

ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 2 (6)

Калуга
2020

ББК 86.372
УДК 271.2

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви № ИС Р 20-001-0002

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ
НАУЧНОГО ЖУРНАЛА
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

Главный редактор:
митрополит Калужский и Боровский Климент,
доктор ист. наук, канд. богосл., ректор Калужской духовной семинарии

Заместитель главного редактора:
епископ Тарусский Иосиф (Королёв), кандидат богословия;

Члены редакционного совета:

протоиерей Вадим Суворов, доктор богословия;

Чернобаев А. А., доктор исторических наук;

Каширина В. В., доктор филологических наук;

Петров А. С., доктор исторических наук;

Пихоя Р. Г., доктор исторических наук;

Маслов С. И., доктор педагогических наук, профессор;

Никандров Н. Д., доктор педагогических наук, профессор;

Романов В. А., доктор педагогических наук, профессор;

Исаев Е. И., доктор психологических наук, профессор;

Краснощеченко И. П., доктор психологических наук;

протоиерей Димитрий Моисеев, кандидат богословия;

иеромонах Иоанн (Король), кандидат богословия —

ответственный секретарь;

протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;

диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;

Волкова А. Г., кандидат филологических наук;

Бессонов В. А., кандидат исторических наук;

ISSN 2658-5278

© Калужская духовная семинария

© Калужское епархиальное управление

СОДЕРЖАНИЕ

*Митрополит Калужский и Боровский Климент
(Герман Михайлович Капалин).*

Служение святителя Феофана инспектором Новгородской
духовной семинарии 5

Архимандрит Зосима (Шевчук С. В.).

Период затвора как время раскрытия талантов святителя Феофана
Затворника как духовного писателя 22

Священник Георгий (Юрий) Владимирович Дорофеев.

Телесный подвиг в христианской жизни по учению святителя
Феофана Затворника 31

Протоиерей Сергей Юрьевич Рыбаков, Иерей Илья Евгеньевич Иванов

Развитие аскетических наставлений святителя Иоанна Златоуста
в трудах и письмах святителя Феофана, Затворника Вышенского 48

Каширина Варвара Викторовна.

Преподобный Варсонофий Оптинский о подвиге затвора святителя
Феофана 58

Волкова Анна Геннадьевна.

Текст и коннотация: опыт семиотического анализа толкований
святителя Феофана Затворника 67

Грудинина Елена Валерьевна.

Приемы аргументации и убеждения в эпистолярном наследии
свт. Феофана периода вышенского затвора 74

Абрамов А. В.

Гносеологические и социальные предпосылки нравственного
учения святителя Феофана Затворника 83

Никольский Е. В.

Труды епископа Порфирия (Успенского) по изучению христианского
Востока 92

Балог В. В.

Аскетизм как основа просветительской деятельности святителя
Феофана Затворника 132

ХРОНИКА137

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 139

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Metropolitan of Kaluga and Borovsky Clement (German Mikhailovich Kapalin).</i> Ministry of Saint Theophan inspector of the Novgorod theological Seminary	5
<i>Archimandrite Zosima (Shevchuk S. V.)</i> The shutter period as a time of disclosure of the talents of the st. Theophane Recluse as a spiritual writer	22
<i>Priest Georgy (Yuri) Vladimirovich Dorofeev.</i> Physical feat in christian life according to the teachings of st. Theophan the Recluse	31
<i>Archpriest Sergiy Yurievich Rybakov, Priest Ilya Evgenievich Ivanov.</i> Development of the ascetic teachings of st. John Chrysostom in the writings and letters of st. Theophan the Recluse of Vysha	48
<i>Kashirina V. V.</i> The venerable Barsanuphius of Optina about the heroism of the gate of st. Theophan	58
<i>Volkova Anna G.</i> Text and connotation: the experience of semiotic analysis of exegetical works by st. Theophan the Recluse	67
<i>Elena V. Grudinina</i> receptions of argumentation and belief in the epistolic heritage of st. Theophan of the period of high shutter	74
<i>Abramov Alexander V.</i> The epistemological and social premises of the moral teaching of St. Theophan the Recluse	83
<i>Nikolsky Evgeny V.</i> Works of bishop Porphyry (Uspensky) on the study of the christian East	92
<i>Балог В. В.</i> Аскетизм как основа просветительской деятельности святителя Феофана Затворника	132
CHRONICLE	137
INFORMATION ABOUT THE AUTHORS	139

УДК 94

Митрополит Калужский и Боровский
Климент (Герман Михайлович Капалин)

Metropolitan of Kaluga and Borovsky
Clement (German Mikhailovich Kapalin)

СЛУЖЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ИНСПЕКТОРОМ
НОВГОРОДСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

MINISTRY OF SAINT THEOPHAN INSPECTOR OF THE
NOVGOROD THEOLOGICAL SEMINARY

Аннотация. В ноябре 1842 года иеромонах Феофан (Говоров) был назначен на должность инспектора Новгородской семинарии. Новгородская семинария была одним из старейших учебных заведений Русской Церкви, начало которой было положено в 1706 году. Она имела богатейший библиотечный фонд, что способствовало приобретению студентами навыков работы с книгами. Являясь инспектором, святитель Феофан осуществлял наблюдение за учебно-воспитательным процессом семинарии. Главным его принципом было раскрытие перед студентами глубины православного учения и добродетельной жизни на основе учений отцов Церкви. Не только во время лекций, но и вне занятий он учил юношей постоянному памятованию о Боге, умеренности в отношении к материальным потребностям и труду. В 1843 году в журнале «Маяк» была опубликована первая статья святителя Феофана, и с этого времени начались многолетние отношения с издателем журнала С. О. Бурачек.

Annotation. In November 1842, hieromonk Theophan (Govorov) was appointed to the post of inspector of the Novgorod seminary. The Novgorod Seminary was one of the oldest educational institutions of the Russian Church, which was founded in 1706. It had a rich library fund, which contributed to students gaining skills in working with books. As

an inspector, Saint Theophan supervised the educational process of the seminary. His main principle was to reveal to the students the depth of Orthodox teaching and a virtuous life based on the teachings of the Church Fathers. Not only during the lectures, but also outside the classes, he taught young men constant remembrance of God, moderation in relation to material needs and work. In 1843, the first article of Saint Theophan was published in the magazine «Маяк», and from this time began a long-term relationship with the magazine's publisher S.O. Burachek.

Ключевые слова: иеромонах Феофан (Говоров), Новгородская духовная семинария, инспектор Новгородской семинарии, библиотека, лекции, воспитание.

Key words: hieromonk Theophan (Govorov), Novgorod theological Seminary, the inspector of the Novgorod Seminary, library, lectures, education.

После окончания Киевской духовной академии иеромонах Феофан (Говоров) был назначен на должность руководителя и учителя Киево-Софийских духовных училищ [6, 114–124].

Пребывание иеромонаха Феофана в Киеве и духовное укрепление у его древних святынь было непродолжительным. Менее чем через полтора года он был переведен в Новгородскую духовную семинарию. На заседании Святейшего Синода 13 ноября 1842 года обер-прокурор граф Н. А. Протасов назвал имена двух кандидатов на вакантную должность инспектора Новгородской семинарии, представленных митрополитом Киевским и Галицким Филаретом (Амфитеатовым) из числа наставников духовных школ, подведомственных Киевской духовной академии. Помимо смотрителя Киево-Софийских училищ иеромонаха Феофана предлагался также профессор Полтавской семинарии иеромонах Феодосий (Шаповаленко)¹ [20, 1–2 об.]. Из этих двух кандидатов

¹ Феодосий (Шаповаленко; 1811–1883) впоследствии был инспектором Полтавской духовной семинарии (1843–1845) и ее ректором (1852–1861); с 1863 г. — епископ Тамбовский и Шацкий, скончался архиепископом Вологодским и Устюжским.

27 ноября того же года инспектором Новгородской семинарии был утвержден иеромонах Феофан [14, 3–3 об.], а 7 декабря состоялось его назначение, причем вместе с инспекторской должностью он получил место профессора психологии и логики [19, 12–14; 31, 3; 23, 423].

Начало Новгородской духовной школы было положено в 1706 году основанием греко-славянского училища правящим архиереем. Митрополит Иов² был церковным иерархом широких взглядов, состоял в переписке с просвещенными современниками, причем и с «грекофилами», и с «латинствующими», которые были идейными оппонентами. Но в вопросах образования он был сторонником православных святоотеческих традиций и не допускал латинскую схоластику в школьное преподавание.

Руководили архиерейской школой и преподавали в ней братья Иоанникий и Софроний Лихуды, которые придерживались учебного плана, разработанного ими прежде для Московской славяно-греко-латинской академии, за исключением латинского языка, который в Новгороде не изучался. «Школа эта была прямой предшественницей ныне существующей семинарии, — сообщалось в историческом очерке к 150-летию Новгородской духовной семинарии. — Она и по курсу (то есть учебному плану — М. К.) стояла выше обыкновенных архиерейских школ того времени, и ее ученики составили первый курс (то есть набор учащихся — М. К.) при учреждении архиепископом Амвросием³ семинарии в Антониеве монастыре⁴» [28, 137] в 1740 году.

Открывая семинарию для подготовки церковных кадров (в первую очередь священно- и церковнослужителей, преподавателей духовных школ), архиепископ Амвросий планировал устроить в Новгороде центр духовного просвещения по примеру Киевской духовной академии, воспитанником и преподавателем которой был он сам. С того времени ректор и преподаватели учрежденной им семинарии также были выпускниками киевской духовной школы, что обусловило переориентацию учебного процесса на

² Иов (+1716), митрополит Новгородский и Великолуцкий (1697–1716).

