратимых последствий. Одним из святых новомучеников из числа выпускников стал иерей Феодор Делекторский², впоследствии принявший монашеский постриг и епископский сан с именем Никита. В картотеке последнего библиотекаря дореволюционной библиотеки Московской духовной академии Константина Михайловича Попова (1872–1954) сохранились особые данные-досье на ряд преподавателей и сотрудников Академии, которые до сих пор не введены в научный оборот. Под номером 22 академической картотеки значится небольшая связка листов с записями о священнике Феодоре Делекторском.

Здесь отмечено, что Делекторский Феодор — «священник, кандидат богословия 70-го курса Московской академии (1915 г.).

30 сентября 1915 г. помощник секретаря Совета и Правления Московской духовной академии.

1 января 1917 г. настоятель Петропавловского собора в г. Перми.

Кандидатское (сочинение) — “Ветхозаветные пророки как пастыри”. Отзывы в Журналах Совета Московской духовной академии 1915 г. доцента иеромонаха Варфоломея (Ремова) стр. 22–225, профессора свящ. Е. А. Воронцова стр. 226-я».

На следующей странице сделано указание на издание единственной книги, вышедшей из-под пера отца Феодора задолго до поступления в Московскую духовную академию:

«Делекторский Феодор Петрович, свящ. Николаевский женский монастырь³ в городе Переславле, Владимирской губернии. Москва, 1904. 0 + м + 3 — 28 + 0. Таблицы между стр. 4–5, 16–17, 26–27».

1 См.: Лука (Головков), архим. Собор святых Московской духовной академии: материалы к истории создания нового иконописного образа // БВ. 2010. № 11–12. С. 1062–1086. В дополнение к имеющемуся списку из 65 святых архим. Лука (Головков) нашел ещё шесть имен, которые войдут в обновлённый вариант публикации.

2 Там же. С. 1075.

3 Ныне Свято-Никольский женский монастырь в г. Переславль-Залесский Ярославской области.

Затем следует библиографическая запись, посвящённая академическому гимну, составленному отцом Феодором в преддверии столетнего юбилея пребывания Академии в стенах Троице-Сергиевой Лавры:

«Делекторский Феодор свящ., студент 70-го курса Московской академии.

Юбилейный гимн Императорской Московской Духовной Академии 1814–1914, принесенный в дар *Almae Matri* студентом LXX (70) юбилейного курса священником Феодором Делекторским и церковным композитором — Свято-Троицкия Сергиевы Лавры иеромонахом Нафанаилом⁴. Москва, Нотопечатня Гаврилова⁵, 1915. 8 маг.

Тит. + 2–7

- 1) Стихи на титул — “Дай Бог...”
- 2) Гимн — слова свящ. Ф. Делекторского.
- 3) *Canticum Centenariae Almae Matri stud. Th. Delectorsky*».

Текст гимна и стихотворения на столетие МДА⁶

«Гимн на столетие Императорской Московской духовной академии 1814–1914.

Слова свящ. Ф. Делекторского.

Муз. иеромонаха Нафанаила.)

На титуле приводятся стихи — эпитафия Ф. Делекторского.

Дай Бог, чтоб от твоих, добрейшая, щедрот,
 Обогадив свой ум наукой богословской,
 Питомец твой с любовью к Церкви шёл в народ
 И сердце не закрыл тогою философской.

Пусть истина сияет на земле,
 Пусть вечная любовь нас согревает;
 Пусть не страшит нас мир во зле,
 Пусть путь креста нас не смущает.

4 В миру Никита Яковлевич Бачкало. См. о нем ниже.

5 См.: Семенюк А. А., Э. П. М. и др. Издательства и издания духовно-музыкальные // ПЭ. М., 2009. Т. 21. С. 565–566.

6 При публикации мы удаляем повтор предшествующей записи.

Евангелие, крест на знаке юбилейном
Любви и Истине служенье означают,
Пусть первенцы твои, на поприще идейном?
Бессмертие стяжав, нас вечно просвещают.

На с. 2:

Гимн... Слова Ф. Делекторского

Припев:

Привет Академии! Профессорству здравье!
Цвети, украшайся, добрейшая мать!
Студенчеству мудрость — венец испытанья,
А ректора честью достойно венчать.

I

Сто лет миновало, родная,
Но ты юна вечно.
Благодарно тебя вспоминая,
Привет шлём сердечный.

II

Гимном мы почтим завет
Профессоров славных,
Ведь его как сотню лет
Воспевает хор избранных.

III

Божья истина да будет
Солнцем вечно ясным,
Тяжкий труд кто не забудет —
Научный прекрасный.

IV

Профессора пусть встречают
Знак любви, привет.
Усопших вечно поминают,
Живым — многая лета.

Canticum
Centenariae Almae Matri
Stud. Th. Delectorsky

Припев:

Vivat Academia, vivat professores!
Ornent Theologiae flores Almam Matrem!
Fructus sapientiae coronent studentes
Rector noster Dominus dingus sit honore!

I

Centenaria noster Mater
Adolescens venis
Gratulamur tibi grate
Pro nobis serenis.

II

Cantus laudat testamentum
Quod nostri doctores
Docuerunt annis centum
Omnes auditores.

III

Illustret caelesti luce
Veritas Divina,
Qui laborat gravi cruce
Super disciplina.

IV

Plausu donet quisquis dies
Professores planos;
Tranquillitatis bona quies,
Vivis esse sanos».

Перевод латинского гимна в записях отсутствует. Предлагаем наш перевод:

«Да здравствует Академия, да здравствуют профессора!
Да украшают цветы Богословия питающую Мать!
Плоды мудрости да увенчивают студентов,
Правитель наш Господь да будет достоин чести!

I

Столетней, наша Мать,
Юная приходишь.
Мы благодарим тебя радостно
За нас, счастливых.

II

Песнь восхваляет завет,
Который наши учителя
Преподавали сто лет
Всем слушателям.

III

Да озаряет небесным светом
Божественная истина
Тех, кто трудится с тяжелым крестом
Над дисциплиной.

IV

Пусть каждый день проходит с рукоплесканиями,
Понятными профессорам;
Добрый покой тишины,
А живые чтоб были здоровыми».

Комментарии к публикации стихотворения и гимна

Музыка на гимн была написана известным регентом Троице-Сергиевой Лавры иеромонахом Нафанаилом (Бачкало). Его музыкальные произведения в то время были широко известны, в том числе императорской семье, посетившей Лавру в 1913 г.⁷ Не стоит забывать, что сам отец Феодор Делекторский был регентом академического хора, однако по смирению предложил написать музыку на гимн более искусному и известному регенту.

Как явствует из библиографической записи К. М. Попова, гимн Московской духовной академии был издан в 1915 г. в московской

7 *Волковинский С. А.* Жизненный путь и творческое наследие иеромонаха Троице-Сергиевой Лавры Нафанаила (Бачкало) // Вестник ПСТГУ. Серия V. Музыкальное искусство христианского мира. 2008. Вып. 2 (3). С. 139–146.

нотопечатне Гаврилова, самыми значительными изданиями которой являлись как раз духовно-музыкальные сочинения и переложения иеромонаха Нафанаила⁸. Это издание было малотиражным, и при подготовке данной публикации найти его не удалось, поэтому нотная запись музыки нам, к сожалению, неизвестна. В любом случае, в сам юбилейный 1914 год гимн ещё не был издан и мог распространяться только в рукописном или машинописном виде.

Именно хождение машинописного текста гимна среди студентов и преподавателей академии позволило сохраниться этому произведению не только в библиографической картотеке К. М. Попова, но и среди тех, кто берегал свидетельства живой жизни дореволюционной академии в последующие годы, вплоть до 50–60-х гг. XX в. Преподаватель Московской духовной академии и регент академического хора Марк Харитонович Трофимчук (1919–2005) передал этот текст для публикации гимна в нотном сборнике игумену Никифору (Кирзину)⁹. И это был именно машинописный, а не печатный вариант.

Русский текст гимна отличается от латинского, хотя общая идея в обоих вариантах единая. Ритмика латинского языка не позволяла сделать точный перевод русского текста или наоборот.

Первая строка припева на латинском языке воспроизводит первые строки четвертого четверостишия известного университетского гимна “*Gaudeamus igitur, juvenes dum sumus*”, текст которого окончательно сложился в конце XVIII в. под средневековую музыку, составленную фламандцем Иоганном Окенгеймом (XV в.)¹⁰. Сам припев — как на русском, так и на латинском языке — написан другим размером, нежели следующие четверостишия гимна. И русский, и латинский тексты гимна имеют рифмованные окончания строк. Латинский вариант написан четырёхстопным ямбом вперемежку с трёхстопным.

Гимн предваряется стихами Делекторского, которые в библиографической записи К. М. Попова именуется эпиграфом к гимну. Стихотворным размером они тоже от гимна отличаются. В третьем

8 А именно: Песнопения всенощного бдения. М., 1911; Песнопения заупокойных служб. М., 1912 и др. См.: Семенюк А. А., Э. П. М. и др. Издательства и издания духовно-музыкальные. С. 565.

9 В недалеком прошлом (6 ноября 2005 г., как явствует из подписи под произведением) регент одного из академических хоров игумен Никифор (Кирзин) предложил свой вариант музыкального исполнения гимна, изданный в одном из его нотных сборников. Однако слова гимна в этом издании подверглись существенной переработке.

10 См. о гимне и его истории: Бабичев Н. Т., Боровский Я. М. Словарь латинских крылатых слов. М., 1988. С. 291–293.

четверостишии эпитафия упоминаются «Евангелие, крест на знаке юбилейном». О юбилейном знаке можно сказать особо: он представлял собой знак с фигурой орла, при котором в меньшем размере были изображены Евангелие и крест¹¹.

Юбилейный знак был разработан художником Н. А. Протопоповым¹², но он не был учрежден к юбилею Академии, отмечавшемуся 1 октября 1914 г., и 15 декабря 1914 г. ректор ходатайствовал об этом же повторно, а московский архиерей поставил на ней свою резолюцию: «17 дек(абря) 1914. Ходатайствовать перед Св. Синодом»¹³. Однако Священный Синод 5 февраля 1915 г. указал, что «не признаёт этот знак, в котором центральное место занимает большая фигура орла, а святой крест и Евангелие помещены в маленьких размерах и притом ниже орла, у его ног, удовлетворительным», и поручил «выработать новый, более соответствующий высшему богословскому духовно-учебному заведению знак»¹⁴. В ответ на это поручение ректор Академии епископ Феодор обратился к известному русскому художнику Виктору Михайловичу Васнецову¹⁵, почётному члену МДА с конца 1914 г., который предложил следующий вариант рисунка:

- 11 3 июля 1914 г. Святейшему Синоду было представлено ходатайство ректора МДА еп. Феодора за № 301 по поводу празднования столетнего юбилея Императорской МДА. В частности, в пункте 3 данного ходатайства говорилось «об учреждении для Высокопреосвященнейшего Попечителя и лиц, числящихся ко дню столетнего юбилея почетными членами Академии, для всех служивших и служащих при Академии лиц, для всех бывших питомцев Академии и для студентов I, II, III и IV курсов юбилейного 1914/1915 учебного года — особого нагрудного юбилейного знака (по рисунку, выработанному кандидатом богословия Н. А. Протопоповым, окончившим курс императорской Петроградской Академии Художеств с званием художника) и об утверждении проекта об оном...» (Цит. по: Журнал собрания Совета Императорской МДА 27 января 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 2 об.).
- 12 Художник Н. А. Протопопов принимал также участие в росписях Покровского академического храма в 1914 г. после его реконструкции к ноябрю 1913 г.
- 13 Журнал собрания Совета Императорской МДА 27 января 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 2.
- 14 Журнал собрания Совета Императорской МДА 5 июня 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 84.
- 15 При выдвижении В. М. Васнецова в почетные члены МДА в рапорте митрополита Макария (Невского) ему была дана следующая оценка: «Виктора Михайловича Васнецова — как великого русского художника, оригинально объединившего в высшем художественном синтезе религиозные идеалы живописи древне-византийской и современно-русской, — и своим художественным гением, как никто до него, проникшего в тайну святости тела душевного на пути его преобразования в тело духовное». (Макария, Митрополита Московского, представление Святейшему Правительствующему Синоду // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 366. Л. 6 об.).



«Нагрудный знак в память столетия императорской Московской духовной академии состоит из золочёного лаврового венка, увенчанного серебряной (или золочёною) императорскою короною.

Вверху венка — золочёный картуш с инициалами,

И. М. Д. А.

красной эмалью и обозначением годов:

1814–1914,

белой эмалью.

Внутри венка помещаются на эмалевом синем звёздном фоне: золотой православный крест; на нём раскрытое Св(ятое) Евангелие, на белых раскрытых листах которого тёмной эмалью помещено:

ΕΝ ΑΡΧΗ ΗΝ Ο ΛΟΓΟΣ

Ниже св. Евангелия — серебряный (оксидированный) орёл с бирюзовым эмалевым нимбом как символ св. евангелиста Иоанна Богослова.

Весь знак имеет вид креста древнего характера.

Величина этого знака может быть несколько уменьшена.

Юбилейный знак назначается для ношения на правой стороне груди и имеет позади булаву»¹⁶.

Совет вынес Васнецову благодарность еще до утверждения проекта¹⁷. Положение о нагрудном знаке было принято полностью 19 ноября 1915 г. и оглашено на первом заседании Совета в январе 1916 г. с одним только отличием: знак было решено носить не на правой, а на левой стороне груди¹⁸. Также в нём было уточнено, кто имеет право носить юбилейный знак: «Юбилейный академический знак усвоется: Высокопреосвященнейшему Митрополиту Московскому и Коломенскому Макарию и числящимся в день столетия Почётным Членам Академии; лицам по учебному и административному составу Академии и её учебно-вспомогательных учреждений, как состоящим на академической службе в день юбилея, так и служившим ранее сего; всем бывшим питомцам Академии, окончившим полный академический курс и удостоенным учёных богословских степеней и званий, и студентам IV, III, II и I курсов Академии юбилейного 1914/1915 учебного года, но не

16 Журнал собрания Совета Императорской МДА 5 июня 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 84 об.

17 Там же. Л. 85.

18 Журнал собрания Совета Императорской МДА 27 января 1916 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 382. Л. 5 об.–6.

ранее чем по окончании ими курса в Академии и по удостоении учебной богословской степени или звания»¹⁹. Согласно данному положению свящ. Феодор Делекторский имел право на получение юбилейного знака как выпускник 1914/1915 г., защитивший работу с учёной степенью. Данный нагрудный знак был выпущен, хотя ныне и является редким раритетом²⁰. 19 ноября 1915 г. считается датой учреждения нагрудного знака Московской духовной академии, который стал выпускаться в двух видах: с золотой императорской короной для лиц высокого духовного звания и служащих Академии и с серебряной императорской короной — для студентов-выпускников²¹.

Следует отметить, что сам священник Ф. Делекторский, составивший гимн задолго до обсуждения первого варианта, написал именно о Евангелии и кресте, ничего не говоря об орле, тем самым как бы предваряя критику со стороны Священного Синода. Общая идея трёх четверостиший стиха-эпиграфа — передать миссию Академии, выпускники которой идут спасать мир с истиной и любовью.

В самом гимне подчёркивается особая роль профессоров, преподающих радостно и вдохновенно, и учащихся, готовых воспринять истину через следование тесным и узким путём христианского подвига. Описание сияния Божественной истины придаёт стихотворному эпиграфу и гимну мистический характер. Второе четверостишие эпиграфа начинается строкой: «Пусть истина сияет на земле», а третье четверостишие русского варианта гимна двумя строками:

«Божья истина да будет
Солнцем вечно ясным».

Им соответствуют аналогичные латинские:

“*Illustret caelesti luce
Veritas Divina*”.

Данные строки о сиянии истины могли ассоциироваться в сознании автора с образом Покрова Божией Матери, помещенном после

19 Там же. Л. 6.

20 См. изображение и краткую историю медали: *Иванов Е., Шигуров Л.* Народное просвещение в Российской Империи и знаки отличия, Московская губерния // Альманах Марс. Академия русской символики. 2005. № 2: [Электронный ресурс]. URL: http://www.geraldika.org/02_2005_12.htm.

21 См.: Там же.

окончания реконструкции Покровского храма над Царскими вратами в третьем ярусе в вызолоченной ризе и окруженной металлическими лучами. Над иконой был установлен золотой крест, а перед ней горела неугасимая лампада, устроенная на пожертвования академических преподавателей и служащих²². Свящ. Феодор, который в течение всего срока своего обучения регентовал левым академическим хором²³, не мог остаться равнодушным к такому удивительному изображению Покрова Пречистой Богородицы с символикой вечного света.

В припеве к гимну Господь именуется подлинным правителем-ректором Академии, что ещё больше усиливает мистическо-богословский аспект произведения.

Таким образом, гимн Делекторского, имея некоторые сходства с “*Gaudeamus*”, всё же представляет собой оригинальное произведение. Его содержание отражает христианское мировидение автора, осознающего значение Академии для отечества и высокую миссию её выпускников, избравших тернистый путь пастырского служения. Примечательно, что нравственно-духовный пафос гимна усиливается эпиграфом, стихотворный размер которого более привычен для читателя, чем сложная рифмовка гимна, а потому позволяет автору передать самые задушевные мысли. Образная система гимна характеризуется двуплановостью: наряду с универсальными христианскими символами (креста, духовного света и любви, Церкви и др.) обнаруживаются вполне конкретные указания (например, упоминание о праздновании 100-летнего юбилея).

Также можно отметить, что преподавание поэтики являлось традиционным для Московской духовной академии как в период до 1814 г., так и после. Из истории преподавания поэтики в XVIII в. можно отметить вклад в изучение данного предмета, сделанный архиепископом Аполлосом (Байбаковым), который с 1772 г. был учителем поэтики и риторики в Славяно-греко-латинской академии и написал «Правила пиитические в пользу юношества, обучающегося в Московской славяно-греко-латинской академии», а с 1775 по 1783 гг. ректором Троицкой семинарии, где также старался ввести занятия поэтикой²⁴. Преподавание

22 См.: *Светозарский А. К.* История // Покровский храм Московской духовной академии. Сергиев Посад, 2014. С. 28.

23 См.: Представление ректора еп. Феодора № 764 мая дня 1915 года // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 3. Д. 379. Л. 11 об.

24 См.: *Кольванов Г. Е.* Троицкая лаврская семинария // «Московской духовной академии 325 лет»: юбилейный сборник статей. Сергиев Посад; М., 2011. Кн. 1. Т. 1. С. 93–105.

поэтики велось и на практическом уровне. Семинаристы, и тем более академисты, должны были и сами писать стихи²⁵. Митрополит Платон (Левшин) советовал «поощрять тех, в коих откроется к стихотворству свободная жила»²⁶. Студенты писали стихи на русском, латинском, французском, а также на древнегреческом и иногда даже на древнееврейском языках. В конце XVIII в. особое значение приобрёл панегорический жанр, в котором особо преуспевали учащиеся духовных учебных заведений²⁷.

В XIX в. преподавание поэтики продолжилось. В начале XIX в. выпускники поэтического класса Троицкой семинарии свободно сочиняли стихи на латинском языке, которые, по отзыву С. К. Смирнова, «были несравненно лучше их русских стихотворных произведений»²⁸. С мая 1812 по 1814 г. учителем поэзии в академии был Феодор Яковлев Платонов²⁹. Впоследствии поэзия преподавалась как один из предметов большой науки словесности наряду с эстетикой, прозой и литературой³⁰. Изучение поэтики позволило сформироваться таким ярким личностям, как, например, будущий богослов и просветитель митрополит Филарет (Амфитеатров)³¹.

Известнейшие профессора Академии находили время для серьёзного обсуждения достоинств и недостатков поэтических произведений. Так, 18 марта 1831 г. протоиерей Феодор Голубинский описал обсуждение отрывков из произведений поэта Николая Михайловича Шатрова, носившее высокий характер дискуссии на богословские и нравственные темы: «Остановливались на стихе: *Бог не нас, но грехи караешь*; только не успели ещё справиться с проповедью Филарета. Находили обоюдным выражение: *Гнева Божьего могила*. Например, могила Годунова значит: скрывающая в себе тело Годунова, а не вырытая Годуновым. Решили,

25 Смирнов С. К. История Московской славяно-греко-латинской академии. М., 1855. С. 337; Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. М., 1867. С. 318.

26 Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. С. 321.

27 Клейн И. Пути культурного импорта. Труды по русской литературе XVIII в. М., 2005. С. 160.

28 Смирнов С. К. История Троицкой лаврской семинарии. С. 339.

29 См. о нём подробнее: У Троицы в Академии 1814–1914. Юбилейный сборник исторических материалов. М., 1914. С. 214.

30 Так, например, Егор Васильевич Амфитеатров преподавал словесность во всём объеме, то есть эстетику, прозу, поэзию и литературу. См.: Там же. С. 84.