³ Амвросий (Юшкевич, около 1690–1745) — архиепископ Новгородский и Великолуцкий (1740–1745).

⁴ Монастырь преподобного Антония Римлянина в Новгороде.

латинизированное научное направление. Существовавшее еще некоторое время греко-славянское училище служило для семинарии подготовительной базой.

Глубоко чтимый иеромонахом Феофаном святитель Тихон Задонский был учеником первого набора (1740 года) семинарии, до поступления в которую он учился в греко-славянской школе. Еще будучи студентом выпускного класса, он начал преподавать в семинарии греческий язык, а после ее окончания в 1754 году — риторику, став одним из первых преподавателей из числа выпускников семинарии. Во время пребывания в Новгородской духовной семинарии у него зародилось желание избрать иноческий путь. Впоследствии оно укрепилось благодатным откровением, которое посетило молодого преподавателя во время размышления о вечном блаженстве [4, 8–12]. В 1758 году здесь же, в Новгороде, он был пострижен в монашество с именем Тихон ректором семинарии и настоятелем монастыря святого Антония Римлянина архимандритом Парфением (Сопковским)⁵. Летом того же года будущий святитель Тихон стал учителем философии, а еще через полгода — префектом⁶, прослужив в Новгороде еще около полугода до своего перевода в Тверскую семинарию.

Мысль о преемстве должна была утешать иеромонаха Феофана, которому пришлось вести подобную учебную и административную деятельность в стенах того же учреждения духовного образования. Можно предположить, что обращение к опыту — деятельному и созерцательному — любимого им с детства просвещенного подвижника нередко помогало ему находить правильный выход из различных затруднений и непростых жизненных ситуаций, которые связаны с деятельностью наставника юношества в любые времена.

Первые десятилетия своего существования Новгородская духовная семинария отличалась от других подобных заведений

⁵ Парфений (Сопковский, 1717–1795) впоследствии был епископом Кексгольмским и Ладожским, викарием Новгородской епархии (1759–1761), затем — епископом Смоленским и Дорогобужским (1761–1795).

⁶ Префект был помощником ректора, в его обязанности входил непосредственный надзор за точным исполнением всех порядков, установленных в семинарии.

расширенной программой обучения (как духовные академии) и хорошим материальным обеспечением⁷, что позволяло ежегодно пополнять фонд семинарской библиотеки: по штату 1740 года на приобретение книг ежегодно полагалось по триста рублей [2, 17]. На территории Антониева монастыря для семинарской библиотеки было построено отдельное каменное здание, «одно из первых в истории русской архитектуры» [1]. Основу библиотечного фонда составили рукописи и книги на разных языках, собранные митрополитом Новгородским Иовом, часть богатой книжной коллекции братьев Лихудов, а также обширные собрания книг новгородских архиереев Феофана (Прокоповича)⁸, Амвросия (Юшкевича), Стефана (Калиновского)⁹, Димитрия (Сеченова)¹⁰, Гавриила (Петрова)¹¹.

После 1788 года, когда старшие классы были переведены в столицу и оставшаяся в Новгороде духовная школа не только по названию, но и по программе обучения стала семинарией, ее материальное обеспечение значительно снизилось. Тем не менее библиотека Новгородской семинарии по-прежнему оставалась уникальным книгохранилищем. Составленный в 1799 году каталог библиотечного фонда семинарии включал в общей сложности около 6 500 наименований [3, 16]. В их числе были древние рукописи и редкие издания (инкунабулы, палеотипы, старопечатные книги) на латинском, греческом, старославянском и

⁷ Новгородская семинария получала штатное жалованье, что было исключением из общего правила [28, 141]. Государство выделяло на ее содержание более крупные суммы, чем на многие другие духовные школы. Так, в 1765 году штатное содержание Новгородской семинарии (8285 рублей) почти в 2 раза превосходило содержание Московской духовной академии (4847 рублей) [2, 3–8].

⁸ Феофан (Прокопович, 1681–1736), архиепископ Новгородский (1725–1736).

⁹ Стефан (Калиновский 1700–1753), архиепископ Новгородский и Великолуцкий (1745–1753).

¹⁰ Димитрий (Сеченов, 1709–1767), митрополит Новгородский и Великолуцкий (1757–1767).

¹¹ Гавриил (Петров, 1730–1801), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский (1770–1799), затем Новгородский и Олонецкий (1799–1800).

других языках. По мнению специалистов, в начале XX века библиотека Новгородской семинарии представляла собой весьма богатое собрание книг, «которое, уделив часть своих сокровищ, и даже лучшую, Петербургской духовной академии» по-прежнему признавалось «лучшим и более крупным из существующих при духовных семинариях» [24].

Богатый библиотечный фонд активно использовался в учебном процессе. Чтению книг в Новгородской семинарии отводилось специальное время — полтора часа после вечерни, на что подавался звонок. Инструкцией 1761 года строго, под угрозой публичного наказания, предписывалось читать книги каждый день всем учащимся «без изъятия и никто бы каким другим делом не отговаривался» [1], что указывает на большое значение, которое придавалось чтению. В обязанности учителей входило спрашивать каждого ученика об авторе читаемой книги, ее содержании и сделанных выписках, а если возникали затруднения, учитель должен был пояснять ученику то, что тот не смог понять в прочитанном.

Это поддерживало высокий уровень гуманитарных знаний преподавателей и учащихся Новгородской семинарии. Об этом сохранилось свидетельство и самого иеромонаха Феофана, который в частной переписке замечал, что «здесь [в Киеве — прим. М. К.] мало ученых. Там, в Новгороде, может быть найдется что» [17, 1], выражая намерение подыскать племяннику подходящую книгу по логике и психологии для учебы в семинарии. Цитируемые строки были написаны святителем 11 января 1843 года. Из содержания данного письма следует, что в это время он еще пребывал в Киеве, собираясь выехать к месту своего нового служения. Иеромонаха Феофана не пугала дальняя дорога на север страны: «Далеко, да лучше, — писал он о предстоящем ему переезде. — ...Повижу свет и буду бывальый» [17, 1].

В Новгороде иеромонах Феофан был окружен близкой ему по духу монастырской обстановкой. Семинария располагалась на территории монастыря преподобного Антония Римлянина в пригороде Новгорода, и ее ректор одновременно был архимандритом этого монастыря. Как правило, он совершал постриги в монашество учащихся, выпускников и преподавателей семина-

рии, а также духовно окормлял семинарских постриженников. Монастырские богослужения и святыни древней обители объединяли и освящали жизнь семинарии, ее воспитанников и наставников. Один из ее известных выпускников — архимандрит Фотий (Спасский), настоятель Юрьева монастыря, вспоминал свои семинарские годы: «Древний храм преподобного Антония имел на меня великое влияние в течение всего курса моего учения семинарского и жития в семинарии внутри монастыря. Когда я приходил по обычаю с прочими в притвор церковный на молитву, то всегда мне приходилось стоять противу того камню, на коем святой Антоний приплыл из Рима в два дня и две ночи по водам. На нем образ написан св. Антония, плывущего на камне по водам с травинкою в руке, здесь же и прочие вещи, приплывшие за ним по Божию смотрению, были» [25, 85–87].

Недостаток непосредственного общения со своими киевскими духовниками будущий святитель восполнял чтением святоотеческих творений из библиотеки семинарии, а также из своей личной библиотеки, которую регулярно пополнял, к чему советовал приучать и своего племянника в письме к его отцу и своему зятю священнику Владимиру Макринову: «Братец! приучайте его к собственности книжной. Пусть он каждую треть приобретает себе хоть какую-нибудь книжонку; отсюда он перейдет к собственности выписной, а дальше — умовой, и дело его будет очень исправно» [17, 1].

Назначение иеромонаха Феофана в Новгород пришлось на первые годы двенадцатилетнего ректорства архимандрита Антония (Павлинского)¹². Впоследствии, став архиереем, он примет управление Владимирской кафедрой от святителя Феофана после его удаления на покой в Вышенскую пустынь. Архимандрит Антоний уделял пристальное внимание хозяйственному устройению Новгородской семинарии и ее территории, заботился об улучшении быта ее воспитанников.

¹² Антоний (Павлинский, 1801–1878) был ректором Новгородской духовной семинарии в 1840–1852 годах, затем викарным епископом (1852–1854), последовательно возглавлял Архангельскую, Нижегородскую, Волынскую и Владимирскую епархии, скончался архиепископом Владимирским и Суздальским.

Коллегами иеромонаха Феофана по педагогическому коллективу Новгородской семинарии были учитель истории и канонического права Ф. Я. Жураховский, учитель геометрии, пасхалии, естествознания и французского языка Т. Е. Добронравов и учитель математики А. В. Добрынин¹³. Все они, как и ректор, были выпускниками Санкт-Петербургской духовной академии.

Будучи инспектором, иеромонах Феофан осуществлял непосредственное наблюдение за учебно-воспитательным процессом в семинарии. В годы наставничества и преподавания в Новгороде будущий святитель следовал педагогическому подходу, выработанному во время служения в Киево-Софийских училищах. Как наставник, он много времени проводил со своими воспитанниками, раскрывая для них глубину православного богослужения, научая добродетельной жизни, приучая к физическому и умственному труду, воспитывая в них творческое начало.

Определяя круг внеклассного чтения, «он советовал юношам больше читать книги религиозно-нравственного содержания, особенно Священное Писание и писания святых отцов и сказания об их поучительной жизни, подвигах и трудах», позволяя «читать и книги с человеческой мудростью, но книги хорошего направления и не противоречащие словесам Божественным» [9, 108–109]. Во время бесед и совместных прогулок он учил их заботе о постоянном устремлении всех сил души к Богу, разумной умеренности в отношении к телесным нуждам, самоконтролю и осознанному выбору добра в различных жизненных ситуациях.