31 Митрополит Филарет Амфитеатров, кроме богословия, изучал поэзию, риторiku, философию, историю, географию и языки латинский, греческий, немецкий и французский (Архив МДА. Д. 37. 1816 г. и Д. 39. 1817 г. Цит. по: У Троицы в Академии 1814–1914. С. 234. Примеч. 6).

что нужно переделать стихи: *дай злобе нравственность святую, и милость вполне (или частно) золотую*. Храм утех — так выражаться мог бы о театре Шаликов³², а не такой серьезный поэт, как Николай Михайлович. *Искать похвал, желать честей* — небольшой грех, заметил секретарь. Наконец, слово *набат* находили низким для дня Страшного Суда»³³.

Согласно воспоминаниям протоиерея Димитрия Кастальского, он не любил сочинять стихи, но очень любил их переписывать: «Это, кажется, единственные стихи, написанные мною во всю мою жизнь. Я не любил ломать голову над рифмами, даже в альбомы я не писал стихов, а писал всегда прозой. Но я переписывал стихи и в Академии составил небольшую тетрадку таких избранных стихотворений»³⁴.

Профессор догматики А. Д. Беляев в свои студенческие годы составил тетрадь стихотворений и афоризмов со стихами на русском, латинском, древнегреческом и даже древнееврейском языке³⁵.

Известны и другие строфы дореволюционной эпохи, напоминающие академический гимн: например, стихотворение А. Семенчинского³⁶, стихотворение протоиерея В. Мирославского³⁷ и четверостишие выпускника Академии 1907 г. Любомира Раича, на 1915 г. бывшего профессором учительской семинарии в Скопие:

«Пусть слава нашей Академии живёт на вечные времена.
Да здравствуют профессора Академии!
Да здравствуют студенты!
Вечная память всем умершим её питомцам»³⁸.

- 32 Пётр Иванович Шаликов (1768–1852). См. статью: Шаликов, Пётр Иванович // Русский биографический словарь: в 25 томах. СПб., 1905. Т. 22: Чаадаев – Швитков. С. 492–496.
- 33 Голубинский Ф. Письмо 17 М. В. Толстому // У Троицы в Академии 1814–1914. С. 36.
- 34 Из «Семейных записок» протоиерея Димитрия Ивановича Кастальского // Там же. С. 103.
- 35 Беляев А. Д. Альбом с записями стихотворений и афоризмов [1850-е гг.] // НИОР РГБ. Ф. 26. К. 10. Ед. хр. 12. 29 л.
- 36 См.: Голубцов С., *протод.* Московская духовная академия в эпоху революций. М., 1999. С. 131.
- 37 Заново опубликовано в: Евгений, архиеп. Верейский. Академические юбилеи // БВ. 2011. № 11–12. С. 30, где указываются выходные данные первого издания в Ярославской епархиальной типографии (написано 18 ноября 1913 г.).
- 38 Письмо кандидата Академии LXII курса (выпуска 1907 г. сербского уроженца, Любомира Раича), ныне профессора учительской семинарии в Скопие. См.: Журнал собрания Совета Императорской МДА 15 октября 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 133.

Знание латыни, позволявшее заниматься стихосложением на этом языке, было приобретено отцом Феодором Делекторским, скорее всего, ещё во время учебы во Владимирской семинарии, ибо по Уставу 1911 г. в Московской духовной академии преподавался только древнегреческий язык. Вёл этот предмет известнейший филолог-классик Сергей Иванович Соболевский³⁹. Можно только предположить, что его занятия повлияли и на автора гимна, оставившего лёгкие и проникновенные строфы на латыни.

Текст гимна к юбилею Академии 1914 г. был использован протодиаконом Сергием Голубцовым в качестве стихотворного эпиграфа к первой книге курсовой работы «История Академии в 1901–1919 гг.»⁴⁰, которая пока что остается неизданной. Так или иначе, полное издание гимна в печатном виде осуществляется впервые.

Юбилей столетнего пребывания Академии в Лавре (1814–1914)

В гимне делается явное указание на столетний юбилей: «Сто лет миновало, родная...». Следует хотя бы кратко описать атмосферу, царившую в Академии в преддверии столетнего юбилея⁴¹. В частности, была создана «Юбилейная Комиссия бывших питомцев Московской Духовной Академии (в г. Москве)» под руководством протоиерея Николая Добронравова⁴². Сам о. Николай Добронравов выступал за создание особой стипендии для лучших студентов Академии в честь митрополита Платона (Левшина) — «платоновской», в то время как Иаков, архиепископ Казанский и Свияжский, настаивал на важности посвящения стипендии имени митрополита Филарета (Дроздова) — «филаретовской»⁴³. К юбилею в Академию поступали специальные пожертвования,

39 См.: *Дионисий (Шлёнов), игум.* Тернистый путь классических языков в московских духовных школах // БВ. 2010. № 11–12. С. 567, 578–580.

40 Помещен в курсовой работе протод. С. Голубцова «История МДА в 1900–1919 гг.». МДА, 1977. (*Голубцов С., протод.* Профессура МДА в сетях ЧК и Гулага. М., 1999. С. 23).

41 О юбилеях Академии см.: *Евгений, архиепископ Верейский.* Академические юбилеи // БВ. 2011. № 11–12. С. 23–35; о юбилее 1914 г. см.: С. 28.

42 См. прошение о. Николая Добронравова в Совет МДА об издании сборника произведений и мемуаров об Академии и, в частности, части автобиографических записок архиепископа Тверского Саввы Тихомирова: Журнал собрания Совета Императорской МДА 21 января 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 8 об.–9.

43 См.: Журнал собрания Совета Императорской МДА 22 августа 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 52 об.–53.

как, например, от протоиерея Михаила Невского в пользу состоявшего при Академии братства преподобного Сергия⁴⁴, или — в скором времени после юбилея — от протоиерея Никольского капитал на премию студентам в честь протоиерея Александра Горского⁴⁵. Многие профессора, преподаватели и студенты участвовали в разных юбилейных изданиях, из которых наиболее известно «У Троицы в Академии». Издавались и другие книги и брошюры, например, на виниловой бумаге «Списки студентов М. Д. А. за 100 лет», напечатанная в 900 экземплярах в типографии Иванова⁴⁶, или юбилейный выпуск академического журнала «Богословский вестник»⁴⁷.

Между тем столетие МДА пришлось на начало Первой мировой войны. Корпорация и студенчество Академии, готовясь к юбилею, после летних каникул в августе месяце 1914 г. были преисполнены самых жертвенных чувств по отношению к нелегкому пути своего Отечества. На собрании Совета Императорской МДА 22 августа 1914 г. в ответ на предложение председателя Учебного комитета при Святейшем Синоде Сергия, архиепископа Финляндского и Выборгского, было принято решение об отчислении 2 процентов (и более) месячного содержания — на содержание раненых. А здание северного флигеля академической библиотеки, еще не оснащенное шкафами, отдать для размещения «раненых и больных воинов»⁴⁸. Столетие Академии приходилось на 3 сентября, однако «ввиду военных событий» было решено совместить его празднование с праздником Покрова Божией Матери, отмечавшимся 1 октября. Ко дню праздника Покрова были избраны новые почетные члены Академии в числе 20 человек, из которых 8 носило высший архиерейский сан⁴⁹.

44 Журнал собрания Совета Императорской МДА 1 сентября 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 76 об.

45 См. подробнее: Журнал собрания Совета Императорской МДА 19 ноября 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 101–103.

46 См. о ней упоминание в дневниках А. Д. Беляева за 6 октября 1914 г.: НИОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 3. Л. 94 об. Полный перечень юбилейных изданий см.: Памяти почивших наставников: изд. Императорской Московской Духовной Академии ко дню ее 100-летнего юбилея (1814–1914). Сергиев Посад, 1915; В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии: сб. статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации: в 2 ч. Сергиев Посад, 1915.

47 БВ. 1914. Т. 3. № 10/11. С. 209–758 (1-я пагин.).

48 Журнал собрания Совета Императорской МДА 22 августа 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 55–56.

49 Журнал собрания Совета Императорской МДА 1 сентября 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 76 об.–78. Последним был избран Виктор Михайлович Васнецов, кто и

Сам праздник Покрова отмечался без особенной торжественности. Согласно воспоминаниям профессора А. Д. Беляева, «Акта в Академии не было... Из Москвы никого не было, да и вообще Академия ныне без гостей. Вечером с 6,5 до 11 ч. Концерт в высшем начальном училище. Три отделения. Устроили его студенты в пользу городского лазарета раненых. Весь зал, к сожалению, не очень обширный, б[ыл] переполнен, несмотря на высокие цены... Только в первом ряду из 9 мест 2 были не заняты. Академические были не все даже из здесь живущих. Впервые я услышал гимны Сербский⁵⁰, Черногорский⁵¹, Бельгийский, Английский и Японский»⁵². На следующий день 2 октября А. Д. Беляев узнал об избрании новых почетных членов Академии «в ознаменование столетия сопребывания Лавры и Академии», а вечером занимался рассмотрением 60 студенческих прошений о материальной помощи — 2 тысяч рублей, ассигнованных к юбилею⁵³.

Покров 1 октября пришелся в 1914 г. на среду. Согласно воспоминаниям М. Анисимова, в этот день Сергиев Посад выглядел по-военному. «3 часа дня приехали на стан[цию] Сергиев Посад. Команда подалась: “Православные! Выходи! Стройся!” Раз, раз и готовы все, как один.

Командир 2-ой батареи и поручик Шидловский шли вперед, вся батарея в папах и в черных перчатках. Гордо шли в ногу сибирские войска. Стоявшая публика заинтересовалась сибиряками. Слышно вслед: “Ах, молодцы эти сибиряки!” И нам показался златоглавый Св[ятой] Сергия Посад.

Через несколько минут оказались в монастыре, где пред св. мощами служили общий молебен печальнику Русской Земли св. Сергия, чтобы он, угодник Божий, сохранил от надменова врага. Удостоились приложиться к св. мощам и прочих угодников. Купили крестиков, а также командир батареи Карташевский раздал по крестик и по

нарисовал юбилейный знак Академии после ряда перипетий. Почетные члены были утверждены указом Святейшего Синода в ноябре 1914 г. — в ответ на представление московского митрополита от 25 октября 1914 г. Текст указа см.: ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 366. Л. 2. Представление митрополита Макария: ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 366. Л. 5–6 об.

50 Начальные слова: «Боже правде, ти што спасе». Рус. пер.: «Боже правды, Ты, Спасавший».

51 Нач. слова: «Ој свијетла мајска зоро». Рус. пер.: «О, светлая зорька мая».

52 Беляев А. Д. Дневники за 1914 г. 1 октября // НИОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 3. Л. 93. 8 октября 1914 г. в Москве, по воспоминаниям того же А. Д. Беляева, на балете «Спящая красавица» исполнялись гимны союзников и русский гимн (Беляев А. Д. Дневники за 1914 г. 8 октября // НИОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 3. Л. 95).

53 См.: Беляев А. Д. Дневники за 1914 г. 1 октября // НИОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 3. Л. 93 об.

книжечке»⁵⁴. Таким образом, и Лавра, которая не могла быть безучастна к юбилею Академии у Троицы, и Академия оказались не в состоянии торжественно проводить юбилей в неподходящую военную эпоху. Отчасти печатные издания, указанные выше, должны были сгладить это положение дел.

Так прошел юбилей с акцентом на событиях Первой мировой войны значительно большим, нежели на самом празднике. Профессора и студенты Академии вместо своего гимна патриотично стали внимать строкам сербского гимна, первое четверостишие которого в русском переводе таково:

«Боже правды, Ты, Спасавший
Нас от смерти, бед и ран,
Внемли вновь молениям нашим:
Будь и впредь спасеньем нам!»

и собственно русского:

«Боже, Царя храни!
Сильный, державный,
Царствуй на славу, на славу нам!
Царствуй на страх врагам,
Царь православный!
Боже, Царя храни!»

Россия вступила в эпоху военной патетики, в которой академический гимн Делекторского просто затерялся. Однако отраднo констатировать глубокую общность: каждый из вышеприведенных национальных гимнов и произведения Делекторского носили богословский характер. Обращение к Богу «Боже...» и слова из стихотворного эпиграфа «Дай Бог» подчеркивают религиозное самосознание славянских народов и их характерного представителя о. Феодора...

Житие отца Феодора / епископа Никиты (Делекторского)

Но кем был автор юбилейного гимна?

54 Текст публикуется в авторской орфографии. См.: *Анисимов М.* Первая Мировая война. Дневник // «Живой журнал». URL: <https://otevalm.livejournal.com>.

Самые точные и исчерпывающие сведения о жизни и трудах священника Феодора содержатся в машинописи протодиакона Сергия Голубцова⁵⁵ и у игумена Дамаскина (Орловского)⁵⁶. В нашем очерке предпринята попытка соединить все данные, включая неопубликованные архивные, в единое целое с пропуском некоторых деталей, касающихся гонений и мученичества, которые приводятся в двух последних указанных источниках.

Родился будущий пастырь и архипастырь 22 декабря 1876 г.⁵⁷ в городе Покрове Владимирской губернии в семье потомственного священника Петра Дмитриевича⁵⁸. Феодор был старшим из трёх сыновей. Мать Александра воспитывала детей в православном благочестии. Все трое — Феодор, Николай и Владимир — вступили на стезю священнослужения в непростые годы революционной смуты, и все прошли полный превратностей жизненный путь, но не потеряли веру, а укрепились в ней⁵⁹.

В 1890 г. Феодор окончил Переславльское духовное училище, а в 1897 г. — Владимирскую духовную семинарию по 2-му разряду, обучившись «предметам, в духовных семинариях положенным»⁶⁰. Затем с 1 сентября 1897 до 9 августа 1898 г. «состоял законоучителем в двухклассном Министерстве народного просвещения училище при фабрике Южской мануфактуры Вязниковского уезда Владимирской губернии»⁶¹.

В 1898 г. Феодор Петрович вступил в брак с дочерью соборного протоиерея города Александрова Владимирской губернии Николая

55 А также в: Голубцов С., *протод.* Профессура МДА в сетях ЧК и Гулага. С. 22–23.

56 Дамаскин (Орловский), *игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь, 2001. С. 337–340.

57 Послужной список Помощника Секретаря Императорской Московской Духовной Академии священника Феодора Делекторского. Составлен декабря ... дня 1916 года // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 10.

58 Послужной список Владимирской епархии города Переславля Введенско-Четырнадцатой церкви Феодора Делекторского за 1908-й год // Там же. Л. 1.

59 О судьбе двух младших братьев, принявших священнический сан, см. в пока что неопубликованной статье: Спиридонов К. И. Род Делекторских в истории Владимирского края (готовится к публикации).

60 Послужной список Владимирской епархии города Переславля Введенско-Четырнадцатой церкви Феодора Делекторского за 1908-й год // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 1.

61 Послужной список Помощника Секретаря Императорской Московской Духовной Академии священника Феодора Делекторского. Составлен декабря ... дня 1916 года // Там же. Л. 10.

Флоринского⁶² — Антониной⁶³. В этом браке в 1900 г. родилась дочь Елизавета⁶⁴.

После принятия священнического сана отец Феодор был прикреплён к Николаевскому женскому монастырю в Переславле, где сразу же стал «членом временно-ревизионного комитета при Переславском Духовном училище» (с августа 1898 г.). Позднее, с 1 сентября 1905 г., он «состоял законоучителем церковной школы Николаевского монастыря». Семнадцатого октября 1907 г. перемещён служить во Введенской церкви (Четырехдесятской⁶⁵) Переславля⁶⁶. Шестнадцатого ноября 1907 г. отец Феодор был «назначен заведующим и законоучителем Успенской церковно-приходской школы» того же города⁶⁷.

В 1903 г. отец Феодор награждён набедренником⁶⁸.

В 1909 г. после увольнения по прошению за штат с должности священника и законоучителя в Переяславле, о. Феодор стал вольнослушателем Московской духовной академии, имея намерение стать ее полноценным студентом. Ради того, чтобы поступить в Академию, он пересдал ряд богословских предметов семинарского курса на более высокие оценки при Холмской духовной семинарии (Холмско-Варшавская епархия), будучи зачислен в нее 16 января 1910 г.⁶⁹ Но согласно 142 параграфу нового академического устава 1909 г. семейные священники в Академию не допускались. Пробыв еще год вольнослушателем, о. Феодор подал прошение в Синод о приеме его в Академию

62 Николай Иванович Флоринский после окончания Владимирской духовной семинарии, с 1877 г., был учителем образцовой школы при Учительской семинарии в Москве, с 1878 г. — учитель во Владимирском духовном училище, с 1881 г. — священник Успенского монастыря в Александрове. Священник Христорождественского собора г. Александрова, затем его настоятель.

63 Послужной список Помощника Секретаря Императорской Московской Духовной Академии священника Феодора Делекторского. Составлен декабря ... дня 1916 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5378. Л. 10.

64 Там же. Л. 10.

65 Послужной список Владимирской епархии города Переславля Введенско-Четырехдесятской церкви Феодора Делекторского за 1908-й год // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5378. Л. 2.

66 Послужной список Помощника Секретаря Императорской Московской Духовной Академии священника Феодора Делекторского. Составлен декабря ... дня 1916 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Д. 5378. Л. 10.

67 Там же.

68 Там же.

69 «По выдержании дополнительных испытаний по богословским предметам семинарского курса при Холмской Духовной Семинарии, утвержден в звании студента Семинарии...» (Там же).

в порядке исключения из общего правила, заручившись при этом как удостоверением от ректора (от 7.05.1911 г.) об успешном посещении лекций и о ревностном участии в богослужении в качестве регента левого хора, так и частным ходатайством академика Ф. Корша⁷⁰. Однако данное прошение оказалось отклоненным. И только после смягчения ситуации согласно синодальному указу от 5 августа того же 1911 г., позволявшему женатым священникам с персонального разрешения Синода поступать в Московскую академию, о. Феодор был принят 2-м по списку и получил казенную стипендию и право, ввиду тесноты студенческих помещений, жить на частной квартире в Посаде.

В 1914 г. Академия должна была особо торжественно отметить столетие своего пребывания в стенах Троице-Сергиевой Лавры, однако, как было указано выше, торжества из-за военного времени не состоялись. Тем не менее, священник Феодор составил к юбилею гимн на русском и латинском языках, текст которого также приведен выше.

После праздника Покрова Божией Матери автор приступил к написанию кандидатского сочинения «Ветхозаветные пророки как пастыри», которое было успешно завершено всего за восемь месяцев⁷¹. Инспектор Академии профессор архимандрит Иларион (Троицкий)⁷² направил каллиграфический труд-автограф автора на отзыв профессору священнику Е. А. Воронцову и доценту иеромонаху Варфоломею (Ремову), которые оценили его как отличный. В этот же день сам выпускник отец Феодор был «награжден бархатною фиолетовою скуфьею»⁷³ «за труды по управлению академическим хором»⁷⁴. Как явствует из послужного списка, награждение совершил Высокопреосвященнейший Митрополит Московский и Коломенский Макарий (Невский), впоследствии исповедник и святитель. Он удостоился наград согласно представлению ректора МДА епископа Феодора вместе с однокурсниками: иеромонахом Варнавой (Беляевым) и иеромонахом Никитой (Сапожниковым), а также священниками Николаем Колчицким и

70 См.: РГИА. Ф. 796. Оп. 192. Д. 9725. Л. 1–3.

71 *Варфоломей (Ремов), иеромонах*. Отзыв о кандидатском сочинении свящ. Ф. Делекторского «Ветхозаветные пророки как пастыри» // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 15. Л. 1.

72 См. о нем: *Голубцов С., протод.* Стратилаты академические из корпорации Московской духовной академии первой половины XX века. Жизнь, труды и крестный путь: По материалам архивов и публикаций. Обзор и исследование. М., 1999. С. 68–69.

73 См.: Справка о награждении скуфьей // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 4.

74 Послужной список Помощника Секретаря Императорской Московской Духовной Академии священника Феодора Делекторского. Составлен декабря ... дня 1916 года // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 10.

Константином Мещерским. Все данные лица к празднику Святой Пятидесятницы были награждены набедренниками, а священник Феодор Делекторский особо — как состоявший «до поступления в Академию на епархиальной службе в течение 11 лет (с 9 августа 1898 г. по 22 августа 1909 г.) и уже награжденный в 1903 г. набедренником по вниманию к особым трудам его по прекрасной организации и пятилетнему искусному управлению левым академическим хором — бархатною фиолетовою скуфьёю»⁷⁵.

Первый рецензент священник Е. А. Воронцов писал: «Сочинение отличается широтой изучения предмета и детальностью изложения. С пастырским элементом в служении пророков наш автор хорошо ознакомлен и дифференциально выяснил их отношение к пророческому служению вообще. Единственным недостатком сочинения является слабое знание языка Ветхозаветной Библии»⁷⁶. Иеромонах Варфоломей отметил оригинальность, прекрасное знание Библии, а также первичной и вторичной научной литературы⁷⁷, владение древними и новыми языками, способность сжатого и научно-популярного изложения, стилистическую простоту и ясность⁷⁸. «Автор обладает достаточными познаниями в классических древних и трёх новых языках — явление

75 Представление ректора еп. Феодора № 764 мая дня 1915 года // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 3. Д. 379. Л. 11–11 об. На представлении резолюция: «Смотрено. М. Макарий».