Инспектор постоянно присутствовал при чтении семинаристами утреннего и вечернего правил, а по выходным и праздничным дням обычно служил Литургию и разъяснял учащимся благодатную силу таинств Покаяния и Евхаристии. Во время совместных молитв он своим примером приучал семинаристов к усердному предстоянию пред Богом, «советуя им постоянно молиться, особенно перед каждым делом и в затруднительных обстоятельствах» [9, 108–109].

¹³ В монашестве Александр (Добрынин, 1820–1885) был викарным епископом Литовской епархии с 1860 года, затем епископом Минским и Бобруйским (1868–1877), архиепископом Донским и Новочеркасским (1877–1879), скончался архиепископом Литовским и Виленским.

Прибегал иеромонах Феофан и к такому действенному средству воспитания, как пастырское слово, основанное на личном опыте проповедника. Обращаясь к семинаристам, он подчеркивал первостепенную важность аскетического подвига, личных усилий в деле усвоения спасения, дарованного во Христе всем людям. Так, при произнесении слова на праздник Воздвижения Честного Креста Господня в 1843 году иеромонах Феофан подчеркнул, что «...живоносный от Креста источник не разливается сам собою для оживления не имеющих жизни, как разливался четырьмя потоками райский источник напоити лице земли. Нам самим должно приблизиться к нему, чтоб оживить свой омертвевший состав его животворной силой, самим должно подклониться под сень его, чтоб костям сухим и мертвым он дал жилы, возвел на них плоть, простер по ним кожу и вселил дух свой в них (Иез. 37:6). А без сего Крест вечно будет заключать в себе жизнь, а мы по-прежнему можем оставаться мертвыми» [27, 199].

В слове на праздник Святой Пасхи 1844 года отец инспектор увещал своих воспитанников «...не только отрывать сильные страсти — гнев, тщеславие, невоздержание и др., но удаляться даже от невинных, по-видимому, удовольствий, развлечений, увеселительных собраний и др.», заменяя их посещением «храмов Божиих, богоугодных заведений и жилищ несчастных» [26, 109]. Воспитывая в семинаристах качества гражданина и патриота России, иеромонах Феофан подчеркивал: «Именоваться и быть Божиим: вот единственно прочное и незыблемое основание величия и благоденствия для всякого народа!» — и связывал любовь к Родине с верой в Единого истинного Бога: «Вот к чему обязывает нас наша любовь к отечеству! Вот чем можем мы засвидетельствовать искренность своего ему благожелания и готовность содействовать общему его благу! Благодарным исповеданием милостей к нам Божиим, преданностию Его Премудрой и Святой воле, и ревностным исполнением Его заповедей» [26, 296].

Среди воспитанников святителя в Новгородской семинарии было немало будущих священнослужителей, преподавателей духовных и светских школ. В числе наиболее известных из них можно назвать наместника Александро-Невской Лавры архимандрита Антония (Люцернова), полкового протоиерея Феодора

Смелова, который вместе со своим полком совершил переход через Балканы во время Русско-турецкой войны (1877–1878), петербургского проповедника и церковного писателя священника Василия Смарагдова, новгородского писателя краеведа Ф. Ф. Пардалоцкого.

Как преподаватель, иеромонах Феофан в первую очередь обучал семинаристов правильному пониманию соотношения научного и религиозного знания. Будучи воспитан в уже освободившейся от схоластики Киевской духовной школе, он выступал оппонентом сторонников прежнего формализма в обучении. Говоря о духовном образовании, святитель Феофан подчеркивал, что его целью должно быть расположение духа «учеников, чтобы у них не погасло убеждение, что главное у нас дело есть богоугождение, а научность есть придаточное качество, случайность, годная только на время настоящей жизни» [29, 49–50].

Излагая на уроках логики и психологии различные философские системы и освещая передовые научные достижения, иеромонах Феофан приучал учеников всегда соотносить их со Священным Писанием, мнением святых подвижников и учителей Церкви. Основываясь на святоотеческом учении и опыте самонаблюдения, он старался пробудить в учащихся желание обрести «истинно внутреннее самосознание душевных явлений и состояний... чтобы видеть свое человеческое достоинство и свои нравственные недостатки» [9, 109–110].

Серьезной ошибкой обучения, по мнению святителя, является передача научных сведений «без всякого внимания к истинной вере», потому что «дух у нас один. Он же принимает науки и питывает их началами, как принимает веру и проникается ею» [29, 50]. Так в своей преподавательской деятельности иеромонах Феофан возвращал новгородской духовной школе те традиции, которые были заложены при ее основании еще митрополитом Иовом, братьями Лихудами и их учениками.

На праздник Пасхи 1843 года иеромонаху Феофану был вручен магистерский крест — особый знак отличия для кандидатов богословия, который носился в петлице, укрепленной в воротнике рясы. Совокупность событий, связанных с присуждением ему ученой степени, охватывают почти два года. Их удалось восста-

новить по упоминаниям в официальных документах из нескольких архивов. Итак, приведем их в хронологической последовательности.

В июле 1841 года в Санкт-Петербург из Киева были доставлены и препровождены обер-прокурору курсовые сочинения выпускников духовной академии, среди них было и «Обозрение подзаконной религии, как она дана Богом чрез Моисея народу Израильскому» иеромонаха Феофана (Говорова) [11, 31; 21, 951]. По обычаю тех лет первым их рецензентом стал святитель Филарет (Дроздов), митрополит Московский. Этот «строгий ценитель» милостиво отнесся к работам киевских выпускников, о чем сообщал из столицы святитель Киевский Филарет (Амфитеатров) [8, 917 об.].

Полтора года спустя, 9 декабря следующего 1842 года Синод заслушал рецензии на магистерские сочинения, в том числе на диссертацию иеромонаха Феофана. Святитель Филарет Московский признавал, что «сочинение сие заключает в себе столько сведений и соображений о законе Моисеевом, что они служат достаточным свидетельством познаний сочинителя, дающих ему право на степень магистра» [21, 13 об. — 14 об.]. Однако после слов одобрения в отзыве святителя следовали свойственные ему критические замечания с выводом о необходимости весьма существенной доработки «для соображения подзаконной религии с христианскою, к которой она приготовляла» [22, 13 об. — 14 об.]. Справедливо будет отметить, что рекомендованное святителем дополнение вполне может служить темой для отдельной диссертации.

Заседания Синода, посвященные обсуждению магистерских диссертаций, проходили в декабре 1842 года. Всего от киевской академии было подано 25 сочинений соискателей. Помимо мнения московского святителя Филарета, прозвучали заключения святителя Гавриила (Городкова)¹⁴ и обер-священника армии и

¹⁴ Гавриил (Городков, 1785–1862) в то время был архиепископом Рязанским и Зарайским, оставался на Рязанской кафедре до 1858 г., когда был уволен на покой в монастырь, в 1999 году прославлен в лике местночтимых святых Рязанской епархии.

флотов протоиерея Василия Кутневича¹⁵ «о достоинстве рассмотренных ими сочинений, равно и об ученой степени, какую по оным заслуживают сочинители» [5, 426]. В результате определением от 9/18 декабря Святейший Синод утвердил в степени магистра богословия авторов 23 сочинений и постановил направить в Киевскую академию печатные дипломы и 4 магистерских креста для выпускников первого разряда [5, 428]. Несмотря на двойную дату данного синодального определения, в документах дипломатического ведомства датой утверждения святителя Феофана в степени магистра богословия значится только последнее число — 18 декабря 1842 года [19, 12–14; 31, 3].

Но это было не последнее синодальное постановление по данному вопросу. В последний день 1842 года — 31 декабря определением Святейшего Синода иеромонах Феофан (Говоров) был возведен в степень магистра богословия [12, 1–1 об.; 13, 45]. После этого началась процедура вручения магистерских дипломов и знаков отличия. Определение Святейшего Синода от 9/18 декабря 1842 года было зачитано на собрании Конференции Киевской духовной академии¹⁶, которое проходило 9 февраля следующего 1843 года [5, 426–428]. И только к празднику Пасхи этого года на иеромонаха Феофана был возложен магистерский крест [15, 22], и ему был вручен диплом об окончании академии [16, 20].

В это время произошло еще одно важное событие в жизни будущего святителя: он предпринял первую попытку опубликовать свои сочинения. В 1843 году три из четырех духовных академий имели свои печатные издания: «Христианское чтение» выходило в Санкт-Петербурге с 1821 года, «Воскресное чтение» — в Киеве с 1837, «Творения святых отцов в русском переводе» и «Прибав-

¹⁵ Кутневич Василий Иванович (1787–1866) — выпускник Петербургской духовной академии; с 1832 г. — обер-священник армии и флота; в 1833 г. назначен членом Комиссии духовных училищ.

¹⁶ Киевская духовная академия была ведущим учебным заведением в Киевском духовно-учебном округе, в который входило 12 региональных семинарий с училищами. В 1823 г. при академии была создана Конференция КДА. В ее состав, кроме действительных членов, вошли и представители киевского духовенства из числа бывших ее выпускников и преподавателей. Конференция КДА принимала участие в решении всех магистральных административных и научных вопросов академии.

ление к Творениям...» — в Москве с 1842. Несмотря на существовавший выбор среди академических журналов, иеромонах Феофан обратился к светскому издателю.