76 *Воронцов Е., свящ.* Отзыв о кандидатском сочинении свящ. Ф. Делекторского «Ветхозаветные пророки как пастыри» // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 16. Л. 1.

77 Как видно из списка литературы после вступления к кандидатскому сочинению, автор проштудировал 45 источников или серий на русском и иностранном языках. См.: *Делекторский Ф., свящ.* Ветхозаветные пророки как пастыри. Кандидатское сочинение // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 14. Л. 3–4. Один из этих источников (*Niemöller. Die Propheten Israels und ihre Bedeutung für unsere Zeit. Eberfeld, 1904*) был переведен автором и приведен в последнем, третьем, приложении к работе. См.: *Делекторский Ф., свящ.* Ветхозаветные пророки как пастыри. Кандидатское сочинение // Там же. Л. 92–111.

78 Работа была изложена на 170 страницах большого формата и разделена на три части:
1. Значение пастырского служения для Израиля и для христианства (3 главы);
2. Деятельность пророков-пастырей (4 главы);
3. Идеал ветхозаветного пророка-пастыря (10 глав).

В качестве единственного недостатка проф. Е. Воронцов отметил слабое знание автором оригинального языка ветхозаветной Библии, что сказалось на нечетком определении некоторых терминов из профитологии (*Воронцов Е., свящ.* Отзыв о кандидатском сочинении свящ. Ф. Делекторского «Ветхозаветные пророки как пастыри» // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 16. Л. 1).

редкое среди пишущих кандидатские работы»⁷⁹, — характеристика, не потерявшая актуальности и в настоящее время.

Ф. Делекторский, как типичный представитель студенчества МДА, не знал еврейского языка в должной степени. Подобного рода ситуации побудили ряд преподавателей Академии, преподающих Священное Писание, составить в апреле 1915 г. «представление» о введении еврейского языка в обязательную программу Академии, начиная с первого курса⁸⁰.

Отец Феодор Делекторский в возрасте 38 лет окончил Академию тридцать вторым по списку и вошёл в группу студентов (с 21 по 48 по списку), удостоенных «степени кандидата богословия с причислением ко второму разряду»⁸¹. Самые лучшие знания, отмеченные в дипломе как «отличные», он приобрел по основному богословию, истории и обличению русского раскола, истории и обличению западных исповеданий, греческому и английскому языкам⁸².

По окончании Академии отец Феодор отец Феодор, получив из Академии отпускной билет⁸³, временно нёс послушание священника в Москве при общине княгини Шаховской «Утоли моя печали», о чём мы узнаём из его письма архимандриту Илариону (Троицкому), которое сохранилось в его личном деле⁸⁴.

14 октября 1915 г. он был оставлен помощником секретаря Совета и Правления Академии согласно определению Совета 30 сентября 1915 г. за подписью ректора Академии епископа Феодора (Поздеевского), инспектора архимандрита Илариона (Троицкого) и сверхштатного заслуженного профессора Митрофана Муретова⁸⁵, то есть был включен в штат Академии.

79 *Варфоломей (Ремов), иером.* Отзыв о кандидатском сочинении свящ. Ф. Делекторского «Ветхозаветные пророки как пастыри» // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 15. Л. 2.

80 Журнал собрания Совета Императорской МДА 24 апреля 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. VIII. Л. 59 об. Все представление Л. 58–60 об.

81 Журнал собрания Совета Императорской МДА 5 июня 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 77. Первые двадцать студентов были удостоены «степени кандидата богословия причислением к первому разряду и предоставлением им права на получение степени магистра богословия без новых устных испытаний» (Там же. Л. 76 об.–77).

82 Диплом об окончании Академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Ед. 1113. Л. 1–1 об.

83 Отпускной билет выпускника Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 3.

84 Прошение архим. Илариону (Троицкому) о выдаче документов // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Ед. 1113. Л. 5.

85 Журнал собрания Совета Императорской МДА 30 сентября 1915 года. № 13 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 121. «Избрать и ходатайствовать перед Его Высокопреосвящен-

Вскоре 26 октября 1915 г. из Учебного Комитета пришло следующее отношение за номером 3955:

«Вследствие отношения от 16 октября сего года за № 831 Канцелярия Учебного Комитета имеет честь препроводить при сем в Совет Императорской МДА документы кандидата богословия Императорской МДА священника Делекторского Феодора, а именно диплом за № 618, копию послужного списка за № 12556 и справку за № 666, прося о получении таковых уведомить»⁸⁶.

По журналам Совета можно проследить, какими делами и касающимися их документами пришлось заниматься и священнику Феодору как помощнику секретаря Совета и, по сути дела, реальному делопроизводителю. По условиям военного времени Академия вступала во всё более и более тяжелую эпоху своего существования. Ей пришлось столкнуться с растущими ценами на продукты питания и уже в конце 1915 г. обсуждать необходимость «сокращения текущего (то есть 1915/1916) учебного года и досрочного закрытия на летние каникулы академического общежития»⁸⁷. Данные пожелания были учтены Священным Синодом в начале следующего 1916 г.⁸⁸. Конечно, священник Феодор не мог не видеть резолюции митрополита Макария (Невского), начертанной на поле списка предполагавшейся к выписке академической периодики: «Не следует ли иметь в библиотеке и миссионерские журналы: “Православный благовестник” и “Церковный вестник”? М. М.»⁸⁹

В конце журналов Совета ставил подпись секретарь Н. Д. Всехсвятский, а священник Феодор Делекторский в течение первых Советов своей подписи нигде не оставлял. Впервые его подпись появилась на протоколе заседаний Совета от 10 мая 1916 г. под номером 7, причём не только в конце протокола⁹⁰, но и в середине крайне

ством об утверждении в должности помощника секретаря Совета и Правления Академии кандидата оной выпуска текущего 1915 года священника Феодора Делекторского». См. также: Прошение об избрании на должность секретаря совета // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 5.

86 Журнал собрания Совета Императорской МДА 11 ноября 1915 года № 18 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 148 об.

87 Журнал собрания Совета Императорской МДА 14 декабря 1915 года № 21 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 176.

88 Журнал собрания Совета Императорской МДА 29 января 1916 года № 1 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 382. Л. 3 об.–4.

89 Журнал собрания Совета Императорской МДА 14 декабря 1915 года № 21 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 168 об.

90 Журнал собрания Совета Императорской МДА 10 мая 1916 года № 7 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 382. Л. 35.

каллиграфическим и аккуратным почерком — в чересполосицу с печатным текстом, как было заведено секретарем⁹¹.

17 июля 1916 г. отец Феодор получил камилавку «за особые труды в Академии по обстоятельствам военного времени». Награждение осуществил ректор Академии управляющий Московской епархией Феодор, епископ Волоколамский⁹².

С 1-го января 1917 г. Делекторский стал служить настоятелем кафедрального Петропавловского собора Перми⁹³, а также преподавать теорию словесности и историю иностранной литературы в Пермском епархиальном женском училище.

В 1919 г. отец Феодор был возведён в сан протоиерея и получил в награду золотой наперсный крест от Высшего Временного Сибирского Церковного Управления⁹⁴. При отступлении Белой армии священник остался в Перми. Уже тогда у него появляется желание принять монашеский постриг. Епископ Пермский Сильвестр (Братановский) принял соответствующее решение: «Ввиду безвестного отсутствия в течение 15-ти лет Антонины Делекторской и расторжения брака протоиерея Феодора Делекторского с нею в гражданском суде, церковное благословение с нею как таинство снимается для предоставления возможности протоиерею Феодору Делекторскому всецело посвятить себя служению святой Церкви в безбрачном состоянии»⁹⁵. О деятельности протоиерея Феодора в Перми можно судить по Исповедным ведомостям

91 Там же. Л. 33, 34, 34 об. Журнал от 1 июня 1916 г. также заверен о. Феодором // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 382. Л. 36, 36 об.

92 Послужной список Помощника Секретаря Императорской Московской Духовной Академии священника Феодора Делекторского. Составлен декабря ... дня 1916 года // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 10.

93 При епископе Андронике (Никольском), выпускнике Московской духовной академии и впоследствии ее первом по хронологии новомученике. См.: *Евгений (Решетников), архиеп. Вере́йский*. Московская духовная академия в 1917–1918 учебном году: на пути к мученичеству // БВ. 2017. Т. 26–27. № 3–4. С. 34–35.

Свящ. Феодор был принят в Пермскую Епархию с назначением настоятелем градо-Пермского Петропавловского собора несколькими днями раньше 27.12.1916 (Пермские епархиальные ведомости. 1917. № 1 оф. отд. С. 5).

Пермский Петропавловский собор построен в 1757 г. в качестве приходской церкви Егошихинского завода. С 1781 г. получил статус соборной церкви вновь учрежденного губернского города Перми. Закрыт в 1932 г. В Пермском государственном архиве дела собора содержатся в Фонде № 191.

94 Его возглавлял архиепископ Омский Сильвестр (Ольшевский).

95 Цит. по: *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия. С. 338.

(1906–1917)⁹⁶, Приходо-расходным книгам за 1917 г.⁹⁷ и за другие годы⁹⁸, Брачным обыскам (1917–1920)⁹⁹, Исповедным росписям (1918)¹⁰⁰ Петропавловского собора г. Перми, которые требуют своего дальнейшего изучения.

В 1922 г. протоиерей Феодор вернулся из Перми на родину во Владимирскую епархию¹⁰¹ и был назначен настоятелем Христорождественского собора в городе Александрове и благочинным всех городских церквей. 3 июня 1923 г. Святейший Патриарх Тихон и Священный Синод постановили открыть в Самарской епархии кафедру в городе Бугульме, которой за короткий срок с 1923 по 1924 г. управляли последовательно три епископа¹⁰². В мае 1924 г. в храме Валаамского подворья в Москве митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский) постриг протоиерея Феодора в монашество с именем Никита и возвёл в сан архимандрита. А 12 мая в московском храме Девяти мучеников Кизических архимандрит Никита был хиротонисан во епископа Бугульминского, викария Самарской епархии.

По прибытии на кафедру епископ Никита был в первый раз арестован ОГПУ. Ему инкриминировали связи с белочехами, но через месяц освободили за недоказанностью обвинения¹⁰³.

В 1925 г. его повторно арестовали за то, что он служил без разрешения местных властей как православный епископ, подчиняющийся Патриарху Тихону и не признающий обновленцев. Через полтора месяца пребывания в тюрьме Мелекесса епископа Никиту освободили¹⁰⁴.

Через год архиерей был назначен епископом Орехово-Зуевским, викарием Московской епархии. Совершал различные рукоположения, в частности, 22 октября 1926 г. рукоположил диакона Василия к Спасской

96 ГАПО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–209; ГАПО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 2. Л. 1–197; ГАПО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 4. Л. 1–34.

97 ГАПО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 23. Л. 1–4.

98 ГАПО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 7. Л. 1–24.

99 ГАПО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 10. Л. 1–216.

100 ГАПО. Ф. 191. Оп. 1. Д. 6. Л. 1–104.

101 Первоначально он просил отпуск в 1922 г. для поездки на родину и свидетельство «о незапрещении в службе» (*Агафонов П. Н. Духовенство Пермской епархии 1918–1928 гг. Пермь, 1997. С. 30*).

102 Об истории кафедры в Бугульме с перечнем всех архиереев см.: *Журавский А. В. Бугульминское викариатство // ПЭ. М., 2003. Т. 6. С. 297*.

103 *Дамаскин (Орловский), игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия. С. 338*.

104 Там же.

церкви в селе Ведерницы Дмитровского уезда¹⁰⁵. В следующем году он написал прошение об увольнении за штат¹⁰⁶.

В 1927 г. епископ Никита, выступил против «Декларации» митрополита Сергия (Страгородского). Получив 16 сентября 1927 г. назначение на Нижнетагильскую кафедру¹⁰⁷, он тем не менее в Нижний Тагил не поехал, и по этой причине был отправлен на покой. В обвинительном приговоре 1937 г. он именовался епископом Истинной Православной Церкви, как относящийся к большинству епископов, не принявших компромисс с советской властью, однако в период после принятия «Декларации» он не имел официального места служения и тем самым не состоял в прямом противоречии с митрополитом Сергием (Старогородским)¹⁰⁸. Преосвященному Никите исполнился тогда 51 год. 31 октября 1928 г. было заслушано его объяснение и постановлено иметь его в виду при занятии пустующих архиерейских кафедр.

В 1930 г. он был вновь арестован, заключён в лагерь, три года работал на строительстве Днепрогэса преимущественно конюхом и ночным сторожем¹⁰⁹.

В 1934 г. епископ Никита вернулся в Орехово-Зуево и поселился в общежитии, где жили в основном милиционеры кавалерийского взвода¹¹⁰. Они, зная о том, что он епископ, тем не менее уважали его за доброту.

В Орехово-Зуево будущий новомученик пользовался авторитетом старца, аскета и подвижника, жившего по строгим принципам нестяжания и непривязанности к миру. Епископ Никита нёс также особый подвиг юродства, что особо отмечено в тропаре в его честь¹¹¹. Свидетельство об этом подвиге мы имеем, в том числе, в материалах

105 См.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Василий Сергеевич Крылов, нвмч. // ПЭ. М., 2009. Т. 7. С. 46.

106 Там же.

107 См.: Еп. Никита (Делекторский), еп. Нижнетагильский, Свердловской епархии // *Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. (включительно). Erlangen, 1979–1989. Т. 5. С. 84.

108 См. подробнее о положении Русской Православной Церкви в ту эпоху: *Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в 1927–1943 // *Вестник истории.* 1994. № 4. С. 37.

109 *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия. С. 338.

110 Там же.

111 Тропарь, гл. 4.

Послан быть во град Орехово-Зуево/ для утверждения православия,/ прославился еси молитвою и благочестием,/ уподобился еси юродством блаженной Ксении,/ венчался еси венцем мученическим,/ святителю отче Никито,/ моли Христа Бога/ даровати граду нашему мир/ и душам нашим велию милость.

допроса от 19 октября 1937 г. Один из его обвинителей сообщил, что епископ юродствует и к нему обращаются как к прозорливому, который может провидеть грядущее¹¹².

Епископ Никита тайно служил в храмах Орехово-Зуево. Существовал владыка тем, что собирал и сдавал утильсырьё. Он выглядел как нищий и был самым настоящим нищим, который при этом мог благотворить и помогать другим¹¹³. Известны его слова одному из жертвователей:

«Вы видели и знаете, что имеете дело с человеком, который страдает за свои убеждения и не мирится с... жизнью, полной обмана, предательства и пошлости... Да не подумайте вы, что моё ремесло — попрошайничанье. Ваши жертвы переданы мною неимущим бедным людям, и они всегда могут вам о том засвидетельствовать. Данное вами через нас взаим — дано Богу, Который в своё время и возвратит вам, ибо ничто у Него не пропадает»¹¹⁴.

Лето 1937 г. ознаменовалось началом новых гонений. Власти Орехово-Зуева через обновленцев стали собирать сведения обо всём местном духовенстве, получив информацию и о преосвященном Никите, который жил в течение двух лет по чужому паспорту Ф. М. Макарова¹¹⁵. 13 октября 1937 г., когда епископ проходил мимо городского собора, его арестовали сотрудники НКВД и отправили в Таганскую тюрьму как опасного бродягу — «епископа, без определенного места жительства,

112 См.: *Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия. С. 340.

113 См.: Там же. С. 338, 340.

114 Цит. по: Там же. С. 340.

115 См.: Выписка из протокола заседания тройки при Управлении НКВД СССР по МО от 17.11.1937 // ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 2. Д. 19180. Л. 40.

Во время этого четвертого ареста владыка незаметно положил бумажник со своими настоящими документами на окошко кладбищенской церкви, около которой его арестовали. Два последних года он жил под вымышленной фамилией Макаров. Документы на эту фамилию ему достались от одного заключённого, и когда местные жители нашли бумажник с документами владыки, они принесли его в отделение милиции, что чрезвычайно усугубило положение святителя, ибо в этих бумагах указывалось, что он епископ. Кроме документов, в бумажнике находились восемь облигаций, иголка, нитки, ножницы и заштытый в матерчатый лоскуток пятирублевый золотой. Это было всё имущество епископа Никиты. Владыку препроводили в Москву в Таганскую тюрьму. Свидетелями по его делу проходили священники: один из Орехово-Зуево, а другой из Загорска. Они характеризовали святителя как «монархиста и революционера, клеветущего на советскую власть». В следственном обвинении говорилось, что «Делекторский Ф. П. являлся нелегальным, бродячим епископом, деятелем Истинно-Православной Церкви», что он «проводил антисоветскую агитацию, занимался контрреволюционной деятельностью» (см.: Никита (Делекторский): <https://drevo-info.ru/articles/7789.html>).

занимался бродяжничеством»¹¹⁶. Еп. Никита обвинялся по традиционной для эпохи гонений статье 58-10 УК РСФСР. В обвинительном заключении было сказано:

«В 4-й Отдел УГВ УНКВД МО поступили сведения о том, что епископ Делекторский Никита Петрович, будучи враждебно настроен к существующему политическому строю в стране, среди окружающих его лиц распространяет разного рода ложные к/р клеветнические слухи о том, что советская власть якобы проводит гонение на религию и духовенство, а также о неизбежной войне и скорой гибели советской власти.

Произведенным по делу расследованием установлено, что Делекторский Никита Петрович среди окружающих ведет к/р агитацию, распространяет к/р слухи о якобы скорой гибели сов[етской] власти и о гонении в СССР на религию и духовенство».

И далее было постановлено:

«Следственное дело № 4957 по обвинению Делекторского Никиты Петровича направить на рассмотрение Тройки УНКВД МО, одновременно перечислив за ним обвиняемого»¹¹⁷.

Некий начальник 8 отдела 4 отделения УГБ Булыжников поставил свою подпись на данном заключении, означавшем для еп. Никиты мученическую кончину. Обвинители в силу своей безграмотности не удосужились уточнить мирское имя несправедливо обвиняемого и допрашивали его по монашескому имени, которое и вошло в обвинительный приговор.

17 ноября тройка НКВД приговорила его к высшей мере наказания за то, что «являлся нелегальным епископом — деятелем “ИПЦ”, проводил к/р деятельность», — а именно «Делекторского Никиту Петровича — расстрелять»¹¹⁸. Через сутки его расстреляли на Бутовском полигоне под Москвой¹¹⁹. Незадолго до ареста епископа та же участь постигла регента Орехово-Зуевского собора по фамилии Андреев только за то, что тот поддерживал связь с владыкой.

В 1989 г. епископ Никита (Делекторский) был реабилитирован в особом порядке за отсутствием состава преступления по приговору

116 Выписка из протокола заседания тройки при Управлении НКВД СССР по МО от 17.11.1937 // ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 2. Д. 19180. Л. 40.

117 Там же.

118 Там же.

119 *Дамаскин (Орловский)*, игум. Мученики, исповедники и подвижники благочестия. С. 340.

1937 г. Это подтверждается справкой, выданной прокурором Московской области Б. П. Наместниковым:

«В соответствии с Указом Президиума Верховного Совета СССР от 16 января 1989 года “О дополнительных мерах по восстановлению справедливости в отношении жертв репрессий, имевших место в период 30-х, 40-х и начала 50-х годов” и законом РСФСР от 16 октября 1991 года “О реабилитации жертв политических репрессий” внесудебное решение от 17 ноября 1937 года в отношении Делекторского Никиты (Феодора) Павловича, 1876 года рождения, уроженца г. Покров Орехово-Зуевского района Московской области — отменено, и он считается реабилитированным»¹²⁰.

Он был причислен к лику святых новомучеников и исповедников Российских на Юбилейном Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2000 г. (13–16 августа) для общецерковного почитания. Память священномученика Никиты празднуется 6/19 ноября, в день мученической кончины святого.

Автор гимна Московской духовной академии засвидетельствовал веру своей смертью. Строки из юбилейного стихотворения:

«Пусть не страшит нас мир во зле,
Пусть путь креста нас не смущает» —

стали пророческими по отношению к судьбе их автора. Священник Феодор прямо указал этими словами на участь целой плеяды новомучеников, вышедших из стен Московской духовной академии. О том же говорят и последние слова его кандидатского сочинения о ветхозаветных пророках как пастырях. «Итак, в горниле испытаний, когда Богу было угодно отделить “нечистую примесь от благородного металла” — верный остаток избранного народа, являются эти неподражаемые пастыри, влекомые силою Духа Божия, они, ранее никому и ничем не известные люди, по Божьему призванию становятся высокими провозвестниками религиозно-нравственного идеала, который и в настоящее время является *pia desideria* всякой искренне настроенной христианской души»¹²¹.