Причиной такого поступка, возможно, послужило мнение святителя Филарета Московского о магистерской диссертации иеромонаха Феофана. В отзыве указывалось: «...дабы сие сочинение с пользою могло быть издано, оно потребовало бы значительной переработки» [22, 13 об. — 14 об.]. После столь строгого вердикта иеромонах Феофан вполне мог усомниться, что и другие его сочинения будут одобрены к печати академическими издательствами, и обратил внимание на выходявший в столице «Маяк, журнал современного просвещения, искусства и образованности в духе русской народности»¹⁷. В задачи этого литературно-просветительского журнала входило объединение науки и литературы в просветительских целях, формирование самобытной русской философии и духовной эстетики на основе Православия, воспитание народного сознания в патриотизме и преданности Православной Церкви.

Авторы Маяка с позиций идеалов православной духовности подвергали критическому разбору произведения отечественной и зарубежной литературы того времени, выражая свое мнение бескомпромиссно и невзирая на авторитеты. За крайнюю строгость оценок творчества русских классиков этот журнал в XIX веке стал мишенью для резких нападок и язвительных обвинений в обскурантизме. Однако научные исследования XXI века с историей журнала «Маяк» связывают «утверждение и развитие духовного направления в русской литературе XIX века» [10]. Более того, признается, что «многие идеи „Маяка“, как ни удивительно, активно вписываются в неоднозначные поиски современного литературоведения, современной культурологической мысли в области осмысления сущности и функции искусства» [10].

Помимо литературных произведений на страницах Маяка помещались научные статьи. «Цель журнала была провести по всем наукам христианские начала и ввести их в жизнь семейную,

¹⁷ До 1842 журнал выходил с несколько иным названием: «Маяк современного просвещения и образованности. Труды ученых и литераторов, русских и иностранных».

гражданскую и государственную, умственную, духовную, художественную, торговую, служебную, военную» [30, 2], — впоследствии писал о Маяке святитель Феофан. Он сам стремился к осуществлению этой же идеи в преподавательской деятельности, считая «непреложным законом, чтобы всякая преподаваемая христианину наука была пропитана началами христианскими, и притом православными» [29, 50]. Из этого следует, что иеромонах Феофан обрел единомышленников в редакции Маяка.

Не будучи церковным изданием, Маяк широко представлял православную тематику в публикациях разного жанра, среди которых были исторические очерки и описания монастырей, духовная поэзия, проповеди православных иерархов, жизнеописания русских подвижников благочестия, беседы, рассуждения и письма духовных лиц. В 1843 году на страницах Маяка были опубликованы статьи однокурсников святителя по Киевской академии иеромонахов Макария (Булгакова) и Михаила (Монастырева, до пострига Андрея). По сообщению биографа святителя Феофана И. Н. Корсунского, первым, кто познакомился с редактором Маяка и принимал «живое и деятельное участие» в этом журнале, был «товарищ о. Феофана по академии о. Михаил Монастырев» [7, 90], и он же впоследствии активно содействовал их личному знакомству.

В пасхальные дни 1843 года (22 апреля) иеромонах Феофан впервые написал редактору журнала «Маяк» С. О. Бурачку¹⁸, препроводив ему свои «заметки для пробы» [18, 1]. Это произошло вскоре после возложения на будущего святителя отличительного знака ученой степени. Однако 28-летний инспектор семинарии не указал в письме ни своего имени, ни званий, обещав сделать это в следующий раз, если высланные материалы будут признаны пригодными для печати. Очевидно, он не желал, чтобы на мнение о его работах повлияло что-либо иное помимо самого текста, ожидая от опытного редактора критического подхода к своим сочинениям. Данное письмо было началом многолетней дружбы святителя Феофана и С. О. Бурачка, которых сближали глубоко

¹⁸ Степан Онисимович Бурачок (Бурачек, 1800—1876) — потомственный дворянин, ученый изобретатель, православный мыслитель, писатель, единомышленник и корреспондент святителя Феофана.

религиозный настрой и стремление к духовному возрождению всего российского общества на основе православной культуры.

В непродолжительный период служения иеромонаха Феофана инспектором Новгородской духовной семинарии он не только наращивал свой профессиональный опыт педагога и воспитателя юношества, но и вступил на многолетнюю и многоплодную стезю духовного писателя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Библиотека Новгородской духовной семинарии // <http://museum.novsu.ac.ru/body.php?chap=events&sub=7>.
2. Григорьева И. Л., Салоников Н. В. Новгородская духовная семинария в 40–60-х годах XVIII века // Вестник Новгородского Государственного Университета. 2000. № 16. С. 3–8.
3. Григорьева И. Л., Салоников Н. В. История библиотеки Новгородской духовной семинарии: 1706–1925 гг. // Вестник Новгородского Государственного Университета. 2009. № 53. С. 16–19.
4. Житие иже во святых отца нашего Тихона, епископа Воронежского, Задонского и всея России чудотворца. 10-е изд. СПб. 1893. 142 с.;
5. Журналы заседаний конференций Киевской Духовной Академии за 1843 г. // ИР НБУ. Ф.175. Ед. хр. 59/2. 1838–1847. Л. 426–430.
6. Климент, митрополит Калужский и Боровский (Капалин Г. М.). Служение святителя Феофана смотрителем Киево-Софийских духовных училищ. Богословско-исторический сборник. Калуга, 2018. Вып. 10. С. 114–124.
7. Корсунский И. Н. Смысл жизни и деятельности преосвященного Феофана (Говорова) // БВ. 1895. Т. 1. № 1. С. 82–111.
8. Крутиков И. Воспоминания о святителе Феофане Затворнике // ИР НБУ. Ф. 160. Ед. хр. 1967. Л. 9—17 об.
9. Крутиков И. Святитель Феофан Затворник и подвижник Вышенской пустыни // ДЧ. 1897. Ч. 3. С. 108—117.
10. Мехтиев Б. Г. Журнал «Маяк»: духовная оппозиция журналистике 1840-х годов и романтизму М. Ю. Лермонтова: Автореферат дис. ...доктора филологических наук: 10.01.01.

Хабаровск, 2005 // <http://www.dissercat.com/content/zhurnal-mayak-dukhovnaya-oppozitsiya-zhurnalistike-1840-kh-godov-i-romantizmu-myu-lermontova>.

11. Опись сочинений студентов Киевской Духовной Академии IX учебного курса представленных его сиятельству господину Обер-Прокурору Святейшего Правительствующего Синода графу Николаю Александровичу Протасову // ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 3. Ед. хр. 237. Л. 31.

12. Определение Святейшего Правительствующего Синода об утверждении выпускников Киевской Духовной Академии в степени магистра богословия от 31 декабря 1842 г. // ЦГИАУ. Ф. 711. КДА. Оп. 3. Ед. хр. 267. Л. 1—1 об.

13. Определение Святейшего Правительствующего Синода об утверждении иеромонаха Феофана (Говорова) в степени магистра богословия // РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Ед. хр. 995. Л. 45.

14. Определение Святейшего Правительствующего Синода от 27 ноября 1842 г. о назначении на вакантную должность инспектора Новгородской духовной семинарии иеромонаха Феофана (Говорова) // РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Ед. хр. 1570. Л. 3—3 об.

15. Отношение правления Новгородской Духовной Семинарии в Киевскую Духовную Академию информирующее о получении и вручении магистерского креста инспектору Новгородской семинарии иеромонаху Феофану (Говорову) от 20 апреля 1843 г. // ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 3. Ед. хр. 237. Л. 22.

16. Отношение правления Новгородской Духовной Семинарии в Киевскую Духовную Академию информирующее о получении и вручении диплома на степень магистра богословия инспектору Новгородской семинарии иеромонаху Феофану (Говорову) // ЦГИАУ. Ф. 711. Оп. 3. Ед. хр. 237. Л. 20.

17. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Макриновым // ИР НБУ. Ф. 160. Ед. хр. 1968. Л. 1—1 об.

18. Письмо иеромонаха Феофана к Степану Онисимовичу Бурачку от 22 апреля 1843 г. // РО ИРЛИ РАН. Ф. 34. Ед. хр. 440. Л. 1.

19. Послужной список иеромонаха Феофана (Говорова) за 1854 г. // АВПРИ. Ф.161. II-9. Оп. 46. 1854 г. Д. 7. Л. 12—14.

20. Предложение Обер-Прокурора Святейшего Правительствующего Синода графа Н. А. Протасова от 13 ноября 1842 г. о заме-

щении вакантной должности инспектора Новгородской духовной семинарии // РГИА. Ф. 796. Оп. 123. Ед. хр. 1570. Л. 1–2 об.

21. Рецензии на сочинения выпускников Киевской Духовной Академии и постановления Святейшего Правительствующего Синода об утверждении их в ученых степенях // РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Ед. хр. 995. Л. 9–51 об.

22. Рецензия митрополита Московского и Коломенского Филарета (Дроздова) на магистерской диссертации иеромонаха Феофана (Говорова) // РГИА. Ф. 796. Оп. 122. Д. 995. Л. 13 об. — 14 об.

23. *Рыбинский В. П.* Памяти Преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского // Труды Киевской Духовной Академии. 1894. № 3. С. 421–435.

24. *Светлов Г. И.* Краткий очерк истории Новгородской духовной семинарии. Петроград, 1917. Вып. 1. 408 с.

25. *Секретарь Л. А.* Новгородская духовная семинария. Наставники и ученики. Великий Новгород, 2010. 211 с.

26. Слова Санкт-Петербургской академии ректора архимандрита Феофана. — СПб., 1859. 329 с.

27. Слово инспектора Новгородской духовной семинарии иеромонаха Феофана Говорова на праздник Воздвижения Честного Креста Господня 1843 г. // ХЧ. 1858. Ч. 2. С. 196–202.

28. *Спасский П. Н.* 150-летие Новгородской духовной семинарии. 1740–1890. «Юбилейный сборник». Новгород, 1891. 149 с.

29. *Феофан, епископ.* Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетики). Заключительное прибавление к Письмам о христианской жизни. Вып. I. СПб., 1868. 112 с.

30. *Феофан, епископ.* Генерал-майор Степан Онисимович Бурачек, в нравственно-религиозном отношении // РО ИРЛИ РАН. Ф. 34. Ед. хр. 519. Л. 1–2 об.

31. Формулярный список ректора и профессора Олонецкой духовной семинарии архимандрита Феофана (Говорова) за 1856 г. // АВПРИ. Ф. 159. «Дела личного состава. Формулярные списки». Оп. 464. Д. 917. Л. 1–9.

УДК 276

Архимандрит Зосима (Шевчук С. В.)
кандидат педагогических наук

Archimandrite Zosima (Shevchuk S. V.)
candidate of pedagogical sciences

ПЕРИОД ЗАТВОРА КАК ВРЕМЯ РАСКРЫТИЯ ТАЛАНТОВ
СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА КАК ДУХОВНОГО
ПИСАТЕЛЯ

THE SHUTTER PERIOD AS A TIME OF DISCLOSURE OF THE
TALENTS OF THE ST. THEOPHANE RECLUSE AS A SPIRITUAL
WRITER

Аннотация. В статье доказывается, что период затвора святителя Феофана стал для него не только временем раскрытия его, но и временем его архипастырского попечения об огромной пастве читателей, которые и до сих пор черпают полезное для своей души в оставленных им трудах.

Abstract. The article proves that the period of the seclusion of Saint Theophan became for him not only the time of his disclosure, but also the time of his archpastoral care for the huge flock of readers who still derive usefulness for their souls from the works left by him.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, пастырство, затвор, духовный писатель.

Key words: Saint Theophan the Recluse, ministry of priest, seclusion, spiritual writer.

Архимандрит Георгий (Тертышников), много сил посвятивший изучению жизни святителя Феофана Затворника и его прославлению, писал: «Есть люди, всецело отдающие себя внешней дея-

тельности. <...> Но есть и другие люди, которые чутки ко всем проявлениям внутренней, сокровенной жизни сердца, ко всему истинно прекрасному, возвышенному, которые способны различать тончайшие оттенки нравственного настроения. Они не трубят о своей деятельности. Вглубь, а не вширь направлены их силы. Но плоды их трудов со временем оказывают могущественное воздействие на души многих и многих тысяч людей, и потому имена их живут в веках. К числу таких глубоких натур, великих мужей духа относится и святитель Феофан Затворник» [3]. Прибывший в Вышенскую обитель сначала в качестве настоятеля, святитель был через некоторое время освобожден и от этих обязанностей и «до конца своей жизни чувствовал себя вполне счастливым на Выше. „Вы меня называете счастливым. Я и чувствую себя таковым, — писал он, — и Выши своей не променяю не только на С.-Петербургскую митрополию, но и на патриаршество, если бы его восстановили у нас и меня назначили на него“. „Вышу можно променять только на Царство Небесное“» [3].

Историк и философ Н. Н. Лисовой в своем интервью журналу «Фома» так говорил о значении затвора в служении святителя Феофана: «Затвор сделал его писателем: в эти годы он создал толкования почти на все послания апостола Павла, только на Послание к евреям сил не хватило. Написал массу книг (их издавал в основном Афонский Пантелеимонов монастырь), в том числе новую, расширенную русскую версию „Добротолюбия“ — энциклопедию православной аскетики и умной молитвы, вел обширную переписку с самыми разными людьми на самые разные темы, изданную впоследствии в десяти томах. Причем чем углубленнее и уединеннее становилась его жизнь, тем больше он заботился о том, чтобы его слово было максимально широко доступно. <...> Он ориентируется на читателя. Причем на читателя не монашеского, может быть, даже недостаточно воцерковленного или вообще впервые заинтересовавшегося христианской литературой и богословием. Поэтому у него все написано предельно просто. Еще одна особенность его богословия — он не оставил системы. Никакой. Когда его спрашивали: в каком порядке лучше читать его книги, он отвечал: все равно, главное, не читайте все подряд, дошли до какого-то места, которое на вас сильно по-

действовало — остановитесь, задумайтесь. То есть он рассчитывал на духовное сотворчество с читателем. Любим — светским, недостаточно церковным, индифферентным. <...> Почитайте его письма. Человек говорит: левый глаз от работы совсем не видит, правый уже отказывает, — и при этом продолжает писать, писать и писать. Это исполнение долга. Господь дал талант, значит, надо работать. А затвор — для того, чтобы не мешали» [5].

То, что святитель Феофан не видел затвора в качестве некоей самоцели наглядно видно из одного из его писем, адресованного человеку, думающему о затворе: «Хотелось бы, говоришь, в затвор. Раненько, да и нужды нет. Один же живешь. Когда-когда кто зайдет. А что в церкви бываешь, это не разбивает твоего одиночества, а утверждает, или дает тебе силу и дома проводить время молитвенно. По временам можно — день, другой не выходить, все с Богом стараясь быть. Но это у тебя и само собою бывает. Так нечего загадывать о затворе. Когда молитва твоя до того укрепитя, что все будет держать тебя в сердце пред Богом, тогда у тебя и без затвора будет затвор. Ибо затвор что есть? То, когда ум, заключившись в сердце, стоит пред Богом в благоговействе и выходить из сердца или чем-нибудь заняться другим не хочет. Этого затвора ищи, а о том не хлопочи. Можно и при затворенных дверях по миру шататься или целый мир напустить в свою комнату» [11].

Как отмечал епископ Александр (Милеант): «Что побудило святителя Феофана предаться полному затвору после немногих лет обычного пребывания на покое в Вышенской пустыни? — Без сомнения, главным побуждением к тому служило искреннее, сознательное, выработанное долговременным опытом жизни в иноческом чине, желание полного, совершенного отрешения от мира и всего, что в мире. Ободряющими же к тому для него, как епископа, примерами могли служить такие высокие примеры, как — из истории Церкви вселенской — пример св. Исаака Сирина, а из истории Церкви Русской — пример столь чтимого преосвященным Феофаном святителя Тихона Задонского. Однако сам святитель Феофан, оставивший епархиальное служение на 52-м году своей жизни и после долговременного искуса в иноческой жизни, не сразу по удалении на покой посвятил себя полному затво-

ру, а лишь через шесть лет после удаления в Вышенскую пустынь. Он глубоко сознавал высоту подвига затвора полного и потому, как других иноков предостерегал от поспешности в исполнении желания предаваться полному затвору, так и сам не спешил» [2].

На значении раскрытия талантов святителя Феофана в годы затвора останавливается протопресвитер Георгий Флоровский в «Путях русского богословия»: «Литературная деятельность Феофана развивается особенно в годы затвора. Он сразу же намечает целую систему работ. Во-первых, он принимается за толкование Нового Завета. Во-вторых, он решает перевести по-русски „Добротолюбие“. Этой работы хватило на двадцать лет. Феофан успел истолковать только Послания апостола Павла (без Послания к Евреям). Евангелие, думал он, нужно не столько толковать, сколько размышлять над ним; так составила его „Евангельская история о Боге Слове“. Феофан всегда опирается на святоотеческие толкования, всего больше на Златоуста, Феодорита. Но он очень охотно пользовался и новыми западными комментариями, запасал себе книги и „самых крутоголовых“, но особенно любил комментарии английские. В его библиотеке было много иностранных книг, в частности собрания Миня, и не только его „Патрология“, но и другие его серии, словари, проповедники, курс богословия. Из церковных историков он любил всего больше Флери и очень не любил Неандера. Его эрудиция была скорее старомодной. Но это вполне возмещалось его чуткостью и умением схватывать дух первоисточников. Толкования Феофана были его вкладом в русское библейское дело, были важным дополнением к русскому переводу Нового Завета. Уже с 1873 года Феофан начинает работать над переводом аскетических книг. В 1876 году вышел I том русского „Добротолюбия“; работа над продолжением растянулась на много лет, и пятый, последний, том вышел уже только в 1890. За ним через два года последовал еще сборник „Древних иноческих уставов“, как бы VI том. Русское „Добротолюбие“ Феофана не совпадает с греческой „Филокалией“, а потому расходится и со славянским „Добротолюбием“ старца Паисия, вполне воспроизводившего греческий образец. Феофан же кое-что из греческого сборника опустил, очень многое прибавил совсем заново, иное оставил только в сокращении или пересказе.

Он ведь переводил книгу для чтения и руководства. Кроме того, были переведены „Слова“ преподобного Симеона Нового Богослова с новогреческого (два выпуска, перв. изд. 1879 и 1881). Еще следует упомянуть его перевод „Невидимой брани“ Никодима Святогорца, тоже с новогреческого. Книги и переводы Феофана издавали обыкновенно афонцы. Впрочем, иные на Святой Горе считали его слишком ученым: „По богатству ума не давалось сокровище простоты сердечной“. Феофан участвовал и во многих русских духовных журналах, особенно в „Душеполезном Чтении“, одно время и в „Домашней Беседе“ Аскоченского (там были напечатаны, напр., его статьи против Игнатия Брянчанинова). Очень много времени уходило у Феофана на переписку, и нередко его письма разрастались в статью или проповедь. <...> Феофан не строил системы ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение. Он продолжил и докончил подвиг старца Паисия. Он осуществил русское Добротолюбие и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе» [10].