120 Справка № 3107 из личного архива Никиты Делекторского.

121 *Делекторский Ф., свящ.* Ветхозаветные пророки как пастыри. Кандидатское сочинение // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 14. Л. 86.

Архивные документы

- Беляев А. Д.* Дневники за 1914 г. // НИОР РГБ. Ф. 26. К. 4. Ед. хр. 3.
- Беляев А. Д.* Альбом с записями стихотворений и афоризмов [1850-е гг.] // НИОР РГБ. Ф. 26. К. 10. Ед. хр. 12. 29 л.
- Варфоломей (Ремов), иеромонах.* Отзыв о кандидатском сочинении свящ. Ф. Делекторского «Ветхозаветные пророки как пастыри» // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 15. Л. 1.
- Воронцов Е., свящ.* Отзыв о кандидатском сочинении свящ. Ф. Делекторского «Ветхозаветные пророки как пастыри» // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 16. Л. 1.
- Выписка из протокола заседания тройки при Управлении НКВД СССР по МО от 17.11.1937 // ГАРФ. Ф. 10035. Оп. 2. Д. 19180. Л. 40.
- Диплом об окончании Академии // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Ед. 1113. Л. 1–4.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 21 января 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 8 об.–9.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 22 августа 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 52 об.–56.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 1 сентября 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 76 об.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 19 ноября 1914 года // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 364. Л. 101–103.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 27 января 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 2–2 об.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 24 апреля 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. VIII. Л. 59 об. Все представление Л. 58–60 об.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 5 июня 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 84–85.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 30 сентября 1915 года. № 13 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 121.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 15 октября 1915 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 133.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 11 ноября 1915 года № 18 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 148 об.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 14 декабря 1915 года № 21 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 377. Л. 176.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 27 января 1916 года // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 382. Л. 5 об.–6.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 29 января 1916 года № 1 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 382. Л. 3 об.–4.
- Журнал собрания Совета Императорской МДА 10 мая 1916 года № 7 // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 382. Л. 35.

- Макария, Митрополита Московского, представление Святейшему Правительствующему Синоду // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 3. Д. 366. Л. 5–6 об.
- Отпускной билет выпускника Московской духовной академии // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 3.
- Послужной список Владимирской епархии города Переславля Введенско-Четырдесятской церкви Феодора Делекторского за 1908-й год // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 1–2 об.
- Послужной список Помощника Секретаря Императорской Московской Духовной Академии священника Феодора Делекторского. Составлен декабря ... дня 1916 года // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 10.
- Представление ректора еп. Феодора № 764 мая дня 1915 года // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 3. Д. 379. Л. 11–11 об.
- Прошение архим. Илариону (Троицкому) о выдаче документов // ЦИАМ. Ф. 229. Оп. 4. Ед. 1113. Л. 5.
- Прошение об избрании на должность секретаря совета // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 5.
- Справка о награждении скуфьей // ЦИАМ. Ф. 223. Оп. 4. Д. 5378. Л. 4.
- Указ Святейшего Синода о новых почетных членах МДА (ноябрь 1914 г.) // ЦИАМ. Ф. 228. Оп. 3. Д. 366. Л. 2.

Сочинения свящ. Феодора Делекторского

- Делекторский Ф., свящ.* Свято-Никольский женский монастырь в граде Переславле-Залесском. Репр. М.; Переславль: Град Китеж, 1995.
- Делекторский Ф., свящ.* Ветхозаветные пророки как пастыри. Сергиев Посад, 1915 (авторский автограф) // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 232. Ед. хр. 14.

Литература

- Агафонов П. Н.* Духовенство Пермской епархии 1918–1928 гг. Пермь: изд-во Пермского Петропавловского собора, 1997.
- Бабичев Н. Т., Боровский Я. М.* Словарь латинских крылатых слов. М.: Русский язык, 1988.
- В память столетия (1814–1914) Императорской Московской Духовной Академии: сб. статей, принадлежащих бывшим и настоящим членам академической корпорации: в 2 ч. Сергиев Посад: тип. СТСЛ, 1915.
- Васильева О. Ю.* Русская Православная Церковь в 1927–1943 // Вестник истории. 1994. № 4. С. 35–46.
- Волковинский С. А.* Жизненный путь и творческое наследие иеромонаха Троице-Сергиевой Лавры Нафанаила (Бачкало) // Вестник ПСТГУ. Серия V. Музыкальное искусство христианского мира. 2008. Вып. 2 (3). С. 139–146.

- Голубцов С., протод.* Стратилаты академические: Ратоборцы за Церковь из корпорации Московской Духовной Академии первой половины XX века. Жизнь, труды и крестный путь: По материалам архивов и публикаций: Обзор и исследование. М.: Мартис, 1999.
- Голубцов С., протод.* Профессура МДА в сетях Гулага и ЧеКа. М.: Мартис, 1999.
- Голубцов С., протод.* Московская духовная академия в эпоху революций. М.: Мартис, 1999.
- Дамаскин (Орловский), игум.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним. Кн. 5. Тверь: «Булат», 2001.
- Дамаскин (Орловский), игум.* Василий Сергеевич Крылов, нвмч. // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 7. С. 46.
- Дионисий (Шлёнов), игум.* Тернистый путь классических языков в московских духовных школах // БВ. 2010. № 11–12. С. 548–622.
- Евгений, архиеп. Верейский.* Академические юбилеи // БВ. 2011. № 11–12. С. 23–35.
- Евгений (Решетников), архиеп. Верейский.* Московская духовная академия в 1917–1918 учебном году: на пути к мученичеству // БВ. 2017. Т. 26–27. № 3–4. С. 21–41.
- Журавский А. В.* Бугульминское викариатство // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2003. Т. 6. С. 297.
- Лука (Головков), архим.* Собор святых Московской духовной академии: материалы к истории создания нового иконописного образа // БВ. 2010. № 11–12. С. 1062–1086.
- Клейн И.* Пути культурного импорта. Труды по русской литературе XVIII в. М.: Языки славянской культуры, 2005.
- Колыванов Г. Е.* Троицкая лаврская семинария // «Московской духовной академии 325 лет»: юбилейный сборник статей. Сергиев Посад, М.: издательство МДА, 2011. Кн. 1. Т. 1. С. 93–105.
- Мануил (Лемешевский), митр.* Русские православные иерархи периода с 1893 по 1965 гг. (включительно). Erlangen: aku-Fotodruck GmbH, 8600 Bamberg, 1987. Т. 5.
- Памяти почивших наставников: изд. Императорской Московской духовной академии ко дню ее 100-летнего юбилея (1814–1914). Сергиев Посад: тип. И.И. Иванова, 1915.
- Песнопения всенощного бдения. М.: нотопечатня Гаврилова, 1911.
- Песнопения заупокойных служб. М.: нотопечатня Гаврилова, 1912.
- Покровский храм Московской духовной академии / А. К. Светозарский и др.; редкол.: П. П. Александров-Деркаченко (выпускающий ред.) и др.; фото: Н. В. Бурмин, Ф. С. Лапкин. Сергиев Посад: изд. МДА, 2014.
- Семенюк А. А., Э. П. М. и др.* Издательства и издания духовно-музыкальные // ПЭ. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2009. Т. 21. С. 563–589.
- Смирнов С. К.* История Московской славяно-греко-латинской академии. М.: тип. В. Готье, 1855.
- Смирнов С. К.* История Троицкой лаврской семинарии. М.: изд. А. В. Толоконникова, 1867.

- У Троицы в Академии 1814–1914. Юбилейный сборник. М.: изд. бывш. воспитанников МДА, 1914.
- Шаликов, Петр Иванович // Русский биографический словарь: в 25 томах. СПб.: типография И. Н. Скороходова, 1905. Т. 22: Чаадаев — Швитков. С. 492–496.
- Niemöller H. Die Propheten Israels und ihre Bedeutung für unsere Zeit. Elberfeld: [б. и.], 1904.
- Анисимов М. Первая мировая война. Дневник // «Живой журнал»: [Электронный ресурс]. URL: <https://otevalm.livejournal.com> (дата обращения 1.08.2019).
- Иванов Е., Шигуров Л. Народное просвещение в Российской Империи и знаки отличия, Московская губерния // Альманах Марс. Академия русской символики. 2005. № 2: [Электронный ресурс]. URL: http://www.geraldika.org/02_2005_12.htm (дата обращения 1.08.2019).
- Никита (Делекторский) // Древо. Открытая православная энциклопедия: [Электронный ресурс]. URL: <https://drevo-info.ru/articles/7789.html> (дата обращения 1.08.2019).

Priest Theodore Delektorsky (in Future Bishop Nikita) and His Anthem of the Moscow Theological Academy

Hegumen Dionysios (Shlenov)

PhD in Theology

Professor of the Philology Department of Moscow Theological Academy

Holy-Trinity-St. Sergius Lavra, Academy, Sergiev Posad 141300, Russia

dionysij@mail.ru

For citation: Dionysios (Shlenov), hegumen. "Priest Theodore Delektorsky (in Future Bishop Nikita) and His Anthem of the Moscow Theological Academy". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 222–256. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-222-256

Abstract. The publication contains an anniversary poem and anthem written in honor of the 100th anniversary of the Academy in the Trinity-Sergius Lavra (1814–1914). The author of poetic lines Archpriest Theodore Delektorsky at the time of their composition graduated from the Moscow Theological Academy in the rank of clergy, adopted long before entering it. Parish Ministry was not discouraged, but rather strengthened the desire of his soul to spiritual education. The further life path of the author Theodore lead him to monastic vows, and then to the Episcopal rank. His life ended in martyrdom — a bright page in academic hagiology. The lines of the hymn about the cross became prophetic in relation to the fate of the author. The article is based on archival data and publications, some of which are stored in the library of the Moscow Theological Academy.

Keywords: Moscow Theological Academy, New Martyrs and Confessors of Russia, Synaxis of Saints, poetry, anthem, 100th anniversary of the Moscow Theological Academy in the Trinity-Sergius Lavra.

References

- Agafonov P. N. (1997) *Duhovenstvo Permskoj eparhii 1918–1928 gg. [Clergy of the Perm diocese 1918-1928]*. Perm': Izd-vo Permskogo Petropavlovskogo sobora (in Russian).
- Anisimov M. (2019) *Pervaja mirovaja vojna. Dnevnik [First World War. Diary]*, available at: <https://otevalm.livejournal.com> (1.08.2019) (in Russian).
- Babichev N. T., Borovskij Ja. M. (1988) *Slovar' latinskih krylatyh slov [Dictionary of Latin winged words]*. M.: Russkij jazyk (in Russian).
- Damaskin (Orlovskij) (2001) *Mucheniki, ispovedniki i podvizhniki blagochestija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi XX stoletija. Zhizneopisanija i materialy k nim. Kn. 5 [Martyrs, Confessors and ascetics of piety Of the Russian Orthodox Church of the twentieth century. Biographies and materials to them. Book 5]*. Tver': "Bulat" (in Russian).
- Damaskin (Orlovskij) (2009) "Vasilij Sergeevich Krylov, novomuchenik" ["Vasily Sergejevich Krylov, new Martyr"]. *Pravoslavnaja enciklopedija*, vol. 7, p. 46 (in Russian).
- Dionisij (Shljonov) (2010) "Ternistyj put' klassicheskikh jazykov v moskovskih duhovnyh shkolah" ["Thorny path of classical languages in Moscow theological schools"]. *Bogoslovskij vestnik*, № 11–12, pp. 548–622 (in Russian).
- Evgenij (Reshetnikov) (2011) "Akademicheskie jubilei" ["Academic anniversaries"]. *Bogoslovskij vestnik*, № 11–12, pp. 23–35 (in Russian).
- Evgenij (Reshetnikov) (2017) "Moskovskaja duhovnaja akademija v 1917–1918 uchebnom godu: na puti k muchenichestvu" ["Moscow theological Academy in the 1917-1918 academic year: on the way to martyrdom"]. *Bogoslovskij vestnik*, vol. 26–27, № 3–4, pp. 21–41 (in Russian).
- Golubcov S. (1999) *Moskovskaja duhovnaja akademija v jepohu revolucij [Moscow theological Academy in the era of revolutions]*. Moscow: Martis (in Russian).
- Golubcov S. (1999) *Professura MDA v setjah Gulaga i CheKa [Professorship of the Moscow theological Academy in the network of Gulag and Cheka]*. Moscow: Martis (in Russian).
- Golubcov S. (1999) *Stratily akademicheskie: Ratoborcy za Cerkov' iz korporacii Moskovskoj Duhovnoj Akademii pervoj poloviny XX veka. Zhizn', trudy i krestnyj put': Po materialam arhivov i publikacij: Obzor i issledovanie [Stratily academic: Ratobortsy for Church from corporations the Moscow Spiritual Academy the first half of XX century. Life, works and the way of the cross: from archives and publications: Review and research]*. Moscow: Martis (in Russian).
- Ivanov E., Shigurov L. (2005) "Narodnoe prosveshhenie v Rossijskoj Imperii i znaki otlichija, Moskovskaja gubernija. Al'manah Mars. Akademija russoj simvoliki, № 2, available at: http://www.geraldika.org/02_2005_12.htm (1.08.2019) (in Russian).
- Klejn I. (2005) *Puti kul'turnogo importa. Trudy po russoj literature XVIII v. [Ways of cultural import. Works on Russian literature XVIII century]*. Moscow: Jazyki slavjanskoj kul'tury (in Russian).
- Kolyvanov G. E. (2011) "Troickaja lavrskaja seminarija" ["Trinity Lavra Seminary"], in *Moskovskoj duhovnoj akademii 325 let: jubilejnyj sbornik statej [Moscow theological Academy 325 years:*

- anniversary collection of articles*]. Sergiev Posad, Moscow: Izdatel'stvo MDA, Book 1, vol. 1, pp. 93–105 (in Russian).
- Luka (Golovkov) (2010) “Sobor svjatyh Moskovskoj duhovnoj akademii: materialy k istorii sozdanija novogo ikonopisnogo obraza” [“Assembly of saints of the Moscow theological Academy: materials for the history of creating a new iconographic image”]. *Bogoslovskij vestnik*, № 11–12, pp. 1062–1086 (in Russian).
- Manuil (Lemeshevskij) (1987) *Russkie pravoslavnye ierarhi perioda s 1893 po 1965 gg. (vključitel'no)* [Russian Orthodox hierarchs of the period from 1893 to 1965 (inclusive)]. Erlangen: aku-Fotodruck GmbH, 8600 Bamberg, 1987, vol. 5 (in Russian).
- Semenjuk A. A., Je. P. M. et al. (2009) “Izdatel'stva i izdanija duhovno-muzykal'nye” [“Publishing houses and editions spiritual and musical”]. *Pravoslavnaja enciklopedija*, vol. 21, pp. 563–589 (in Russian).
- Svetozarskij A. K., Aleksandrov-Derkachenko P. P. et al. (2014) *Pokrovskij hram Moskovskoj duhovnoj akademii* [Pokrovsky Church of the Moscow theological Academy]. Sergiev Posad: Izd. MDA (in Russian).
- Vasil'eva O. Ju. (1994) “Russkaja Pravoslavnaja Cerkov' v 1927–1943” [“Russian Orthodox Church in 1927–1943”]. *Vestnik istorii*, № 4, pp. 35–46 (in Russian).
- Volkovinskij S. A. (2008) “Zhiznennyj put' i tvorčeskoe nasledie ieromona Troice-Sergievoj Lavry Nafanaila (Bachkalo)” [“Life path and creative heritage of the hieromonk of the Trinity-Sergius Lavra Nathanael (Bachkalo)”]. *Vestnik PSTGU*, ser. V: Muzykal'noe iskusstvo hristianskogo mira, issue 2 (3), pp. 139–146 (in Russian).
- Zhuravskij A. V. (2003) “Bugul'minskoe vikariatstvo” [“Bugulma Vicariate”]. *Pravoslavnaja enciklopedija*, vol. 6, p. 297 (in Russian).

ЭВОЛЮЦИЯ СВЕТОВЫХ ОБРАЗОВ В ТВОРЧЕСТВЕ И. С. ШМЕЛЕВА

Денис Владимирович Макаров

доктор культурологии
доцент кафедры филологии Московской духовной академии
141300, Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
denis.makarov@mail.ru

Для цитирования: Макаров Д. В. Эволюция световых образов в творчестве И. С. Шмелёва // Богословский вестник. 2019. № 4 (35). С. 257–278. doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-257-278

Аннотация

УДК 821.161.1

Основная цель исследования — изучение эволюции световых образов в творчестве И. С. Шмелёва. В работе применяется сравнительно-исторический метод и метод филологического анализа. Для достижения указанной цели анализируются световые образы в прозе писателя за период с 1895 по 1937 г. Наиболее важные результаты исследования: художественное мышление Ивана Сергеевича Шмелёва изначально было связано с образами света; в ранних произведениях преобладает свет естественный, который отождествляется с положительными началами жизни; начиная с периода Первой мировой войны в художественном мире Шмелёва появляется евангельский образ духовного света — «свет во тьме»; в произведениях Шмелёва, написанных после 1917 г., духовный свет открывается герою на грани земного бытия, как правило, перед лицом смерти. Значение основных результатов исследования в том, что в нём освещается процесс эволюции световых образов в творчестве И. С. Шмелёва и раскрывается глубокая укоренённость писателя в православной культурной традиции.

Ключевые слова: русская литература, культурология, творчество Ивана Сергеевича Шмелёва, световые образы, эволюция световых образов, образ света в православной культурной традиции.

Образ света в православной культурной традиции связан с Богом: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков. И свет во тьме светит, и тьма не объяла его... Был Свет истинный. Который просвещает всякого человека, приходящего в мир» (Ин. 1, 1–9). Свет является одним из символов Божества. Это выражено в эстетике православной иконы, где золотой или белый фон называется светом и символизирует всеприсутствие Божие.

Древнерусская литература даёт множество примеров употребления образа света, символизирующего внутреннее преображение и нравственное обновление героев, принявших христианство. Так, например, в «Повести временных лет» о крещении княгини Ольги говорится: «Просветившись же, она радовалась душой и телом. И наставил её патриарх в вере и сказал ей: “Благословенна ты в женах русских, так как возлюбила свет и оставила тьму”»¹. Свет — христианство, а тьма — язычество. Святая княгиня Ольга явилась провозвестницей христианства на Руси, поэтому летописец, говоря о ней, применяет светоносные сравнения: «Была она предвозвестницей христианской земле, как денница перед солнцем, как заря перед светом. Она ведь сияла; как луна в ночи, так и она светила среди язычников, как жемчуг в грязи...»².

Подобные примеры можно привести из «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона, из многочисленных житий святых и других произведений Древней Руси.

В русской литературе XVIII в. идея света лежит в основе поэтики, художественный образ света, как правило, выражает основу аксиологии писателя: «Не случайно в основании большинства классицистских текстов лежит идея света, представленная во всем её многообразии (“свет”, “сияние”, “блеск”, “ясность”, “солнце”, “заря”, “восход” и т. п.). “Световой” сюжет организует внутренний смысл произведений Ф. Прокоповича, В. К. Тредиаковского, М. В. Ломоносова, А. П. Сумарокова, Г. Р. Державина, В. В. Капниста, М. Н. Муравьева, А. Н. Радищева и др.»³.

1 Повесть временных лет / подгот. текста Д. С. Лихачева; пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950. Ч. 1. С. 241.

2 Там же. С. 246.

3 Харлушина А. А. Свет как «первометафора» русской литературы XVIII века // Актуальные проблемы филологии: материалы II Междунар. науч. конф. (г. Краснодар, февраль 2016 г.). Краснодар, 2016.

На рубеже XIX–XX вв. поэты Серебряного века «особенно удачно и виртуозно применяли технику светописы в своих произведениях»⁴. «Наиболее полно русское православное восприятие природы отразили поэты Серебряного века, в большинстве своем “исповедовавшие” постулаты философии Всеединства, манифестированной Владимиром Соловьевым. Они и соединили исконно славянское языческое восприятие природы как божества с христианским видением Его как света в природе»⁵.

Не прервалась традиция и в XX в.: «Стихия света выступает как воплощение наиболее глубокой сути рубцовской поэзии... поэзия Рубцова раскрывает то единство человека и мира, которое “невыразимо” на обычном языке. Стихия света как раз и является своего рода осуществлением этого единства... Свет в поэзии Николая Рубцова — это душа мира и в то же время истинное содержание человеческой души, святое в ней. В стихии света мир и человеческая душа обретают единство, говорят на одном “языке”... Стихия света в его поэзии предстаёт как поэтическая реальность, в которой совершается сложная, многогранная и в то же время единая жизнь»⁶.

Художественное мышление Ивана Сергеевича Шмелёва изначально связано с образами света. Его первый опубликованный рассказ «У мельницы» (1895) убедительно показывает это. Сюжет рассказа — «тёмное дело» — история блудной Дуньки, несправедное обогащение которой происходит одновременно с её нравственным падением и скорой гибелью. Композиционно рассказ строится как встреча героя-повествователя на старой мельнице со Степаном Ивановичем, который и повествует историю жизни и смерти Дуньки, а затем сам герой становится свидетелем трагической гибели её мужа Пантелея Петровича, хозяина мельницы. При этом чрезвычайно интересен тот факт, что начинается рассказ вечером, на закате солнца, а завершается на рассвете. Погружая своего героя во тьму ночи, автор как бы погружает его в тёмную историю жизни несчастной женщины. Конечно, свет здесь прежде всего категория временная, чередующаяся: «И люди, и зло и добро, свет и тьма чередуются»⁷, но нельзя не видеть вполне ясного

4 *Полежаева Ж. Ю.* Идея света в русской языковой картине мира (на материале глагольной лексики). Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Кемерово, 2008. С. 19.

5 Там же.

6 *Кожин В. В.* Николай Рубцов. М., 1976. С. 68, 71, 72.

7 *Шмелёв И. С.* У мельницы // Русское обозрение. Литературно-политический журнал. Год шестой. Т. 34. Июль. М., 1895. С. 363.

символического противопоставления света и тьмы как добра и зла, чистоты и греха.

Вот фрагмент из середины рассказа: «Прямо в меня ударил месяц волнами своего света... Ясный он, круглый, холодный... жутко было смотреть, прямо против него звездочка маленькая, светлая, тихая, а вокруг кольцо света, а дальше всё темней и темней голубая бездна тянулась, а в ней шевелились, трепетали своими лучами звезды»⁸. Ближе к кульминации рассказа тьма сгущается, а свет ночных звезд и месяца — далёкий и холодный, солнечного света нет. А в финале, когда герой покидает мельницу, на которой произошла трагедия, солнечный свет возрождается, герой вновь возвращается к светлой и радостной жизни: «Позади меня уже горело солнце, и ярко освещенное небо мешало глядеть старику»⁹. Все это указывает на изначально заложенную у Шмелёва особенность художественного мышления — отождествление света с чистотой, красотой и молодостью жизни, с божественным началом, а тьмы — с грехом и погибелью.

У зрелого Шмелёва в рассказе «Свет Разума» (1926) присутствуют прямые параллели с богослужебными текстами и началом Евангелия от Иоанна.

Во-первых, само название является точным повторением словосочетания из тропаря праздника Рождества Христова: «Рождество Твое, Христе Боже наш, воссия миру Свет Разума: в нем бо звездам служащие звездою учахуся Тебе кланяться, Солнцу правды, и Тебе ведети, с высоты Востока, Господи, слава Тебе».

Во-вторых, главный герой, дьякон, произносит проповедь на тему: «Воссия миру Свет Разума... И свет во тьме светит, и тьма его не объя!». Рассказ проникнут мыслью о неизбежном торжестве света над тьмой. Герой-повествователь, сначала испытывающий сомнения и уже почти отчаявшийся, в финале, после разговора с дьяконом, чувствует, что ещё есть надежда на лучшее, что нечто самое главное не может погибнуть, что свет всё равно победит: «Конечно... и здесь — Свет Разума, — сказал я и почувствовал, что дубовая клёпка с моей головы спадает»¹⁰. «Дубовая клёпка» — есть состояние уныния и ощущение безвыходности.

Однако к ясному видению духовного света Шмелёв пришёл не сразу. О нём нельзя сказать, как, например, говорили об А. С. Хомякове,

8 Шмелёв И. С. У мельницы. С. 367.

9 Там же. С. 373.

10 Шмелёв И. С. Собрание сочинений: В 5 т. М., 1998. Т. 2. С. 88.

что он «родился на свет Божий уже религиозно готовым, церковным, твёрдым»¹¹. Шмелёв прошел через горнило испытаний и пришёл к видению этого света через разверзшуюся тьму. И. А. Ильин писал о нём так: «Символом его творчества стал человек, восходящий через чистилище скорби к молитвенному просветлению»¹².

И в зрелых, и в ранних произведениях — всегда свет у Шмелёва несет положительное содержание¹³.

В художественном мире Шмелёва, например в повести «Человек из ресторана» (1911), наряду с традиционными образами искусственного и естественного света, присутствует третий свет — сверхъестественный Свет разума.

Искусственный — это электрический свет, созданный человеческим обществом. Естественный — солнечный, природный свет. Свет разума — сверхъестественный, божественный или духовный, узреваемый умными очами прозревшего героя. Кроме электрического, все остальные имеют положительное значение. Эти три образа частично соответствуют трём широким значениям слова «свет», в том числе употребляемым и Шмелёвым:

- светское общество, мир;
- белый свет, этот свет, земная естественная жизнь;
- тот свет, загробный мир, мир духовный.

Жизнь светского общества, обличаемая героем («Человек из ресторана»), проходит под электрическим освещением, законы и мораль этого общества оказываются так же искусственными, как и электрический свет.

Естественный свет отождествляется с миром природы, с земной жизнью. Герой повести «Человек из ресторана» Яков Скороходов стремится к этой жизни, мечтает о собственном доме и о курах, о том, чтобы быть ближе к земле, к природе. Он радуется первому снегу и другим радостям земным. Но он вынужден работать вдали от природы, в ресторане при электрическом свете, чтобы прокормить семью.

11 Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М., 2009. С. 345.

12 Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин, Ремизов, Шмелёв. М., 1991. С. 196.

13 Однако могут быть и исключения. Например, образ электрического света: «...пожалуйте на воздух, на электрические огни» — или тот же электрический свет ламп и люстр в ресторане (в повести «Человек из ресторана»), который символизирует светскую пышность и своей нарочитой яркостью пытается скрыть внутреннюю тьму человеческую.

Есть в повести и третий свет — «сияние правды»¹⁴, который приходит к человеку свыше, от Бога, и является уже не видимым, а духовным светом, светящим уму и сердцу: «И вот когда осветилось для меня всё. Сила от Господа... Ах, как бы легко было жить, если бы все понимали это и хранили в себе»¹⁵.

Устремлённость героя повести: от искусственного (суетного) света — к естественному (мир природы), и от естественного — к сверхестественному (духовному). Закладывая в основу будущих сюжетов эту устремленность, проявившуюся уже в «Человеке из ресторана», Шмелёв создает большое число произведений: «Росстани» (1913), «Солнце мертвых» (1924), «Богомолье» (1930), «Старый Валаам» (1934), «Пути небесные» (1935–1950). Сюжет в них развивается как восхождение «от света к свету» и восходит к евангельскому повествованию о Преображении Иисуса Христа перед апостолами на Фаворе. Герои Шмелёва от года к году и от десятилетия к десятилетию всё больше устремлены от суетного мира через мир природы к миру духовному. Это движение соответствует подъёму на Фавор, где герой узревает Свет Разума (Божественный свет), который преображает его. Затем герой возвращается в мир дольний, но уже иным, новым, укреплённым в вере.

Примечательно, что эволюция световых образов в творчестве Шмелёва проходит путь, обратный тому, которым прошла русская литература в XVIII столетии: «"Световой сюжет" претерпевал значительные трансформации на протяжении всего XVIII в. В творчестве С. Полоцкого, Ф. Прокоповича, К. Тредиаковского свет теснейшим образом связан с тем комплексом смыслов, который сложился в православной церковно-книжной традиции. В творчестве М. Ломоносова, А. Сумарокова, В. Майкова, В. Капниста происходит переосмысление "светового сюжета" — свет соотносится не с религиозными ценностями, а с ценностями государственного порядка. В конце столетия обнаруживается ещё одна трансформация "световой формулы". "Свет" окончательно утрачивает свою связь с породившей её традицией и оказывается знаком природного мира. Это та естественная среда, в которой разворачивается лирический сюжет стихотворений»¹⁶.

14 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 150.

15 Там же.

16 Харлушина А. А. Функции тематического комплекса «свет» в системе торжественной оды М. В. Ломоносова. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Ижевск, 2010. С. 5.

В ранних произведениях, до «Солнца мёртвых» (1924), преобладает свет естественный. Образ света отождествляется с положительными началами жизни, какими их видит Шмелёв в то время.

Человек в ранних произведениях Шмелёва стремится к благоустройству на земле, поэтому основные его положительные переживания связаны ещё с образом солнечного, а не духовного света. Вот чрезвычайно характерный пример из рассказа «По приходу» (1913): «Псаломщик... гасит сильно польхавшую запрестольную лампаду и замечает в полукруглом цветном окне, за престолом, весёлый солнечный свет — праздничный свет морозного утра»¹⁷. Героя веселит не свет лампы, который является символом духовного света, а свет солнечный — «свет морозного утра». Лампа же снабжена эпитетом «сильно польхающая», который создаёт впечатление некоторой небрежности, неухоженности и незаинтересованности людей в свете лампы. Устремления всех героев и их мысли на протяжении всего рассказа — только о земном: батюшка думает о своих дочке и внучке, дьякон — о том, что у него болит горло, псаломщик — о молодой жене и вечеринке. Настроение праздничности сообщает псаломщику не свет лампы, а «свет морозного утра». То есть духовное, церковное торжество (молитва, значение праздника) проходят мимо него и мимо всех остальных героев, у них другие радости. Каков свет — такова и радость. Вот радости псаломщика: «У него много радостного: женился перед Филипповками, приход фабрикантский, святки, и сегодня позваны гости... и опять радуется: хорошо пахнет можжевельником и оставшимися неясными духами»¹⁸.

Мотив света духовного ещё очень робкий. Только в одной авторской ремарке: «Сторож запирает тяжелые двери, за которыми остаётся в храме светлая тишина в голубоватой дымке — золотистая тишина праздника»¹⁹. Здесь слегка намечается мотив духовного света, но ещё очень слабо, ибо не свет остаётся в церкви, а только «светлая тишина».

В рассказе «Карусель» (1914) тоже преобладает свет естественный: «В небе, за церковью, золотое сиянье, там солнце»²⁰. Солнце — за церковью, то есть мир земной (природа) — «больше» церкви. Об этом говорит и специфика религиозности героев: «Иван Акимыч (лавочник. — Д. М.)

17 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 256.

18 Там же. С. 256–257.

19 Там же. С. 257.

20 Там же. С. 269.

молится на Всевидящее Око в широком золотом треугольнике над входом... и затаённо думает: “Пошли, Господи!” Верит, что всё будет ладно, — и бойкая торговля, и мухинская усадьба не убежит...»²¹. Он молится также, чтобы река вскрылась до праздника Пасхи, для его успешной торговли. Его религиозность — бытовая, цели — земные, он просит помощи Божией на земные дела, при этом сам живет неблагочестиво. И в его празднике жизни участвует солнце, оно освещает, согревает, как бы благословляет всё, а Всевидящее Око только наблюдает за жизнью мира: «Солнце прожаривает балыки, топит жир; накапало его тёмную полоску на мостках. Звенят мухи, звенят и сверкают вёдра, плещется под копытами солнце в лужах... и покойно на всё взирает Святое Око от Троицы»²².

Но есть в рассказе очень интересный мотив — ожидания неведомой радости, которая должна выйти на свет из пасхальной ночи. Тут — художественное прозрение Шмелёва, как бы его собственное пророчество о грядущих путях его собственной жизни и творчества:

«А теперь — Господи, тишь какая! Затаилось всё, живёт в неурочных огнях. Чего-то ждет. Чего же ждать-то? Или ещё не всё, чего стоит ждать, затопталось в беге, не все ещё растерялось в гомозливой хлопотне? Так всё насторожилось, так всё притихло, точно вот-вот из этой свежей весенней ночи выйдет неведомое, радостное несказанно, чего, ясно не сознавая, все ждут и что должно же провидеть, как должное, это невидимое, на всё покойно взирающее Око»²³.

Здесь художественное прозрение собственного шмелёвского творческого ока. Весь день в рассказе проходил в суете и земных хлопотах, при ярком свете солнца, в непосредственной близости от церкви — под взором Всевидящего Ока. Но, однако, самое главное так и не узрелось, так и не пришло, а только ещё должно прийти ночью²⁴. И — очень важно! — это не простая ночь, а ночь Пасхи. Следовательно, то, чего ждут герои Шмелёва, есть радость Пасхи — свет Воскресения Христова. Церковь в пасхальную ночь сияет светом, как Гроб Господень, который

21 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 269.

22 Там же. С. 275.

23 Там же. С. 281.

24 Так и произойдёт в романе «Солнце мёртвых»: когда наступит уже «абсолютная» ночь, все естественные движения замрут, когда уже будет казаться, что все земное, и даже само солнце, погребло, совершенно омертвело, тогда герою воссияет иной свет — свет духовный, свет вечный, божественный свет, возрождающий его к жизни уже на новом, духовном уровне.

«исполнился» светом Божества: «Ныне вся исполнишася света: небо же и земля и преисподняя...»²⁵. Значит, ожидание Шмелёва есть, по сути, ожидание (чаяние) пасхального Преображения мира и человека.

Со времени начала Первой мировой, в произведениях Шмелёва практически исчезает солнечный свет. Так, в рассказе «Знамения» (1914), где идёт речь о различных зловещих знамениях приближения мировых катастроф, почти всегда вечер, ночь, хмурость, ненастье, нет ни одного солнечного лучика. Радость — только о том, что у дяди Семёна сын, ушедший на войну, ещё жив.

В рассказе «Правда дяди Семена» (1915) свет робкий, только вечерний: «Смотрит на него с синих куполов крест небогатой церкви в тихом озарении вечера»²⁶. Весь мир оказывается на грани гибели, и радости естественной жизни начинают обесцениваться, зато появляются подступы к духовной радости, не зависящей ни от чего внешнего: ни от мира, ни от войны. Главный герой говорит: «У кого оно... радостное-то?! Шутки... Вот в городе, у лавошников, да... энти рады! Есть такие, что Бога благодарят»²⁷.

Шмелёв намечает две радости: земная (материальная, в том числе связанная с наживой) и духовная (неземная, происходящая от веры и терпения). Основное чувство всех людей — тяжкое неведение, что будет дальше. Шмелёв прозревает, что грядёт закат России. И свет из его произведений исчезает. Наступает мировая ночь, гибель всего естественного бытия. Устоять во время этой ночи смогут только те, которые «Бога благодарят», ибо радость лавочников может быстро обратиться в плач, когда начнутся грабежи.

В рассказе «На большой дороге» (1915): «Дождливым июльским утром... было сумрачно от погоды...»²⁸. Но солнце ещё выглядывало, как символ радости²⁹ о том, что у мужика жив сын — прислал письмо из плена: «А тут выглянуло из тучи солнце, ещё косое, пробилось в рябинах, засияли белые чайники на полке — и сразу повеселело»³⁰. Но это ненадолго. Как только мужик отправился из трактира на почту: «За окошками пошёл ветер, завернул на рябинах листья, навалилась туча, и потемнело»³¹. В финале рассказа, когда становится известно, что сын

25 Песнопения пасхальной заутрени.

26 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 315.

27 Там же. С. 314.

28 Там же. С. 325.

29 Свет и радость у Шмелёва практически всегда связаны.

30 Там же. С. 325.

31 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 326.

уже мёртв, мужик в ночи идёт домой: тёмное поле, тёмная дорога, и даже звезды не светлы.

Но зато именно в это время, как никогда раньше, появляется у Шмелёва иной свет — духовный, связанный с мотивом Воскресения. Уверенность в пасхальном преображении (а в «Карусели» только ожидание) выражена в рассказе «Лихорадка» (1915): «А теперь одна она (церковь — Д. М.) говорит о светлом... Церковь — это величайшая идея!... Уже обходил крестный ход тьму вокруг с тысячами огней... Все, кто может, все идут сюда, к этому свету, потому что у них нет никакого другого света. Воскрес! В этом одном сколько — Воскрес! Я не про символ. Но надежда ведь тут, какая-то неясная, только чуемая будущая радость огромная. Воскреснет! Человечество воскреснет! И это создала церковь, вообще церковь... создала идею света и жизни! её петь надо!... Ведь это свет во тьме, эти церкви!... Ведь не будь их, что бы было? Ведь сплошной чёрный день была бы подлая жизнь!»³²

В художественном мире Шмелёва чем сильнее сгущается внешняя тьма, тем ярче становится свет духовный. У писателя появляется евангельский образ: «свет во тьме» (Ин. 1, 5). Но чтобы узреть его в полноте, а не только в неясной надежде, надо, как в мистическом богословии Дионисия Ареопагита, погрузиться в полную тьму, то есть надо, чтобы окончательно наступила ночь, чтобы всякий иной свет погас и чтобы душа очутилась в потемках и ощутила жажду иного света. У Шмелёва все складывалось именно так и в творчестве, и в жизни.

Свет духовный, свет божественный и вечный, свет иного мира открывается герою в творчестве Шмелёва только на грани земного бытия, только перед лицом смерти. Ярче всего это будет показано в эпопее «Солнце мёртвых», но уже и в рассказе «Лихорадка» к этому сделан шаг: рассуждения о церкви и о *свете во тьме* принадлежат молодому художнику Качкову, который болен чахоткой и находится поэтому ближе к смерти, чем все остальные герои рассказа, которые не думают о вечном, как, например, друг Качкова — студент, которого автор даже не называет по имени и который абсолютно здоров. Мотив смерти и конца земного бытия подспудно присутствует в рассказе, ибо время написания — 1915 г., Первая мировая война.

В рассказе «Лик скрытый» (1916) герой — принимавший участие в войне офицер Сушкин — едет в отпуск, а в финале снова возвращается на фронт. Солнце упоминается в рассказе как признак мирного

32 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 290–292.

времени, беззаботности: «Это когда можно было дремать под солнцем»³³. Но также образ света соединяется в рассказе с истиной. Истина есть свет для ума: «И тут все-таки хоть маленькую какую истинку иметь нужно — для освещения этой дороги-призрака... А если я громадное и безмерное и самое реальное признаю и не свечки какие. А громадное пламя имею?.. Почему же это пламя не будет светить мне?»³⁴ Смысловую основу рассказа составляет встреча Сушкина с героическим капитаном Шеметовым, который оказывается ещё и философом. Основной смысл его теории в том, что «война... доказала... гипертрофию “мяса” и порабощение духа», иными словами он осознает кризис цивилизации в том, что в устремлениях людей преобладали земные, материальные цели: «мясу фимиам воскуряем... обожествление оболочек» — и что духовность была забыта. Поэтому война есть «распятие» этого «мяса», война как бы готовит человечество к осознанию новой истины: «Человечество ещё и не начинало входить в то Царствие, по которому тоскует смертно... человечество сейчас и на задворках этого Царствия не пребывает... Оно ещё в стадии проклятого “мяса”, ещё должно завоевать право на Царствие... Должно пройти через Крест! Оно ещё только сколачивает этот Крест, чтобы быть распятым для будущего Воскресения»³⁵. Из философских построений Шеметова становится ясно, что Шмелёв задумывается о несоответствии настоящего состояния человечества его высшему предназначению и начинает осмысливать необходимость его преображения, и в то же время он понимает, что преображения можно достигнуть только путём страданий, путём Креста.

Также в рассказе присутствует новая для Шмелёва идея — идея Промысла Божия. Только здесь она ещё называется иначе: Великое равновесие, Лик Скрытый. Именно действие этого открывшегося Шмелёву закона лежит в основе сюжетной линии: Сушкин — Наташа. Сушкин совершает безнравственный поступок на фронте («он был захвачен очарованием молодого и свободного тела»³⁶) — и потом, когда он возвращается домой, узнаёт, что его невеста Наташа вышла замуж за другого. Наташа ничего не знает о грехе Сушкина, но то, что она не дожидается его, не случайно. Сушкин после этой потери начинает сознавать правоту Шеметова и то, что он сам тоже ниспал на уровень

33 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 340.

34 Там же. С. 349.

35 Там же. С. 350.

36 Там же. С. 357.

состояния «проклятого мяса», встреча на станции, на обратном пути, с весёлой продавщицей напоминает ему о его грехе.

Возникает в повести и образ обманного света: «голубоватый свет» за берёзами в саду. Он кажется Сушкину чем-то чудесным, но оказывается — там завод, на котором делают снаряды: «Самый обычный свет дуговых фонарей, ослабленный берёзовыми стволами»³⁷.

На обратном пути Сушкин встречает капитана Грушку, с которым ехал с фронта. Оказывается, что тот нашёл семью, что он счастлив. Само собой напрашивается сравнение: Сушкин изменил и потерял Наташу, капитан Грушка сохранил верность и награждён верностью жены и благополучной жизнью своей семьи. Так действует у Шмелёва «Закон Равновесия» — высшая справедливость, в контексте православной культурной традиции, это — Промысл Божий.