«Свои усиленные умственные труды преосвящ. Феофан нес совершенно бескорыстно, ибо отличался полной христианскою нестяжательностью. Он не только не имел пристрастия к стяжаниям, но его душа не лежала и ко всем способам приобретения их, например, к хозяйству. Он не только ничего для себя не приобретал, но имеющееся у него все отдавал. Сочинения святителя еще при жизни его имели успех, некоторые из них выдержали по несколько изданий и могли бы доставить значительные средства, но он не получал от них ничего. За свои литературные труды автор не брал никакого вознаграждения, кроме известного количества экземпляров, предназначавшихся для безвозмездной раздачи. Он заботился лишь о том, чтобы цена его сочинений была не обременительна для покупателей и вознаграждала издержки издателей. Известно, что собственниками и полными хозяевами творений преосв. Феофана в настоящее время (*книга, в которой приводится информация, издана в 1905 году, — прим. автора архим. З.*) являются иноки русского Пантелеимонова на Афоне монастыря. На запрос об условиях уступки одного из своих со-

чинений святитель писал: „Они (иноки) дают мне двести экземпляров, а денег хотят пришлют, хотят нет. Это не входит в мой расчет. Я уступаю им это молитв ради о моей многогрешности, а не ради прибытка“» [8, с. 162].

Интересна точка зрения Н. Н. Лисового о том, что «подвиг святителя Феофана в том, что, взяв в затвор и книги, и живопись, и фисгармонию — он как бы всю культуру взял с собой, чтобы ее воцерковить. Чтобы показать, что и музыка, и живопись, и литература не плохи сами по себе. И я уверен — был бы в то время телевизор, он бы и телевизор с собой взял. Потому что и с его помощью можно рассказывать людям о Боге, показывать жития святых и храмы Иерусалима, учить молитве и благочестию» [5].

Святитель Феофан писал: «Дело благочестия и Богообщения есть дело многотрудное и многоболезненное; особенно на первых порах. Где взять сил, чтобы подъять все эти труды? При помощи благодати Божией — в одушевленной ревности. Купец, воин, судья, ученый проходят службу многозаботливую и многотрудную. Чем поддерживают они себя в трудах своих? — Воодушевлением и любовью к своему делу. Не иным чем можно поддерживать себя и на пути благочестия. А без сего мы будем находить в служении Богу томность, тяготу, скуку, вялость. <...> ...без ревности христианин плохой христианин, — вялый, расслабленный, безжизненный, ни тепел, ни хладен, — и жизнь такая не жизнь. Сие ведая, потщимся явить себя истинными ревнителями добрых дел, чтобы быть истинно угодными Богу, не имея скверны или порока, или нечто от таковых. Итак, верное свидетельство о жизни христианской есть огонь деятельной ревности о Богоугождении. Такая ревность производится действием благодати, однако же и не без участия свободной нашей воли. Жизнь христианская не есть жизнь естественная. <...> Только вечной силе Божией свойственно поддерживать нас неизменными в расположении среди непрерывных приливов изменений временных. Потому надобно преисполниться сею силою, испросить ее и принять по чину, — и она приподнимет нас и извлечет из этого тревобления временного» [4].

Святитель Феофан, находясь в затворе, придерживался крайне жестких взглядов на границы свободы слова. Особенно явно

это видно в его письме, написанном спустя несколько дней после убийства императора Александра II: «Как шла Французская революция? Сначала распространились материалистические воззрения. Они пошатнули и христианские, и общерелигиозные убеждения. Пошло повальное неверие: „Бога нет; человек — ком грязи; за гробом нечего ждать“. Несмотря, однако, на то, что ком грязи можно бы всем топтать, у них выходило: „не замай!“, „не тронь!“ „дай свободу!“. И дали! Начались требования — инде разумные, далее полуумные, там безумные. И пошло всё вверх дном. Что у нас?! У нас материалистические воззрения все более и более приобретают вес и обобщаются. Силы еще не взяли, а берут. Неверие и безнравственность тоже расширяются. Требование свободы и самоуправства выражается свободно. Выходит, что и мы на пути к революции. Как же быть? Надо свободу замыслов пресечь — зажать рот журналистам и газетчикам. Неверие объявить государственным преступлением» [9, с. 142–143; 6].

Непопулярные и в то время взгляды, и тем более в условиях современной толерантности. Но можно вспомнить вышедшую в 1954 году, к 60-летию кончины святителя Феофана, книгу епископа Аверкия (Таушева) «Провозвестник кары Божией русскому народу», в которой он пишет: «Не хотело правительство наше принять решительных мер <...> — вот и дожили мы до революции, даже еще более страшной, чем революция французская, и „между нами повторился конец осьмнадцатого века со всеми его ужасами“. Не хранили мы „коренных стихий жизни русской“ — Православия, Самодержавия и Народности, и в результате: Православие заменено у нас на Родине безбожной религией марксизма. Самодержавие — неслыханной еще в истории человечества жесточайшей тиранией, а Народность — бездушным интернационалом. И вот нет больше ни России, ни русского народа, ни нашего священного трехцветного знамени! Из всего этого мы можем убедиться, какое подлинно-пророческое служение нес наш великий богомудрый наставник Преосвященный Феофан, Затворник Вышенский, пытаясь вразумить своим огненным словом наш несчастный русский народ в самую печальную пору его исторического бытия, когда он, словно в каком-то безумном опьянении, несся, очертя голову, в разверзшуюся перед ним страшную кровавую бездну» [1].

В Деянии Поместного Собора Русской Православной Церкви 1988 года, причислившего святителя Феофана к лику святых, говорится: «Собор определяет: изволися Духу Святому и нам причислить в лику святых угодников Божиих для всероссийского церковного почитания следующих подвижников христианского благочестия: <...> 9. Епископа Феофана Затворника (1815–1894), двадцать восемь лет прошедшего в Вышенской пустыни после 25-летнего усердного и плодотворного служения Церкви Христовой на различных поприщах. Епископ Феофан через обширную переписку содействовал духовному возрождению современного ему общества. В своих нравоучительных и истолковательных сочинениях он проявил себя как экзегет и богослов. Глубокое богословское понимание христианского учения, а также опытное его исполнение и, как следствие сего, высота и святость жизни святителя позволяют смотреть на его писания как на развитие святоотеческого учения с сохранением той же православной чистоты и богопросвещенности» [7, с. 21, 23].

Период затвора стал не только временем раскрытия талантов святителя Феофана как духовного писателя, но и временем его архипастырского попечения об огромной пастве читателей, которые и до сих пор черпают полезное для своей души в оставленных им трудах; по мнению некоторых — и временем раскрытия в нем пророческого дара. Живо интересующийся разными сторонами жизни своих современников, святитель искал пути воцерковления всего доброго, что было в их жизни; его затвор был подвигом не только личного пути ко спасению во Христе, но и архипастырского попечения о спасении паствы, к которой он, вероятно, относил всех читающих его труды.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверкий (Таушев), епископ*. Провозвестник кары Божией русскому народу. https://azbyka.ru/otechnik/Averkij_Taushev/provozvestnik-kary-bozhiej-russkomu-narodu-svjatitel-feofan-zatvornik-vyshenskij/ (дата обращения 18.05.2020).

2. *Александр (Милеант), епископ*. Святитель Феофан Затворник: великий учитель христианской жизни. Жизнеописание и советы

<https://www.pravmir.ru/svyatitel-feofan-zatvornik-2/#i-3> (дата обращения 14.05.2020).

3. *Георгий (Тертышников), архим.* Душепопечительная и литературная деятельность святителя Феофана (Говорова) в период затвора в Вышенской пустыни. https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/dusheropochitel'naja-i-literaturnaja-dejatelnost-svjatitelja-feofana-govorova-v-period-zatvora-v-vyshensko/ (дата обращения 18.05.2020).

4. *Епископ Феофан. Путь ко спасению. Третья часть. М., 1899.* http://www.deva-maria.ru/index.php?catid=32:books&id=522:feofan-zatvornik-nastavlenia-v-duhovnoi-zhizni&Itemid=15&option=com_content&view=article (дата обращения 17.05.2020).

5. Зачем миру затворники? Журнал «Фома». 2011. 29 августа. <http://pravoslavie.by/page/zachem-miru-zatvorniki> (дата обращения 16.05.2020).

6. *Каширина В.* «Перестаньте жить по-инославному!» Святитель Феофан об образовании, безбожии и революции. <https://pravoslavie.ru/80307.html> (дата обращения 17.05.2020).

7. Поместный Собор Русской Православной Церкви. Троице-Сергиева Лавра. 6–9 июня 1988 года. Материалы. Изд. Московской Патриархии, 1990. С. 21, 23.

8. *Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского затворника: В память десятилетия со дня блаж. кончины святителя / П. А. Смирнов. — Шацк : тип. Н. П. Купленского и Е. И. Рогачева, 1905. С. 162.

9. Собрание писем святителя Феофана. Выпуск седьмой. Издание Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Москва. Типо-Литография И. Ефимова, 1899. С.142–143.

10. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 501–508. <http://abramov28.blogspot.com/2014/11/blog-post.html> (дата обращения 18.05.2020).

11. *Хитров М., прот.* Сказание о житии преосвященного Феофана и его «затворе». https://azbyka.ru/otechnik/Mihail_Hitrov/skazanie-o-zhitii-preosvjashhennogo-feofana-i-ego-zatvor/1 (дата обращения 17.05.2020).