Образ света чрезвычайно важен и в другом рассказе, уже периода первых лет после революции, — «Это было» (1919–1922). В этом рассказе война изображается как безумие. Само по себе это не ново, и в литературе начала XX в. есть аналогии, например рассказ Л. Н. Андреева «Красный смех» (1904). У Андреева «безумие и ужас»³⁸ подобны стихийному бедствию или мировой катастрофе, причины которой иррациональны. «Красный смех» становится олицетворением этого ужаса и приобретает мифологические черты злого божества, перед которым бессилён человек.

Шмелёв же пытается найти причину безумия и катастрофы. Он видит её, как и в рассказе «Это было» (1919–1922), в том, что человечество пошло не по тому пути, что забыло о Боге и духовности, всю заботу устремив на устройство земного бытия, то есть жизни плотской, и всё это есть чей-то заговор:

«Фронт — для отвода глаз! Им нужно порабощенье духа!.. Законопатить душу и ездить на рабьих спинах!.. начинает кипеть “радиокровь”, черная сила, звероэнергия... её черные волны — они поглощают свет! — они бросают на нас и... — полковник ударил в грудь, — убивают души! Души мертвеют! Всё светлое... — его голос дрогнул, — всё ценнейшее, что есть в человеке, гаснет... Умирает божественное начало!»³⁹

Кто такие «они» — непонятно. Имеются в виду какие-то злые силы, но вот человеческие или внеземные — неясно. Возникает лишь чисто

37 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 370–371.

38 Андреев Л. Н. Собрание сочинений: В 6 томах. М., 1990–1996. Т. 1. С. 489.

39 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 7. С. 52.

языковая параллель с употреблением данного местоимения «они» в других произведениях Шмелёва, например в романе «Лето Господне» для обозначения бесов. Но в рассказе «Это было» такое значение может быть лишь условным, как обозначение тёмной, недоброй силы, действующей под знаком разрушения и порабощения человека: «Нам грозило превратиться в машины, в покорнейшее орудие их воли! В двуногих зверей земли!»⁴⁰

Основная идея безумного полковника в том, что свет в человеке погибает, а солнце⁴¹ предало человека, оно только волнует страсти: «волнующее страсти солнце», и вся надежда только на луну: сохранив её свет, можно потом будет возродить и свет солнца. В такой трактовке образа солнца чувствуются подступы к тому «солнцу мертвых», которое в позднем одноимённом произведении стало вместо живительного равнодушным и даже смертоносным. Важно то, что Шмелёв выражает борьбу добра и зла в мире через образы света и тьмы. Борьба за божественное начало в человеке — борьба за свет. В полноте данная тема будет раскрыта Шмелёвым в эпопее «Солнце мёртвых».

Прежде всего, пред лицом смерти и возможной гибели всего человечества Шмелёва волнует проблема смысла жизни. Война и Революция были осознаны Шмелёвым как борьба глобальных мировых начал: добра и зла, жизни и смерти, света и тьмы. А именно это он и осознавал, скорее даже предчувствовал: «Через марево мне блеснуло. Нюхом животного важное я постиг — близкое смерти»⁴².

Эпопея «Солнце мёртвых» (1924) — решительный этап в жизни и творчестве Шмелёва. В этом произведении происходит переоценка

40 Там же.

41 Хотя солнце приобретает даже черты божества, дающего и сохраняющего жизнь: «Сыплю всем пшена и гороху досыта и шепчу солнцу: "Храни детей!"» («Это было». Там же. С. 21).

42 Там же. С. 34. Здесь напрашивается чрезвычайно интересная параллель с идеями экзистенциалистов (в частности, С. Кьеркегора) о том, что подлинная сущность жизни открывается человеку только перед лицом смерти. И. С. Шмелёв (1873–1950) творил свои последние произведения практически в одно время с французскими экзистенциалистами А. Камю и Ж. П. Сартром. Все они переживали в разное время ощущение бессмысленности жизни, гибели и абсурдности существования человека. Данные мотивы, хорошо известные по «Тошноте» (1938) Сартра или «Постороннему» (1942) Камю, звучат и у Шмелёва в рассказе «На пеньках» (1924), эпопее «Солнце мёртвых» (1924), романе «Пути небесные» (1944–1947) и др. произведениях. Но поражает различие выводов из открывшейся истины. У Камю и Сартра торжествует абсурд и бессмысленность, а у Шмелёва свет Божий озаряет героя на последнем пределе страдания и он снова обретает веру в осмысленность бытия, и даже более — в вечное бытие человеческой души и грядущее воскресение мертвых.

жизненных ценностей, заканчивается «земной» и начинается «небесный» путь Шмелёва. «Солнце мёртвых» отражает этот очень важный духовный процесс внутреннего перерождения, обретения Бога. Путь к этому обретению лежит через кризис, страдание, Крест. Герой-повествователь наблюдает полный крах всей системы ценностей до-революционной России, всего уклада жизни: культуры, удобного земного бытия, возможности человеческого счастья (и, по сути дела, терпит крах лежащая на последней глубине хилястическая идея Царствия Божия на земле). Развеиваются все ложные упования на роль революции в преображении «старого мира».

Человек оказывается лицом к лицу со смертью, и не в романтическом ореоле, а в её ужасающей действительности, как бы в её повседневности и всеобщности: «Финал-то нам виден: смерть!»⁴³ И даже ещё живые становятся похожи на мёртвых:

«Я видел смертёныша, выходца из другого мира — из мира Мёртвых... Да, смертёныш... Я сидел на бугре и думал. И вдруг — шорох за мной, странный, подстерегающий. За мной стоял, смотрел на меня... смертёныш! Это был мальчик лет десяти-восьми, с большой головой на палочке-шейке, с ввалившимися щеками, с глазами страха. На сером лице его беловатые губы присохли к деснам, а синеватые зубы выставились — схватить»⁴⁴.

Основной смысл событий автор выражает через световые образы. Очень важна семантика заглавия — «Солнце мёртвых». Многозначность обоих слов дает практически безграничные возможности для толкования⁴⁵. Семантика образа солнца в русской культуре очень богата: от ассоциаций с языческим поклонением до символа Божества в христианстве. Солнце Правды — так церковь называет Христа. Важно то, что автор выносит в заглавие слово «солнце»⁴⁶, обозначающее жизнь и слово «мёртвых», обозначающее смерть. И. А. Ильин писал, что

43 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 496.

44 Там же. С. 632.

45 Возможно, оно восходит к книге Екклесиаста: «И ублажил я мертвых... а блаженнее их... кто ещё не существовал, кто не видал злых дел, какие делаются под солнцем» (Еккл. 4, 2).

46 Солнце как художественный образ очень важно для Шмелёва. После десяти лет творческого молчания, вызванного неудачей с изданием книги «На скалах Валаама», первым рассказом, вернувшим Шмелёва к писательству, был рассказ о журавлях, озаглавленный «К солнцу» (1905). В то же время солнце может ассоциироваться и со страстью, как у И. А. Бунина — «Солнечный удар». У Шмелёва есть и такое значение в рассказе «Это было»: «волнующее страсти солнце» (Там же. Т. 7. С. 52).

«заглавие “Солнца мёртвых”, по виду бытовое, крымское, историческое, таит в себе религиозную глубин, ибо указывает на Господа, живого в небесах, посылающего и жизнь и смерть, и на людей, утративших Его и омертвевших во всём мире»⁴⁷. Е. О. Кузьминых возводит образ солнца к Апокалипсису: «Образ солнца является ключевым для понимания данного произведения и легко сопоставляется с солнцем из Апокалипсиса, в котором оно имеет два значения: слава Бога и кара Бога, символизируя, таким образом, силу власти Бога»⁴⁸.

Можно также предположить, что Шмелёв перефразировал в названии слова Иисуса Христа, произнесённые Им в споре с книжниками о воскресении мёртвых: *«Бог же не есть Бог мёртвых, но живых. Ибо у Него все живы»* (Лк. 20, 38). Причём, рассматриваемое в евангельском контексте, заглавие Шмелёва приобретает противоположный евангельскому смысл. Возможно, в этом выразились сомнения Шмелёва о разумном устройении мира, которые были вызваны пережитыми в годы революции страшными потрясениями: исчезновением, а затем расстрелом единственного сына и гибелью великой Державы Российской.

Сомнения Шмелёва отразились на семантическом наполнении образов света и солнца как источника света. И если в произведениях о Первой мировой войне у Шмелёва свет и солнце просто исчезают, что было показано выше, то в эпопее «Солнце мёртвых», повествующей о годах послереволюционного террора, солнечный свет появляется, но приобретает не свойственное ему ранее содержание.

Во-первых, в глазах героя-повествователя изменяется сам солнечный свет, причём на первой же странице книги: «Солнце как будто светит, но это не наше солнце... — подводный какой-то свет, бледной жести»⁴⁹. Слово «подводный» создаёт впечатление нереальности, вернее, изменения реальности: из обыденной в сказочную; но сказка эта страшная: подводный мир, населённый силами зла. А слово «бледный» должно вызвать ассоциацию с апокалипсическим «конём бледным», за которым следовала смерть: *«И я взглянул, и вот конь бледный, и на нём всадник, которому имя “смерть”; и ад следовал за ним; и дана ему власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом...»* (Откр. 6, 8). На первой же странице эпопеи солнце выступает в качестве вестника несчастий.

47 Ильин И. А. О тьме и просветлении. С. 45.

48 Кузьминых Е. О. Пространственная символика в эпопее И. С. Шмелёва «Солнце мёртвых» // Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2014. Вып. 15. С. 63–72.

49 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 455.

Во-вторых, солнечный свет становится слишком сильным, нетерпимо ослепительным: «Такое ослепительно солнечное, роскошное (утро. — Д. М.), что больно глядеть на море»⁵⁰.

В-третьих, солнце стало не просто равнодушно, но даже жестоко: оно смеется над человеческими страданиями и смертью: «Это же солнце смеется, только солнце! Оно и в мёртвых глазах смеется.... И на штыеке солнышко играет»⁵¹. Это уже не просто равнодушие природы и даже благостное принятие смерти в круговороте всего сущего, как было в рассказе «Росстани» (1913), а это уже упрёк солнцу. Все три аспекта в трактовке образа солнца показывают, что религиозное чувство Шмелёва испытывало кризис.

Процесс обмирщения, начавшийся в русской литературе (и во всём общественном сознании) в XVII–XVIII вв. не прекратился до века XX-го, и Шмелёв, конечно, как дитя своего времени, был, по выражению А. В. Карташёва, «плоть от плоти и кость от костей внерелигиозного русско-интеллигентского воспитания»⁵². Но Карташёв отмечает и другое: «Однако в этической оценке явлений у него не было другого мерила, кроме всеянного в него, наследственного евангельского критерия добра и зла»⁵³.

И Шмелёв неоднократно отмечает уже в своих эмигрантских произведениях, например, в рассказах «Два Ивана» (1924), «На пеньках» (1924), «Блаженные» (1926), что интеллигенция русская была обманута, увлечена красивыми мечтами, которые при попытке воплощения оказались настоящим адом.

Испытав ужасы революции, Шмелёв не озлобился. Его религиозное чутьё дало ему возможность найти выход. Он сумел переосмыслить всё происходящее «с точки зрения вечности». И его герои-интеллигенты проходят путь от заблуждения через боль и скорбь разрушения их мира и земного благополучия к духовным истокам бытия — православной вере. Вот характерный пример из рассказа «Блаженные» (1926):

«Слава Богу! — благоговейно сказал педагог и перекрестился. — А это... — махнул он за окошко, на именье, — теперь, после всего — тлен! Да, тлен. Раньше я никогда не видел, чтобы педагог крестился. Он слыл за “анархиста-индивидуалиста”, переписывался с Кропоткиным и славился яростною борьбой с церковными школами... Теперь же

50 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 457.

51 Там же. С. 463–464.

52 Карташов А. В. Религиозный путь И. С. Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва: Сборник. München, 1956. С. 66.

53 Там же. С. 69.

над его койкой висела даже иконка, в веночке из незабудок, и лампадка.

Старушка, когда-то стриженная, когда-то ярая неверка, стала благообразной, под чёрным платочком, заколотым по-бабьи. Слушая моё сообщение, она часто крестилась и перебирала молитвенно губами...

— Господи Боже, сколько пережито и понято! — сказала она кротко. — Ну, да... мы опростились. Сколько было суеты, гордыни. Мы выросли духовно, и нам открылось с Сергеем Степанычем столько глубокого, столько действительно ценного, абсолютного!»⁵⁴

Но прозрение это наступает, когда исчезает всякая надежда на земное бытие и человек оказывается перед лицом смерти и вечности. В художественном изображении данного перерождения у Шмелёва образ света играет основную роль. Свет у Шмелёва несёт значение жизни: исчезает или превращается естественный солнечный свет — это значит, что исчезает земная жизнь. И только когда наступает ночь — мировая ночь — только тогда к герою Шмелёва приходит иной свет — Свет Разума, свет умный, свет божественный, не видимый очами, но ощущаемый умом и сердцем.

Необходимо прокомментировать небольшой, но чрезвычайно важный эпизод из эпопеи «Солнце мёртвых» — эпизод посещения героя посыльным от его соседа, старого татарина, который приносит подарок (корзину с продуктами). Этот незначительный подарок производит великое действие: через людское милосердие возобновляет в душе героя веру в Бога, как бы заново воскрешает религиозное чувство, которое уже почти умерло.

Вот этот отрывок:

«Сиди дома, возле печурки... Сиди и сиди — до света. А далеко до света... Сидишь у огня и слушаешь: всё одно — пустота, темнота... И вот уж не ветром ли это. Уверенный стук в ворота... С неба вестник! Старый татарин прислал с корзинкой... Нет, не это. Не табак, не мука, не грушки... — Небо! Небо пришло из тьмы! Небо, о Господи!.. Горят в печурке сухие сучья из Глубокой балки — куски солнца. Смотрит в огонь старый Абайдуллин, и я смотрю. Смотрим, двое — одно, на солнце. И с нами Бог. — Пора, — говорит Абайдуллин. — Чёрный ночь. Я провожаю его за ворота...

Теперь ничего не страшно. Теперь их нет. Знаю я: с нами Бог! Хоть на один миг с нами. Из тёмного угла смотрит, из маленьких глаз татарина. Татарин привел Его! Это Он велит дождю сеять, огню — гореть. Вниди и в меня, Господи! Вниди в нас, Господи, в великое горе наше, и освети! Ты солнце вложил в сучок и его отдаёшь солнцу... Ты всё можешь! Не уходи от нас, Господи, останься. В дожде и в ночи пришёл Ты с татаринном, по грязи... Пребудь с нами до солнца! Тянется светлая ночь у печки. Горят жарко дубовые «кутюки». Будут гореть до утра»⁵⁵.

Милосердие проявляет в эпосе татарин, иноверец. Его образ перекликается с евангельским образом милосердного самарянина, тоже иноверца, но оказавшегося ближе к Богу, чем все правоверные иудеи.

За человеческим милосердием герой видит действие Божие, направленное лично на него. Результаты этого действия: внутреннее освобождение сознания героя от привязанности к земному и своему мучению и выход на новый уровень осознания смысла человеческой жизни и бытия всего мира. Герой узревает вечный Лик мироздания, таящийся за повседневностью, даже за повседневностью страшной. И как следствие прозрения исчезает страх: «Теперь ничего не страшно»⁵⁶. Причём это исчезновение страха означает совершенство христианской любви — то состояние, к которому надо стремиться и которое коснулось героя. Апостол Иоанн Богослов в своем послании говорит об этом: «*В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх; потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершен в любви*» (1 Ин. 4, 18). Описание этого переломного момента сопровождается у Шмелёва световыми образами.

Во-первых, от начала до конца эпизода изменяется световой фон: сначала — «темнота», «чёрная ночь», а после ухода татарина — «светлая ночь»⁵⁷. Темнота просветляется: посещение Божие разгоняет мрак душевный, и даже чёрная ночь становится светлой. Приходит же Бог к человеку у Шмелёва не тогда, когда всё хорошо, а когда человек страдает и погибает, то есть в самые, казалось бы, неблагоприятные и неуютные моменты жизни: «В дожде и в ночи пришел ты с татаринном, по грязи...»⁵⁸. И это посещение Божие осознаётся и описывается Шмелёвым, как пришествие света.

55 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 1. С. 610.

56 Там же.

57 Там же.

58 Там же.

Во-вторых, образ солнечного света в данном эпизоде очень интересен и глубоко символичен. Время происходящих событий — ночь, и солнца как такового нет. Но есть — «куски солнца» — дрова и сучья: «Горят в печурке сухие сучья из Глубокой балки — куски солнца. Смотрит в огонь старый Абайдулин, и я смотрю. Смотрим, двое — одно, на солнце... Тянется светлая ночь у печки. Горят жарко дубовые “кутюки”. Будут гореть до утра». Отсутствие солнца означает исчезновение из внешнего мира добра и нормального порядка жизни. Солнце погребло: изменилось, стало равнодушным и жестоким, даже смертоносным, но частицы его бывшего света, способного согреть страдающую душу, остались в дровах и сучьях. Дрова и сучья могут означать у Шмелёва простых людей, которые сохраняют в себе свет милосердия, когда разрушаются все внешние рамки жизни, внешние *удерживающие* (см. 2 Фес. 2, 7). Важно, что в мире Шмелёва свет не исчезает, не гаснет навсегда, а поистине светит во тьме, как сказано в Евангелии от Иоанна: «*И свет во тьме светит, и тьма не объяла его*» (Ин. 1, 5).

Этими словами апостола Иоанна Богослова можно точно передать и шмелёвскую концепцию света как символа положительных начал жизни, добра и божественной благодати. То, что у Шмелёва именно так, говорилось и выше, по поводу рассказа «Свет Разума».

Ещё один характерный пример можно привести из рассказа «Свет вечный» (1937)⁵⁹. Герой рассказа — землемер, оказавшийся во время революции в заключении вместе с приговоренными к расстрелу крестьянами видит в глазах одного из них — юноши Андрея — свет неуничтожимый: «В его глазах я видел затаённое, глубинное: тоску, которую нельзя измерить. Вот тогда я понял... не логикой, не плоско, а глубинно... таинственным, духовным зрением, что так, неискупимо, не может быть. Подспудностью душевной понял, как закон. Увидел глаза — и понял: это — умереть не может. Свет его глаз, свет вечный, проник в меня и осветил потемки»⁶⁰.

Евангельские истоки образа света в творчестве И. С. Шмелёва не вызывают сомнения. Именно обретение веры в Бога и вечную жизнь

59 Сами названия рассказов Шмелёва указывают на утверждение торжества света и светлых начал в его художественном мире. Причём это торжество идет вразрез с общим мироощущением эпохи как в русской, так и в зарубежной литературе. В русской литературе начала века (например, у Л. Н. Андреева «Тьма», «Бездна», «В темную даль») и особенно периода революции (ярче всего у И. А. Бунина «Окаянные дни») полное торжество тьмы: нет ни обретения высшего смысла в страданиях, ни обретения веры, ни духовно-нравственного обновления.

60 Шмелёв И. С. Собрание сочинений. Т. 3. С. 224.

позволило ему удержаться от пессимизма и уныния и утвердить в своём творчестве конечное торжество света над тьмой. И эпопея «Солнце мёртвых» является важнейшим этапом в переходе писателя от секулярного к религиозному мироощущению⁶¹, а также переломным моментом в эволюции световых образов в творчестве И. С. Шмелёва.

Источники

- Андреев Л. Н.* Собрание сочинений: В 6 томах. М.: Художественная литература, 1990–1996.
- Повесть временных лет / подгот. текста Д. С. Лихачева; пер. Д. С. Лихачева и Б. А. Романова; под ред. В. П. Адриановой-Перетц. М.; Л.: Изд-во Акад. наук СССР, 1950.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия / отв. ред. О. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2009.
- Шмелёв И. С.* Собрание сочинений: В 5 т. М.: Рус. кн., 1998.
- Шмелёв И. С.* У мельницы // Русское обозрение. Литературно-политический журнал. Год шестой. Т. 34. Июль. М.: Университетская тип., 1895.

Литература

- Ильин И. А.* О тьме и просветлении. Книга художественной критики: Бунин, Ремизов, Шмелёв. М.: Скифы, 1991.
- Карташов А. В.* Религиозный путь И. С. Шмелёва // Памяти Ивана Сергеевича Шмелёва: Сборник. München: [б. и.], 1956.
- Кожин В. В.* Николай Рубцов. М.: Сов. Россия, 1976.
- Кузьминых Е. О.* Пространственная символика в эпопее И. С. Шмелёва «Солнце мёртвых» // Лингвистика и межкультурная коммуникация. 2014. Вып. 15. С. 63–72.
- Полежаева Ж. Ю.* Идея света в русской языковой картине мира (на материале глагольной лексики). Автореферат на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Кемерово, 2008.
- Харлушина А. А.* Свет как «первометафора» русской литературы XVIII века // Актуальные проблемы филологии: материалы II Междунар. науч. конф. (г. Краснодар, февраль 2016 г.). Краснодар: Новация, 2016.