УДК 276

Священник Георгий (Юрий) Владимирович Дорофеев

Priest Georgy (Yuri) Vladimirovich Dorofeev

**ТЕЛЕСНЫЙ ПОДВИГ В ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ
ПО УЧЕНИЮ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**PHYSICAL FEAT IN CHRISTIAN LIFE ACCORDING TO THE
TEACHINGS OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE**

Аннотация. В данной статье предлагается обобщение и систематизация различных поучений святителя Феофана Затворника о телесном подвиге. На основе суждений святого подвижника показаны антропологическая, сотериологическая и аскетическая необходимость телесных упражнений, обозначены суть и цель, дана классификация и указаны виды, а также истинные плоды телесного подвига. Начертан теоретический образ телесного делания христианина в свете учения святителя.

Abstract. In this paper we propose a generalization and systematization of the various teachings of St. Theophan the Recluse about the bodily feat. Based on the reasonings of the Holy Ascetic, the anthropological, soteriological and ascetic necessity of bodily exercises is shown, the essence and purpose are indicated, the classification and types are given, as well as the true fruits of bodily feats. A theoretical image of the Christian's bodily work is drawn in view of the Saint's teaching.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, спасение, аскетика, образ телесного подвига, виды телесных упражнений, плоды правильного подвига, святоотеческий взгляд.

Key words: St. Theophan the Recluse, salvation, asceticism, the image of bodily feats, types of bodily exercises, the fruits of correct feat, the patristic view.

«Кто льстит себя надеждою достигать совершенства в духе без сурового обхождения с телом, тот походит на того, кто бы хотел носить воду решетом, или ловить ветер руками» [6, с. 437]

Человек наделен от Бога разумом и свободой, поэтому в своей деятельности он руководствуется усвоенными знаниями, на основе которых делает свой осознанный выбор [9, с. 244].

Современный человек, зачастую не воспитанный в традиции, не привык доверять простому слову о том, что надо жить так, а не иначе. Он желает иметь свое мнение по каждому вопросу, а соответственно, стремится обладать полнотой информации. Поэтому ему необходимо преподнести знание о каком-либо предмете логично, убедительно, просто и емко. По-другому, современному христианину нужны некие веские рассудочные основания для того, чтобы он что-то принял в свое мировоззрение и начал действовать соответствующим образом [9, с. 236].

В этом значении труды святителя Феофана становятся незаменимым источником знания, потому что ему благополучно удается соединить рассудочное изложение со святоотеческим духом. В творениях пресвященного Феофана можно найти ответы практически на все вопросы, связанные с аскетической стороной духовной жизни, в том числе понимание сути и значения телесного подвига в христианской жизни.

Много уже сказано и написано о необходимости телесного подвига, его благотворности и опасностях при его совершении, в том числе по трудам преосвященного Феофана. Скромный анализ различных исследований на эту тему [см., напр.: 1, с. 460–476; 2, 181–207] показывает, что речь ведется большей частью о значимости и необходимости телесного подвига в духовной жизни, а также обязательной совместности его с подвигом душевным. А если речь заходит о практической стороне самого телесного подвига, то в основном говорится о посте, коленопреклонениях и супружеском воздержании и часто лишь в общих чертах. Очень мало говорится о хранении чувств, обуздании языка, стеснении мышц, бдении и так далее, а также о сущности и образе самого телесного подвига, указанных святителем Феофаном.

В связи с этим целью данного доклада является начертание практического образа (некоего теоретического идеала) телесного подвига посредством подведения рациональных оснований, чтобы побудить к его усердному совершению.

Для этого сначала необходимо кратко сказать об антропологических предпосылках и сотериологической необходимости телесного делания, затем указать его цель и свойства и дать классификацию подвигов, а также обозначить плоды правильного подвига.

В работах святителя Феофана нет отдельного труда, посвященного всецелому рассмотрению телесного подвига, поэтому в данной работе предлагается некое обобщение и систематизация различных поучений святителя Феофана о данном предмете.

В любом деле, прежде чем приложить усилие и начать движение, важно правильно выбрать направление, а для этого необходимо определить цель. Святой архипастырь в своем изъяснении слов апостола Павла *«аз убо тако теку, не яко безвестно; тако подвижаюся, не яко воздух бияй»* (1 Кор. 9:26), наставляет, что «важно в жизни духовной уяснить для себя, чем увенчается надлежащий подвиг, и затем все в своей жизни направить так, чтоб она прямо вела к достижению чаемого» [19, с. 432]. Говоря о конечной цели бытия человека, святитель Феофан учит, что она заключается в «союзе с Богом» [6, с. 50], «живом, внутреннем, непосредственном общении Бога с человеком и человека с Богом» [9, с. 239], чтобы «жить в Нем и блаженствовать» [22, с. 478]. Очевидно, что телесная деятельность должна играть свою роль в достижении конечной цели бытия человека, в его спасении. Поэтому, чтобы говорить о цели самого телесного подвига, необходимо в первую очередь выяснить, какова эта роль.

Для ответа на данный вопрос нужно рассмотреть некоторые антропологические предпосылки. Как говорит святой владыка: «Установив здравые понятия о том, как устроен человек, получим вернейшее указание на то, как ему следует жить... многие потому и не живут, как должно, что думают, будто правила о сей достодолжной жизни навязываются снове, а не исходят из самого естества человека и не им требуются» [21, с. 25].

По Божиему замыслу естественным взаимоотношением частей

в человеке является подчинение тела душе, души духу, а дух, в свою очередь, черпает силы в богообщении [11, с. 273; 20, с. 321]. При этом все силы должны быть во взаимном согласии между собой под управлением своего «источного начала» или лица [9, с. 207]. Таким образом, тело в природе человека, взаимодействуя с душой и духом, имеет исключительно подчиненное место. Одновременно оно является посредником между душой и чувственным миром [9, с. 197–198]. При этом душа должна отделять тело от себя, так как тело есть нечто внешнее для нее [9, с. 453].

После грехопадения, совершенного, в том числе, при участии тела, грех стал царствовать в природе человека, произошло «смятение во всем составе человека» [9, с. 200], каждый член тела и силы души, все их отправления, теперь соединены с грехом, порабощены им [12, с. 340; 22, с. 331]. Нарушилась установленная Богом природная иерархия: дух отделился от Бога, подчинился душе, душа — телу, человек «всем существом и сознанием погряз в чувственность» [13, с. 75].

Состав природы человека не изменился после грехопадения, но изменилось ее состояние [13, с. 71]. Тело стало увлекать душу к материальному, душа «ниспала в плоть и слилась с нею» и стала «сознавать себя не иначе как в плоти и через плоть» [9, с. 453]. Вследствие чего она стала сознавать своими все потребности тела и «инстинктуальные влечения» [6, с. 434] животной жизни. Результатом этого явилось «забвение потребностей духа» [9, с. 453] и всецелая забота об удовлетворении потребностей тела, жизнь душевно-телесная поглотила духовную, стала преимущественно плотской, чувственной, а дух лишился богообщения. Лишенные одухотворяющей силы естественные и безвинные потребности, а также телесные чувства извратились и стали губительны для человека [11, с. 274].

Таким образом, после грехопадения необходимо прилагать усилие по отношению к телесной природе, чтобы вернуть ее к пределам естества, отрешить от материального и тем самым освободить душу для духовной деятельности [15, с. 318]. Поэтому тело в нынешнем его состоянии, являясь «животно-растительным организмом со всеми его отправлениями и потребностями» [20, с. 320], обязано служить орудием для выполнения «своего земно-

го назначения» и «средством воспитания себя для вечности» [6, с. 434, 634]. А весь строй жизни христианина должен выглядеть следующим образом: «...по естественному назначению человек должен жить в духе, духу подчинять и духом проникать все душевное, а тем паче телесное — а за ними и все свое внешнее, то есть жизнь семейную и общественную. Се — норма!» [21, с. 77], заключает Вышенский святитель. То есть телесная деятельность должна руководиться в первую очередь духовными потребностями.

Как же вернуть утерянное состояние? Каким образом можно восстановить поврежденную природу?

Чтобы понять это, христианину требуется помимо знания о природе человека по сотворении и после грехопадения, подробное понятие об обновлении природы человека искуплением. Коротко об этом можно сказать следующим образом: ради восстановления человеческой природы Господь вочеловечился, воспринял плоть, родился от Девы Марии, пострадал, умер на кресте, воскрес, вознесся на небеса, по вознесении ниспослал Он от Отца Духа Святого «для искупления нас и усыновления» (Гал. 4:5) [6, с. 40; 11, с. 88; 5, с. 248]. Таким образом, Господь искупил человека и освятил его, даровал возможность восстановления природы, ее одухотворения и воссоединения с Богом души и тела. В связи с чем преосвященный Феофан говорит: «Желающий спастись должен уверовать в Господа и, приняв Божественную благодать во святых таинствах, с помощью ее жить по заповедям Господним, борясь со страстями и похотями, посредством соответствующих подвигов» [5, с. 312–313].

Однако, каждый человек, по действию благодати Божией решившийся вернуть духу свободу, видит себя обложенным, как узами, плотскими страстями и склонностями, которые так сроднились с органами, что «легкое движение сих органов приводит в силу склонность и злодействует духу» [9, с. 455]. Тело состоит с душой в такой существенной связи, что «хорошее или дурное его состояние отзывается и в душе и то располагает ее к добру, ...то увлекает ко злу» [6, с. 596]. Вообще всякое состояние тела и его ощущения непосредственно «отражаются в сердце и раздражают его приятно или неприятно» [21, с. 45]. Поэтому святи-

тель Феофан призывает положить для всякого человека законом «связать органы тела, чтоб не возбуждались ими образовавшиеся чрез них склонности» [9, с. 455]. Исходя из сказанного, видно, что всякому человеку необходимы целесообразные и разумные телесные упражнения — подвиги.