61 Необходимо отметить, что только утверждение в религиозном мироощущении позволило Шмелёву выдержать все обрушившиеся на него скорби. И не просто выжить, но и утвердить веру в конечное торжество светлых сил и создать образ положительного героя — человека-христианина, побеждающего всё зло и всю тьму мира, устремлённого к вечной жизни, а потому никогда не унывающего и всегда радующегося.

Харлушина А. А. Функции тематического комплекса «свет» в системе торжественной оды М.В. Ломоносова. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Ижевск, 2010.

The Evolution of Light Images in the Works of I. S. Shmelev

Denis V. Makarov

Doctor of cultural science

Associate Professor of Philology of Moscow Theological Academy

Holy Trinity-St. Sergius Lavra, Sergiev Posad 141300, Russia

denis.makarov@mail.ru

For citation: Makarov D. V. "The Evolution of Light Images in the Works of I. S. Shmelev". *Theological Herald*, № 4 (35), 2019, pp. 257–278. (In Russian) doi: 10.31802/2500-1450-2019-35-257–278

Abstract. The main purpose of the study is to disclose the evolution of light images in the works of I. S. Shmelev. The paper uses comparative-historical method and the method of philological analysis. To achieve this goal, light images in the writer's prose in the period from 1895 to 1937 are analyzed. The most important results of the study: the artistic thinking of Ivan Shmelev was initially associated with the images of light; natural light prevails in the early works, which is identified with positive beginnings of life; since the period of World War One Evangelical image of spiritual light appears in the artistic world of Shmelev – «light in darkness»; the works of Shmelev written after 1917 show how spiritual light opens to the protagonist on the verge of earthly existence, usually in the face of death. The significance of the main results of the study is that it highlights the process of light images evolution in the works of I. S. Shmelev and reveals the deep rootedness of the writer in the Orthodox cultural tradition.

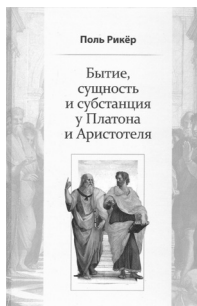
Keywords: Russian literature, cultural studies, The art of Ivan Sergeevich Shmelev, light images, evolution of light images, light image in the Orthodox cultural tradition.

References

- Andreev L. N. (1990–1996) *Sobranie sochinenij: v 6 tt. [Collected works: in 6 vols.]*. M.: Hudozhestvennaja literature (in Russian).
- Florovskij G. (2009) *Puti russkogo bogoslovija [The Ways of Russian theology]*. Moscow: Institut russoj civilizacii (in Russian).
- Harlushina A. A. (2010) *Funkcii tematiceskogo kompleksa «svet» v sisteme torzhestvennoj ody M. V. Lomonosova. Avtoreferat dissertacii na soiskanie uchenoj stepeni kandidata*

- filologičeskikh nauk* [Functions of the thematic complex “light” in the system of the solemn ode of M. V. Lomonosov. Abstract of the thesis for the degree of candidate of philological Sciences]. Izhevsk: [b.i.] (in Russian).
- Harlushina A. A. (2016) “Svet kak «pervometafora» russoj literatury XVIII veka” [“Light as the “Primo metaphor” of Russian literature of the XVIII century”], in *Aktual’nye problemy filologii: materialy II Mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii (g. Krasnodar, fevral’ 2016 g.)* [Actual problems of Philology: materials of the II International science conference (Krasnodar, February 2016)]. Krasnodar: Novacija (in Russian).
- И’ин I. A. (1991) *O t’me i prosvetlenii. Kniga hudozhestvennoj kritiki: Bunin, Remizov, Shmel’ov* [About darkness and enlightenment. Book of art criticism: Bunin, Remizov, Shmelev]. Moscow: Skify (in Russian).
- Kartashov A. V. (1956) “Religioznyj put’ I. S. Shmel’jova” [“The religious way of I. S. Shmelev”], in *Pamjati Ivana Sergeeviča Shmel’jova: Sbornik* [In Memory Of Ivan Shmelev: A Collection]. München: [b. i.] (in Russian).
- Kozhinov V. V. (1976) *Nikolaj Rubcov* [Nikolai Rubtsov]. Moscow: Sovetskaja Rossija (in Russian).
- Kuz’minyh E. O. (2014) “Prostranstvennaja simvolika v jepopee I. S. Shmel’jova «Solnce mjortvyh»” [“Spatial symbolism in I. S. Shmelev’s epic ‘the Sun of the dead’”]. *Lingvistika i mezhhkul’turnaja komunikacija*, issue 15, pp. 63–72.
- Lihachev D. S., Romanov B. A., Adrianovf-Peretc V. P. (ed.) (1950) *Povest’ vremennyh let* [The history of bygone years]. Moscow–Leningrad: Izd-vo Akademii nauk SSSR (in Russian).
- Polezhaeva Zh. Ju. (2008) *Ideja sveta v russoj jazykovej kartine mira (na materiale glagol’noj leksiki). Avtoreferat na soiskanie uchenoj stepeni kandidata filologičeskikh nauk* [The idea of light in the Russian language picture of the world (on the material of verbal vocabulary). Author’s abstract on competition of a scientific degree of candidate of philological Sciences.]. Kemerovo: [b.i.] (in Russian).
- Shmel’ov I. S. (1998) *Sobranie sočinenij: v 5 tt.* [Collected works: in 5 vols.]. Moscow: Russkaja kniga (in Russian).

РЕЦЕНЗИИ, БИБЛИОГРАФИЯ



Рикёр П.

БЫТИЕ, СУЩНОСТЬ И СУБСТАНЦИЯ У ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ. КУРС, ПРОЧИТАННЫЙ В УНИВЕРСИТЕТЕ СТРАСБУРГА В 1953–1954 ГГ. / ПЕР. С ФРАНЦ. Г. В. ВДОВИНОЙ.

М.: Издательство гуманитарной литературы, 2019.
286 с.
ISBN 978-5-87121-051-2

УДК 82-95 (111)
DOI: 10.31802/2500-1450-2019-35-279-287

Курс лекций П. Рикёра, прочитанный более полувека назад, интересен по ряду причин. Во-первых, потому что он посвящён крайне важной теме — античной онтологии; во-вторых, потому что он был прочитан одним из ведущих философов XX в.; в-третьих, потому что этот филолог был крупнейшим представителем герменевтического направления, вследствие чего особенно любопытно проследить, как он читает тексты, без преувеличения, самых важных философов в истории человечества. Впрочем, с формальной точки зрения есть некоторые сомнения в возможности исполнения замысла работы: П. Рикёр всё-таки не антиковед, его знание греческого языка, что видно из текста, весьма скромного уровня; кроме того, изданный текст представляет собой курс лекций, автор которых, как кажется, не столько хочет донести до слушателей результаты кропотливых исследований и продуманных идей, сколько разобраться вместе со студентами в античной онтологии. И напротив, принцип *docendo discimus* ещё ничего не говорит о качестве работы: хорошо известны лекции, например, Канта, Гегеля или Хайдеггера, которые представляют несомненный интерес для философии; да и «Метафизика» Аристотеля — одного из персонажей рецензируемой

книги — представляет собой не что иное, как собрание различных работ или лекций. Таким образом, обращение к книге П. Рикёра поневоле предваряется не только искренней заинтересованностью, но и определённой долей скепсиса.

Текст состоит из двух разделов, посвящённых Платону и Аристотелю; центральная проблематика — бытие и сущность. Что сразу вызывает недоумение, так это включение сюда латинского понятия «субстанция», как будто Платон и Аристотель его знали или как-то использовали. С точки зрения антиковедения, такая латинизация греческого терминологического аппарата не только избыточна, но и привносит новые коннотации, которые отсутствуют в греческом языке. Г. В. Вдовина, выполнившая перевод книги, отмечает: «Как в переводах, так и в анализе переводных текстов Платона и Аристотеля Рикёр свободно использует восходящую к схоластической латыни терминологию: “субстанция”, “акциденция”, “потенция и акт” и т. д., не заботясь о поисках терминов, приближенных к первичным греческим значениям. Поскольку лекции Рикёра представляют собой в первую очередь не изыскания филолога, а авторский текст философа и для нас интересны именно этим своим качеством, решено было сохранить в неприкосновенности и эту особенность словоупотребления Рикёра» (с. 11). Замечание весьма справедливое, поскольку в данном случае Рикёру можно задать целый ряд вопросов. Например, что вообще такое субстанция (*substantia*) и как она соотносится с понятием сущность (*οὐσία*)? Как понятие субстанции вписывается в греческую онтологию? Как оно сочетается с понятием подлежащего (*ὕποκειμενον*) и в чём между ними разница? Почему греческое *οὐσία* с лёгкостью заменяется латинским *substantia*? Что вообще может значить фраза «*ousia* есть субстанция и сущность» (с. 274)? Конечно, это далеко не все вопросы, которые возникают при чтении текста. По-видимому, автора всё это не заботило, а потому искать ответы на такие вопросы в этой книге не следует. Кроме того, трудно сказать, что рецензируемая книга в полном смысле слова есть «авторский текст философа». На мой взгляд, в данном случае Рикёр выступает не как философ, а как добросовестный исследователь и преподаватель. Например, в тексте почти нет отсылок к современной онтологии, а также отсутствует полноценное заключение, в котором Рикёр мог бы обобщить результаты исследования греческого учения о бытии и соотнести свои выводы с современной философией. Иначе говоря, рецензируемая книга есть работа по истории философии, а не философский текст, наподобие тех, что ваял Хайдеггер под видом изучения античного материала.

Тем не менее книга Рикёра заслуживает внимания. Например, автор совершенно резонно начинает исследование философии Платона с вопроса о языке (см. главу II «Сущность и язык»; с. 22–29). Сама по себе эта глава вводная и совсем небольшая, однако она раскрывает принципиальный для всего платонизма тезис о гипостазировании языка, на котором, собственно, и держится вся эта философия. Точнее говоря, этот вопрос поднимается уже в первой главе «Значение платоновского эйдоса» (с. 17–22), где Рикёр отмечает, что проблема сущности рождается из вопроса «что есть X?»: что такое мужество, добродетель и т. д. Рикёр говорит, что основополагающие характеристики сущности заключаются в её единстве и тождественности, что «указывает на постоянство значений наших слов» (с. 18). Замечание очень важное, далее оно рассматривается более подробно.

Рикёр говорит о том, что проблема сущности тождественна проблеме языка (с. 22). Почему это так? Потому что назначение языка состоит в том, чтобы обозначать реальность: «Значение есть основание *правильного* именованя. Если бы язык был правильным, он служил бы носителем сущности. Фактически же язык не сохраняет верности природе вещей; согласно мифу из “Кратила”¹, он был учреждён “хмельным законодателем”, всё перепутавшим, и несёт на себе печать этого первородного греха. Эти резкие повороты, это балансирование между двумя тезисами выражают ситуацию, в которой находится сам язык: с одной стороны, он есть *знак* реальности; но в то же время он рискует оказаться ложным знанием» (с. 23). Проблема, которую ставит Платон и которую подмечает Рикёр, является едва ли не самой важной проблемой философии после так называемого лингвистического поворота. Ибо знание о реальности передаётся от человека к человеку с помощью языка, а потому вопрос о том, что такое язык и как он соотносится с реальностью, есть первый вопрос, который нужно разъяснить. Однако то, что этот вопрос — самый первый, отнюдь не означает, что он самый лёгкий. Скорее наоборот. Мы не очень понимаем, как слова сцепляются с вещами, как язык связан с реальностью (да и что такое реальность, — ибо это слово должно же что-то значить, — мы тоже не очень хорошо понимаем; впрочем, реальность, как и субстанция, совсем не греческое слово, а потому оно не фиксирует ту проблематику, которая волновала Платона и Аристотеля). В данном случае важно, по словам Рикёра, что Платон в конечном итоге занимает позицию реализма значений: «Итак, мы стоим у корней *реализма значений*... Действительно, один из истоков

1 Plato. Cratylus 439b.

онтологии сущностей — отказ от субъективизма и историзма языка. Сущность отождествляется с бытием, а конвенция сводится к кажимости. Следовательно, конвенциональный язык есть кажимость» (с. 25). Смысл языкового выражения есть некая идея, а идея есть не что иное, как сущность, тогда как последняя есть то, что существует, или бытие. Таким образом, согласно Платону, философ допрашивает не слова, но сами вещи (с. 23), поэтому «человек, этот производитель значений, сам измеряется бытием значений» (с. 24).

Как мне кажется, величие философии Платона, да и философии вообще, в значительной мере связано с этой идеей реализма значений. Рикёр верно подмечает, что платонизм предполагает отказ от субъективизма и историзма. Иначе говоря, язык, то есть смыслы слов, представляются чем-то объективным и априорным, в отличие от конвенциональной теории значения, в которой смыслы историчны и обусловлены употреблением — теория, которую будет разделять Аристотель и которую переоткроет Л. Витгенштейн, говоривший о том, что значение есть употребление². И если у Платона мир находится в становлении, а смыслы статичны, то у Аристотеля статичен мир, а язык конвенционален. Ведь если язык историчен, то историчны и его смыслы, то есть то знание, которым мы обладаем. Но в таком случае мы ничего не знаем о мире в целом, мы не можем его объять мыслью, поэтому для того, чтобы возникла наука — в том виде, как мы её сейчас знаем, — философия платонизма была просто необходима, ибо она создавала привычку опираться на объективное знание, по крайней мере искать таковое, не удовлетворяясь кажимостью преходящего, историчного, эволюционного. В рамках этой системы координат сущность предшествует словам, но и смысл предшествует слову: «Так как Платон отправляется от языка, вся его философия сущности несёт на себе его печать. Смысл предшествует слову; смысл также есть первое предсуществование, первая трансценденция бытия по отношению к кажимости» (с. 25). Таковы исходные константы платонизма. Кажется, именно в этом заключается величие этой философии, но в том же заключается и её величайшая слабость, поскольку реализм значения — это то, от чего ушли современные философия, биология, лингвистика (впрочем, насколько далеко и сколь надолго — вопрос отдельный).

2 Точнее: «...значение слова есть способ его употребления. Ибо этот способ и есть то, что мы усваиваем, когда данное слово впервые входит в наш язык» (*Витгенштейн Л. О достоверности // Он же. Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева; вступ. ст. М. С. Козловой. М., 1994. Ч. 1. С. 331*).

Итак, философия языка очень важна для понимания как платонизма, так и онтологии в целом. Однако нельзя сказать, что Рикёр в дальнейшем сосредоточился именно на онтологической проблематике. Он в большей степени старается разъяснить слушателям основные аспекты платонизма, говоря о мнении, знании, математике и теологии в их связи с сущностью. Конечно, в античной философии, и особенно в платонизме, не проводилось разграничения онтологии и гносеологии, как это делается сегодня, поэтому подход Рикёра вполне оправдан, но в результате исследование распадается на множество тем, прямо или косвенно связанных учением о бытии, а само это учение, по всей видимости, остаётся без достаточного обсуждения, которое автор мог бы провести. Возможно, это связано с тем, что «платонизм есть философия умопостигаемых определений, а значит, философия *сущностей*, а не философия бытия» (с. 130). Иначе говоря, сам предмет не позволял Рикёру выйти к обсуждению именно бытия, а не сущего. Но вместе с тем и Рикёр стремится остаться в русле истории философии, тогда как сегодня было бы интереснее прочесть о том, как он *сам философствует* на эту тему, опираясь на онтологии Платона и Аристотеля, как он осмысляет и развивает их взгляды. Таким образом, можно сказать, что рецензируемый текст представляет собой неплохое введение в онтологию великих философов, но, конечно, не снимает ключевых проблем.

Одна из интересных тем, которые Рикёр поднимает в связи с онтологией Платона, связана с рубрикой «бытие и божественное» (см. часть III; с. 131–162). Поскольку история европейской метафизики в значительной мере есть онто-теология, постольку эта рубрика есть нечто большее, чем просто этюд о божественном у Платона. В данном случае Рикёр подходит к самим истокам нашего понимания божественного, что во многом связано именно с платонизмом. П. Рикёр пишет: «Мы видели (часть I, глава II), что означает онтологизация Идеи: это прежде всего восстановление значимости языка... Идея есть “истинно сущее”, ὄντως ὄν³. Но такая онтологизация значений производится в том же регионе, в каком имеется “Начало” досократиков... Именно это опознание, или отождествление, сразу помещает Идею в сферу “божественного”. Поскольку она служит основанием именованья, постольку она божественна: Форма “божественна, бессмертна, умопостигаема”... Так как степень божественности пропорциональна степени бытия, наиболее божественное совпадает с наиболее сущим...» (с. 145). Это важный пассаж,

поскольку здесь ставится вопрос о том, что такое божественное и каким образом оно мыслится. Рикёр говорит, что идея, будучи началом, помещается в сферу «божественного». Почему? Есть несколько причин, но наиболее важная, как представляется, заключается в том, что значение и мышление в платонизме ассоциируются с божественным. Более того, такой подход предполагает, что сфера божественного есть нечто более раннее, чем его персонификация — Бог. Как пишет Рикёр, «в платонизме божественное предшествует Богу, так как Идеи — само бытие божественного. Вот почему они суть то, что созерцается “мыслью бога”⁴: они составляют её пищу и её созерцание (ibid.). Платон даже говорит, что только мысль философа “крылата”, ибо “у него всегда по мере его сил память обращена на *сущности, благодаря которым божествен бог*”⁵» (с. 148). И хотя в греческом тексте нет слова «сущности» (πρὸς γὰρ ἐκείνοις ἀεὶ ἐστὶν μνήμη κατὰ δύναμιν, πρὸς οἷσπερ θεὸς ὢν θεῖός ἐστιν), подход Рикёра остается верным, ибо идеи действительно оказываются бытием божественного. Конечно, с точки зрения философской теологии здесь можно было бы многое сказать — проблематика чрезвычайно насыщенная. Но для этого потребовалось бы гораздо больше времени, а потому в данном случае достаточно просто зафиксировать эту центральную для платонизма связь идеи, сущности и божественного.

Следующий раздел посвящён Аристотелю. Он начинается с обсуждения методологии, которая к настоящему времени устарела. Дело в том, что П. Рикёр полностью опирается на генетический подход В. Йегера (1923)⁶, на чём он специально останавливается (с. 167–177). Надо сказать, что это было вполне естественно и оправданно в 40-е и 50-е гг. XX в. Однако сегодня такой подход в значительной степени поставлен под сомнение, во всяком случае он уже не рассматривается без учёта работы И. Дюринга⁷, который представил альтернативную йегеровской датировку сочинений Аристотеля (1966). И хотя нельзя сказать, что эта проблема является роковой для исследования, тем не менее в некоторых аспектах она определяет выводы Рикёра. Впрочем, учитывая это обстоятельство, довольно просто отделять то, что выводится собственно из текстов Аристотеля от того, что основывается на гипотезах учёных.

Как и в случае с Платоном, Рикёр говорит не столько о бытии, сколько рассматривает онтологию Аристотеля в широком контексте.

4 Plato. Phaedrus 247d.

5 Plato. Phaedrus 249c.

6 Jaeger W. Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin, 1923.

7 Düring I. Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg, 1966.

Автор изучает Аристотеля, в отличие от Платона, опираясь на схоластическую терминологию, что уже отмечалось выше. Трудно понять, зачем Рикёру понадобилось включать в рассмотрение «субстанцию», которой у Аристотеля нет, — это ещё один нюанс, который следует иметь в виду при рассмотрении этого раздела. В остальном же, насколько можно судить, Рикёр представляет вполне традиционного Аристотеля, как его описывали авторы, ставшие к настоящему времени классиками (Оуэнс, Жильсон, Фестюжьер и др.).

Одной из особенностей этой традиционной трактовки была концепция аналогии бытия. Рикёр продолжает эту традицию. Он говорит, что бытие для Аристотеля — это не родовая универсалия, но аналогическая: «Столкнувшись с безмерностью проблемы сущего как сущего, Аристотель ищет начало определения; но первая апория один путь закрыла — путь общности. Сущее не может быть универсалией, объединяющей под собой виды; в противном случае все науки оказались бы поглощёнными одной-единственной. Тогда предлагается другой принцип определения; он состоит в таком упорядочении последовательности значений, чтобы первое значение служило референтом для всех остальных через особую систему отсылок, но эти значения не подчинялись бы, однако, одному роду как его виды. Один аристотелевский пример из книги Г 2 покажет, что такое эта не родовая, но “аналогическая” универсалия» (с. 203–204). Дальше Рикёр разбирает известный пример с понятием «здоровье» и говорит, что подобно этому и бытие есть универсалия *πρὸς ἓν* — «по отношению к одному»: «Эта универсальность, определённая базовым примером, есть не высший род и не вид, подчинённый другим видам, а первое *в порядке омонимов*. Точно так же ряд обозначений сущего образует категории сущего, которые нельзя свести к тождественным общим началам». Короче говоря, сущее «реализует ту же самую аналогическую общность по отношению к первичному смыслу, задающему тип обозначения» (с. 204). Такова традиционная трактовка онтологии Аристотеля: различные омонимичные значения бытия соотносятся одно с другим по аналогии. Проблема только в том, что сам Аристотель никак не развивал эту мысль, что и дало основание П. Обенку говорить о том, что никакого учения об аналогии бытия у самого Аристотеля вовсе не было. Данное учение появляется в поздней античности, его можно найти у Дексиппа и Иоанна Филопона, не говоря уже о более поздних средневековых мыслителях, однако основывать на этом трактовку онтологии Стагирита

более чем сомнительно⁸. Понятно, что Рикёр в 50-е годы об этом ничего не знал, но современному читателю стоит, как представляется, задуматься над этим⁹.

Последнее замечание отнюдь не значит, кстати говоря, что традиционная трактовка совершенно неверна, оно лишь вносит некоторые коррективы в наше понимание наследия Аристотеля. В конце концов, Аристотель сам даёт основание трактовать его взгляды указанным образом. Как замечает Рикёр, «каков первый из членов аналогии? *Ousia*. Но что означает *ousia*?» (там же). Всякий раз, когда обсуждается онтология Аристотеля, вопрос сводится именно к постановке вопроса о сущности, который затем разносторонне обсуждается. И это так потому, что сам Аристотель переводит обсуждение вопроса о бытии в обсуждение вопроса о сущности: «Это доминирование проблемы субстанции капитально важно для истории философии, — отмечает П. Рикёр. — Проблема эта является ведущей не только для схоластической философии, но и для философии Декарта, Спинозы и Лейбница. Сказать “есть” означает сказать “субсистирует”. Проблема того, что субсистирует, приравнивается к вопросу о сущем. Но какой ценой?» (с. 206). Рикёр справедливо отмечает, что такой поворот сужает онтологическую проблематику, замещая вопрос о сущем вопросом о сущности, после чего вводится перечисление *множественных* субстанций (с. 207). В этом контексте представляется справедливым вердикт, который Рикёр выносит Аристотелю. Впрочем, вердикт этот совсем не оригинальный, он лишь дополняет то, о чём говорил Э. Жильсон, утверждая, что проблема существования у Стагирита, строго говоря, отсутствует. Действительно, Аристотель различает вопросы о чтойности (что есть?) и о существовании (есть ли?), как отмечает Рикёр, однако «Аристотель настолько мало думает о бытии как о полагании существования, что причина, по которой он различает сущность и существование, проходит мимо него...» (с. 258).

Подводя итог, нужно сказать следующее. Рецензируемая книга несколько неоднозначна. С одной стороны, она представляет собой исследование по истории философии от человека, который был в

8 См.: *Aubenque P. Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être // Les Études philosophiques. 1989. Vol. 44. № 3/4. P. 291–304.*

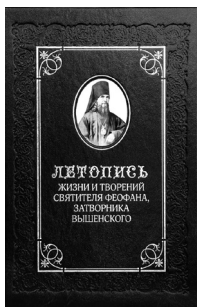
9 Кроме того, можно отметить, что и первым в порядке омонимов бытие назвать проблематично, потому что Аристотель уточняет, что бытие сказывается во многих значениях и по отношению к чему-то одному, но не омонимично (οὐχ ὁμωνύμως) (*Aristoteles. Metaphysica 1003a:33–34*).

общем-то не историком философии, а оригинальным философом, поэтому ценность данной работы частично смещается из области антиковедения в область рикёроведения. С другой же стороны, Рикёр смог представить вполне компетентное и весьма интересное исследование по онтологии Платона и Аристотеля, которого сильно не хватает отечественному читателю. Вкупе с прекрасным переводом, выполненным Г. В. Вдовиной, а также некоторыми её комментариями, которых, впрочем, могло бы быть больше, эта книга представляет несомненный интерес для всех интересующихся онтологией, античной философией и метафизикой. Школьный характер работы и её четкая структурированность сослужат доброе дело студентам, приступающим к изучению античной мысли, а изложение сложных и порою весьма путаных воззрений Платона и Аристотеля послужит полезным подспорьем для специалистов, которым полезно узнать, как преподавал студентам один из наиболее знаменитых философов XX в.

Алексей Михайлович Гагинский

Библиография

- Витгенштейн Л.* О достоверности // *Он же.* Философские работы / пер. с нем. М. С. Козловой, Ю. А. Асеева; вступ. ст. М. С. Козловой. М.: Гнозис, 1994. Ч. 1. (Феноменология. Герменевтика. Философия языка).
- Рикёр П.* Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля. Курс, прочитанный в университете Страсбурга в 1953–1954 гг. / пер. с франц. Г. В. Вдовиной. М.: Издательство гуманитарной литературы, 2019.
- Aubenque P.* Sur la naissance de la doctrine pseudo-Aristotélicienne de l'analogie de l'être // *Les Études philosophiques.* 1989. Vol. 44. № 3/4. P. 291–304.
- Düring I.* Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: C. Winter, 1966.
- Jaeger W.* Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmann, 1923.



ЛЕТОПИСЬ ЖИЗНИ И ТВОРЕНИЙ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО. I ТОМ.

М.: Издательский Совет РПЦ, 2016. — 928 с. II том. М.:
Издательский Совет РПЦ, 2019. — 680 с.
ISBN 978-5-558-1 (общий)
I том. ISBN 978-5-560-4
II том. ISBN 978-5-88017-760-8

УДК 82-95 (281.93) (929)
DOI: 10.31802/2500-1450-2019-35-288-294

С жизнью и творчеством крупнейшего русского богослова и духовного писателя второй половины XIX в. святителя Феофана Затворника читатель может теперь подробно познакомиться в первых двух томах Летописи его жизни и творчества. Среди отечественных богословов сегодня вряд ли можно назвать какое-нибудь другое имя, кому в последнее время было посвящено столько исследований. Ежегодные Феофановские чтения, конференции и семинары¹ свидетельствуют о всё возрастающем интересе к личности и творениям святителя. Как отметил в Предисловии к первому тому Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, «духовное наследие святителя Феофана представляется и сегодня весьма актуальным для верующего человека. Принципы духовной жизни, сформулированные в трудах святителя “Путь ко спасению”, “Начертание христианского нравоучения”, “Письма о христианской жизни” служат руководством для тысяч и тысяч содевающих свое спасение. Вышенский затворник, основываясь на учении святых отцов-подвижников, показывает нам путь освобождения от греха, восстановления целостности личности и её дальнейшего духовного роста и развития вплоть до достижения нерушимого единства со

1 См. информацию на сайтах Издательского совета Русской Православной Церкви (www.izdatsovet.ru), Научно-редакционного совета по изданию творений святителя Феофана (www.theophanica.ru), Успенского Вышенского монастыря (www.svtheofan.ru).

Христом, которое и является настоящей целью человеческого существования»².

В рамках мероприятий по подготовке к празднованию 200-летия со дня рождения святителя Феофана, которое отмечалось в 2015 г., в 2010 г. в Издательском Совете был создан Научно-редакционный совет по изданию полного собрания творений святителя Феофана, который возглавил митрополит Калужский и Боровский Климент. С этого момента началась новая веха в области феофановедения.

Летопись — это ежедневная хроника, свод фактов о жизни и трудах святителя Феофана, в состав «Летописи...» входят письма и проповеди вышенского затворника, воспоминания его современников, а также указания на общественно-церковные события, которые нашли отражения в его творчестве. Подобный научный жанр ранее традиционно относился к светским писателям. Достаточно вспомнить «Летопись жизни» Л. Н. Толстого³, Ф. М. Достоевского⁴ и А. П. Чехова⁵.

Летопись позволяет с документальной точностью проанализировать творческую историю произведений, обобщить сведения о жизни и трудах святителя Феофана. Кроме того, по словам митрополита Климента, «на её страницах по крупицам воссоздаются главные черты его внутреннего облика»⁶.

Важное значение для подготовки Летописи имели документы из личного фонда святителя Феофана, хранящиеся в архиве афонского Русского Свято-Пантелеимонова монастыря. В 1896 г. этот архив был выкуплен у наследников святителя Афонским монастырем, с которым вышенский затворник многие годы сотрудничал в области издательской деятельности. В состав фонда святителя Феофана входят различные рукописи, черновые редакции, письма и другие документы.

Помимо афонского архива святителя, в Летописи использованы документы из архивохранилищ России и Украины: Государственного архива Российской Федерации, Архива внешней политики Российской империи, Научно-исследовательского отдела рукописей Российской государственной библиотеки, Российского государственного архива древних актов, Центрального исторического архива г. Москвы,

2 Летопись жизни и творений святителя Феофана, затворника Вышенского. 1815–1894: В 5 т. М., 2016. Т. 1. С. 5.

3 Гусев Н. Н. Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого. М.; Л., 1936; Гусев Н. Н. Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого. В 2 т. М., 1958–1960.

4 Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского, 1821–1881: В 3 т. СПб., 1999–.

5 Летопись жизни и творчества А. П. Чехова. М., 2000–.

6 Летопись жизни и творений святителя Феофана, затворника Вышенского. С. 24.

Центрального государственного исторического архива, Российского государственного исторического архива в Санкт-Петербурге, архива Российской академии наук, Рукописного отдела Пушкинского Дома, Государственного архива Орловской области, Национального архива Республики Карелия в Петрозаводске, Центрального государственного исторического архива Украины, Института рукописей Национальной библиотеки Украины в Киеве и др.

Включение в состав Летописи многочисленных архивных документов, материалов церковной и светской периодической печати, разнообразных источников о жизни святителя стало возможным благодаря многолетней планомерной научной работе исследователей, которая обобщалась и структурировалась в Феофановском кабинете Издательского совета Русской Православной Церкви.

Хронологические рамки первого тома Летописи — с 1815 г. (года рождения) по 1 июня 1859 г., дату хиротонии Феофана во епископа Тамбовского и Шацкого.

Это один из важных и наименее изученных периодов в жизни святителя Феофана. Формирование его как личности началось в родительском доме, под влиянием отца, священника Василия Тимофеевича, и матери Татьяны Ивановны Говоровых. Святитель получил духовное образование в Ливенском духовном училище (1823–1829), Орловской духовной семинарии (1829–1837) и Киевской духовной академии (1837–1841). Во время обучения в Академии, 15 февраля 1841 г., будущий святитель принял монашеский постриг вместе с Макарием (Булгаковым), впоследствии митрополитом Московским.

Большое влияние на формирование богословских взглядов святителя оказали его наставники: Исидор (Никольский), впоследствии митрополит Новгородский, Санкт-Петербургский и Финляндский; Иннокентий (Борисов), ректор Киевской духовной академии, будущий святитель; Димитрий (Муретов), впоследствии архиепископ Херсонский и Одесский; доктор богословия протоиерей И. М. Скворцов, Е. А. Остромысленский, И. Г. Михневич, П. С. Авсенёв (впоследствии архимандрит Феофан), Я. К. Амфитеатров, В. П. Чехович и др.

В первом томе «Летописи» собраны материалы о начале служения святителя на педагогическом поприще: в Киево-Софийском училище (1841–1842), Новгородской духовной семинарии (1842–1844) и Санкт-Петербургской духовной академии (1844–1847).

В 1847 г. начался новый период церковного служения святителя Феофана, он был назначен членом Русской духовной миссии в

Иерусалиме, которую возглавил архимандрит Порфирий (Успенский). Более шести лет провёл иеромонах Феофан на Святой Земле и за это время получил возможность поработать с памятниками аскетической письменности, близко познакомился с инославными исповеданиями, посетил места, хранящие память о Спасителе.

После начала Крымской войны летом 1854 г. Русская духовная миссия покинула Иерусалим. В связи с военной обстановкой в Петербург члены Миссии возвращались через Италию, посетив Венецию, Падую, Милан и другие города, в Риме они были приняты папой Римским Пием IX.

По возвращении в Россию святитель продолжил служение на педагогическом поприще: в Санкт-Петербургской духовной академии (1855) и в Олонецкой духовной семинарии (1855–1856).

В 1856 г. он получил назначение на должность настоятеля посольской церкви в Константинополе (1856–1857). В «Летописи» впервые выявлены основные направления церковно-общественной деятельности святителя, показано его окружение. Святитель Феофан составил донесения о состоянии Православной Церкви на Востоке, что впоследствии оказало влияние на формирование церковной политики России в этом регионе.

В мае 1857 г. святитель был назначен ректором Санкт-Петербургской духовной академии. Во время его ректорства, 17 февраля 1859 г., торжественно отмечалось 50-летие Академии.

Тщательная работа архивистов позволила выявить круг лиц, будущих архиереев Русской Православной Церкви, учёных-богословов, видных государственных деятелей, которые учились под началом святителя Феофана. Это Николай (Касаткин), впоследствии архиепископ Японский, Герасим (Добросердов), Гермоген (Добронравин), Тихон (Донебин), П. Ф. Ганкевич, М. Я. Морошкин, Л. А. Павловский, А. И. Романов, И. И. Сперанский, В. В. Никольский, В. А. Смарагдов, М. И. Боголюбов, В. Ф. Никитин, А. П. Щепин, В. В. Розен, А. Г. Вишняков и др.

Исполнение святителем многообразных церковных послушаний способствовало формированию его как пастыря и учителя, как строгого аскета и молитвенника, всецело преданного воле Божией.

Сам святитель при назначении на Тамбовскую кафедру отмечал: «Частые и неожиданные перемены в моем служении, и в начале и особенно в последнее время, приучили быть безмолвно покорным всякому назначению, подобясь шару, без треска катающемуся туда и

сюда, по направлению сообщаемых ему ударов. И Бог не оставлял Своею помощью»⁷.

В «Летописи» показан широкий исторический и церковный контекст эпохи. В частности, периоду обучения святителя в Орловской духовной семинарии (1829–1837) посвящено около пятидесяти страниц⁸.

На основе исследования К. Т. Никольского об Орловской духовной семинарии⁹, приведены страницы её истории, воспроизведены учебные программы семинарии, списки студентов и преподавателей.

Например, учащимся низшего отделения Орловской семинарии предлагались сочинения на следующие темы:

- Смерть грешников люта
- Праведный гнев есть милосердие
- Чувствования человека, мыслью возносящегося от красот природы к совершенствам Творца
- Взор христианина на восходящее солнце
- Наполеон на утесе острова Святой Елены
- Раскаяние грешника при последних минутах жизни.
- Учащимся среднего отделения:
- О сне и сновидениях (рассуждение)
- О совершенстве мира
- О значении человека
- De providentia Dei <(О Божественном Промысле)>
- De ultima philosophiae fine (О последнем основании философии)
- De necessitate religionis externae (О необходимости внешней религии — культа).

Учащимся высшего отделения:

- О чудесах, во всегдашнее время утверждающих святость нашей веры
- Таинственный смысл Агнца пасхального
- Что побудило диавола соблазнить прародителей и что побуждает его доселе соблазнять людей?

7 Слова к Тамбовской пастве святителя Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого, в 1859 и 1860 годах. СПб., 1861. С. 6.

8 Летопись жизни и творений святителя Феофана, затворника Вышенского. С. 55–100.

9 *Никольский К.Т.* Орловская духовная семинария (до 1867 г.): Церковно-исторический очерк. Курсовое сочинение студента Киевской духовной академии. 1912 г. // ИР НБУ. Ф. 160. Ед. хр. 2222. С. 1–594.

- Было ли бы воскресение мертвых, если бы не было воплощения Сына Божия?

Подробности и детали, характеризующие учебный процесс, позволяют глубже познакомиться с эпохой, с педагогической системой, которая была в духовных училищах того времени, с обстановкой, в которой проходило формирование личности святителя.

Помимо комплекса архивных документов, в «Летопись» вошли и воспоминания различных лиц, значительно оживившие повествование и сделавшие его более динамичным. Например, при описании служения на Святой Земле, в повествование органично вплетены отрывки из книги православного духовного писателя и историка Церкви А. Н. Муравьева¹⁰ и церковного исследователя, начальника первой Русской духовной миссии архимандрита Порфирия (Успенского)¹¹. На основе этих материалов перед читателем зримо предстают картины русского присутствия и служения в Палестине. (Это рецензия. Конкретные описания читатель узнает сам из текста, а у Вас должна быть критика.)

Второй том «Летописи» посвящён служению святителя Феофана на Тамбовской кафедре (1859–1863).

Для характеристики архиерейского служения святителя привлечены многие официальные документы: указы, донесения, отзывы, журналы заседаний, статистические сведения по Тамбовской епархии, а также письма разных лиц, тексты проповедей самого святителя и др.

В 1860 г. Святейшим Синодом было принято решение об издании во всех епархиальных городах ежемесячных журналов духовного содержания. «Епархиальные ведомости» на долгие годы стали единственным источником информации о местной церковной жизни, истории и подвижниках. Святитель Феофан основал два епархиальных издания. По его благословению с 1861 г. стали издаваться «Тамбовские епархиальные ведомости», а с 1864 г. — «Владимирские епархиальные ведомости». Святитель Феофан не только основал эти журналы, но и активно сотрудничал с ними, формировал издательскую программу.

(То же самое.) На основании документальных источников в «Летописи» показано, какое огромное значение проповеданию Слова Божия придавал сам святитель, писавший: «Проповедничество с

10 *Муравьев А. Н.* Письма с Востока в 1849–1850 годах. СПб., 1851.

11 *Порфирий (Успенский), еп.* Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. СПб., 1894–1902.

церковной кафедры — особый дар. Рассуждающих добре и пишущих добрые рассуждения — много. Но в проповеди рассуждение занимает служебное место, а пишет и говорит авторски иной деятель... и тут чем меньше рассуждения, тем лучше. Самая хорошая проповедь та, которая сама склеивается и выливается»¹².

(Должна быть оценка издания, а не его пересказ.) В «Летописи» показана ежедневная работа административная правящего архиерея, круг задач, которые приходилось ему решать, а также его любовь к богослужению и Церкви, воспитанная еще в родительском доме.

Оценок мало. А недостатки у издания есть?

Два тома «Летописи» снабжены Именным указателем, что значительно облегчает работу с книгами.

Издание предназначено не только для специалистов по истории России и Русской Православной Церкви, но и для всех, кто интересуется жизнью, деятельностью и духовным наследием святителя Феофана. В этом смысле «Летопись» является важным источником для дальнейших исследований в области феофановедения. Начало этой большой работе положено. Вышли уже два тома. И исследователям остается с нетерпением ожидать продолжения этого уникального издания...

Варвара Викторовна Каширина

Библиография

- Гусев Н. Н. Летопись жизни и творчества Л. Н. Толстого. М.; Л.: Academia, 1936.
- Гусев Н. Н. Летопись жизни и творчества Льва Николаевича Толстого. В 2 т. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1958–1960.
- Летопись жизни и творчества А. П. Чехова. М.: Наследие, 2000.
- Летопись жизни и творений святителя Феофана, затворника Вышенского. 1815–1894: В 5 т. М.: Издательство Московской Патриархии, Издательский совет РПЦ, 2016. Т. 1. С. 5–100.
- Летопись жизни и творчества Ф. М. Достоевского, 1821–1881: В 3 т. СПб.: Академический проект, 1999.
- Слова к Тамбовской пастве святителя Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого, в 1859 и 1860 годах. СПб.: Типография штаба военно-учебных заведений, 1861.
- Муравьев А. Н. Письма с Востока в 1849–1850 годах. Ч. II. СПб.: Типография III Е. И. В. канцелярии, 1851.

12 Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. М., 1994. С. 134.

Никольский К. Т. Орловская духовная семинария (до 1867 г.): Церковно-исторический очерк. Курсовое сочинение студента Киевской духовной академии. 1912 г. // ИР НБУ. Ф. 160. Ед. хр. 2222. С. 1–594.

Порфирий (Успенский), еп. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского. Ч. I–VIII. СПб.: Типография В. Кишбаума, 1894–1902.

Творения иже во святых отца нашего Феодана Затворника. Собрание писем. Вып. 1. М.: Паломник, 1994. С. 134.

БОГОСЛОВСКИЙ ВЕСТНИК
№ 4 (35) • 2019

Научно-богословский журнал
ISSN 2500-1450

Литературный редактор *А. О. Солдаткина*
Корректоры *Е. В. Свинцова, И. М. Быкова,*
Г. А. Мелихов, П. С. Трофимов
Переводчик на английский *диакон Петр Лонган*
Верстальщик *И. А. Пичугин*

Издательство Московской духовной академии 141312,
г. Сергиев Посад, Троице-Сергиева Лавра, Академия
Эл. почта: publishing@mpda.ru

Эл. почта редакции: vestnik@mpda.ru

Формат 70x100/16. Печ. л. 18,5
Подписано в печать 04.12.2019

Отпечатано в типографии «Юнис»
Отпечатано в типографии ООО «Издательство Юлис», www.yulis.ru,
e-mail: inform@yulis.ru г. Тамбов, ул. Монтажников, 9.
Тел.: (4752) 756-444 г.
Москва, Гостиничный проезд, 4Б. Тел.: (495) 668-09-42