По этой причине после грехопадения жизнь человека на земле сопряжена с трудом и скорбями, а отрада для него теперь под запрещением: таково наказание Божие роду человеческому, такова Его благая воля о спасении человека, «чтоб мы сокрушились и жили со скорбным сознанием вины своей», рыдаючи и бия себя в перси, «в слезах и болезновании» [3, с. 135]. «Труд — общая всем епитимья, в Адаме на всех наложенная», «так присуждено тотчас по падении», говорит святитель Феофан, «человек рождается на труд, как и птица на летание», он «неизбежно обязателен для всякого» [20, с. 528]. От человека требуется добровольное подчинение определению Божию о спасительном образе бытия тела, так как «теснота, нуждность, прискорбность составляют неизбежную принадлежность пути спасенного», наставляет владыка [4, с. 182].

Даже в подзаконной (ветхозаветной) религии заповеди «связывают полную необходимостью тело», что по своему значению «есть то же, что телесная деятельность у христианских подвижников», под влиянием законной праведности «развивался у Израиля его нравственно-религиозный дух — живой, свободный, блаженный» [16, с. 194–195]. Заповеди, в том числе в отношении тела, не заглушают своей «строгой мерностью» чувства, свободы и «высших сил духа», но являются как бы «подставками нетвердого в стебле растения», разъясняет преосвященный Феофан [16, с. 194–195].

Если первым людям, а также подзаконным иудеям был необходим телесный труд и подвиг, то тем более для христианина «самопротивление и самопринуждение суть первые формы проявления жизни христианской, спасительной, ведущей к цели» [11, с. 540]. Поэтому сразу после обращения ко Христу необходимы «строгие подвиги телесные, — распятие плоти со страстями и похотьми» [20, с. 322]. «Одно удручение плоти с прекращением всех утех, как прилично времени сетования, то облегчает дух, то при-

влечает милость Божию. Какое посему в этом сильное средство к одуховлению!» [15, с. 364], восклицает святитель.

Христианин истинный радикально отличается от христианина ложного [9, с. 206]. Где исполняются действиями души и тела требования духа, там «человек всем естеством своим восходит к богоподобию» [14, с. 122], а где преобладание души и тела, там «отрицание жизни по духу» [9, с. 202]. И душевность, и плотянность естественны, неестественно быть человеку душевным и плотным; то, что должно быть в подчинении, не должно быть во главе [21, с. 75]. «Посему, — говорит святитель Феофан, — истинное соотношение частей существа человеческого: совершенный дух, душа и тело — есть только в тех, кои соделались Христовыми» [9, с. 206].

При этом, кто занят в первую очередь удовлетворением телесных «жажданий», тот, по слову владыки, «стоит на степени животного» [9, с. 206]. Проблема не в том, что человек удовлетворяет эти потребности, а в том, что впереди ставятся чувственные [9, с. 175–176]. «Норма жизни человека — жизнь в Боге духом, привлекающая туда же и жизнь души с телом» [14, с. 122], учит святой архипастырь.

Таким образом, роль телесного труда в достижении конечной цели бытия или цель телесного подвига — освобождение тела от неестественных потребностей, поставление его на служение духу и подготовка телесной природы к принятию благодати. Об этом владыка Феофан пишет следующим образом: «Цель труда — отрезвить тело и сделать его покорным орудием духа в его целях и стремлениях» [20, с. 322], чтобы плоть усмирилась и стала «безгласною рабою» духа [15, с. 348].

Каковы же должны быть образ или свойства телесного подвига для достижения поставленной цели?

Тело, по учению святителя, является «страдательным орудием» душевно-духовной жизни [20, с. 322]. Оно по своей природе чисто и чуждо плотских утех, поэтому надо лишь устранить его от неестественных потребностей (по-иному, у них должна быть отнята власть), и помочь укрепиться в естественных для него потребностях, которые должны быть согласованы с пользой души и духа [11, с. 276–277; 17, с. 10].

Для этого, во-первых, подвижники не должны относиться враждебно к своему телу [17, с. 11]. Во-вторых, человеку требуется хранить жизнь тела, самостоятельно воспитывать его, править им, держа в напряжении и беспокойстве, блюсти целомудрие [6, с. 634–638]. В-третьих, христианин должен удовлетворять телесные потребности минимальным образом и приспособлять тело к духовной жизни [18, с. 540]. В-четвертых, необходимо очистить тело от привитых к ней душой плотских страстей [5, с. 36]. Поэтому «все стеснительные правила и меры» направлены исключительно против «сих пришлых злых семян», чтобы заглушить их и дать свободу «истинной человеческой природе» [12, с. 217]. При этом, как отмечает владыка Феофан, главным злом в отношении к телу являются «теплолюбие и жаление тела», так как они отнимают всякую власть у души над телом и делают первую работу последнего [15, с. 49]. Таким образом, «стеснение — не насилие природы, а благодетельное пособие ей» [12, с. 218]. В-пятых, нужно соблюдать «закон постепенности»: сначала воздерживать плоть умеренно по всем частям, а затем, по мере умирения страстей и ослабления потребностей тела, начинать великие телесные подвиги [15, с. 349]. И наконец святой отец указывает, что свойством телесного подвига является неопустительное, терпеливое исполнение правил или труд и болезненность до навыка в подвиге, а часто и после, когда он произведет свое спасительное действие, а плоть станет «безгласною рабою» и не будет от нее беспокойства [15, с. 45, 348; 4, с. 182; 13, с. 253]. «Тяжело сие, но спасительно!» [13, с. 254], — наставляет архипастырь.

Вместе с этим, в творениях святителя Феофана можно встретить множество выражений о том, каким образом должен совершаться телесный подвиг. Так, для преуспевания в духовной жизни владыка призывает отказывать телу в наслаждениях и удовольствиях, удаляя «всякого рода утешность» [15, с. 152; 5, с. 128], держать тело «в самой строгой дисциплине» [5, с. 55], иссушить плоть [15, с. 348], умертвить [8, с. 309], «умучить плоть и приобучить ее жестокому житию, без всякого саможаления» [8, с. 315], стяжать «безжалостность к плоти» [8, с. 317] и, наконец, распять ее «со страстями и похотьми» [20, с. 322]. При этом начинается такое самоумерщвление «некою неприязнию к телу... желанием по-

мучить его и делание этого с неким удовольствием» [10, с. 105]. Сравнивая такое отношение к телу со стиркой белья, преосвященный Феофан говорит, что надо «полоскать, жать и колотить свое тело, чтоб вытеснить из него все греховное и страстное» [13, с. 256]. «В отношении к каждому это значит вот что: не щади себя, прилежно наказывай», заключает владыка [5, с. 55]. В то же время в одном из своих писем святитель напоминает, что суровым обхождением с телом древние отцы имели ввиду не убить тело, а «умертвить страсти» [10, с. 123].

Особое внимание преосвященный подвижник обращает на то, что «бегать надо успокоения телесного, в каком бы то ни было роде», всякого «вольнодвижения, сна и всякого покоя плоти» [8, с. 315], то есть всякого дела, «в коем успокоение тела поставляется целию, или, как говорят, понежиться, прохладиться, полежать и прочее; ибо все то означает расслабленный дух и в свою очередь производит расслабление» [6, с. 637]. «Поблажка телу — путь к неключимости» [19, с. 436], утверждает святитель, даже малая и необходимая она уже приводит страсти в движение, как «дождь приводит в движение уже иссохших, заморенных червей» [14, с. 495], но когда она заходит выше необходимой меры, то «духовная жизнь замирать начинает, ревность слабеет, трезвенность отходит, охлаждение обнимает душу» [19, с. 436]. Пока томят плоть, она смиренна, а когда дают ей «малую льготу», тогда она начинает «свирепеть очами любострастными» [5, с. 55]. В связи с чем святой Феофан утверждает: «Кто же не снисходит себе, тот всегда тверд в добре» [5, с. 55].

Может возникнуть вопрос: возможен ли в жизни подвижника телесный отдых и покой? Святитель Феофан, отвечая на него, говорит, что хотя «всякое удовлетворение потребности тела доставляет ему покой», но необходимо «отвлекаться от него внутренно»: «пусть тело получает свое и отдыхает, только ты не упокоивайся в нем, а смотри на него, как на отдыхающее рабочее животное», поэтому владыка дозволяет послабление телу «очень редкое и бдительное к нравственным целям» [6, с. 637].

Ободря христианина к совершению подвига начертанным выше образом, святитель Феофан призывает: «Так действуя относительно своего тела, ...христианин воистину будет прослав-

лять Бога в... теле и все творить во славу Божию. Как строен в себе тот, кто обходится с собою, как того требует дух жизни во Христе» [6, с. 639].

Исходя из всего сказанного можно заключить, что телесный подвиг — это установленный Богом, необходимый для спасения или достижения цели бытия, добровольный телесный труд человека после грехопадения или, по-другому, средство для спасения человека после грехопадения. Но данное определение ничего не говорит о практической, или аскетической, стороне телесного подвига.

Поэтому вновь обратимся к наследию святителя Феофана. В его трудах можно встретить различные определения аскетической стороны телесного подвига. Приведем здесь лишь наиболее полные и емкие определения, которые встречаются в произведении «Путь ко спасению». В нем владыка учит, что телесный подвиг — это «дела и упражнения, как средства к уврачеванию сил наших и возвращению им потерянной чистоты и целости» [15, с. 314] или назначаемое «на каждое отправление тела своего рода упражнение, как средство и для врачевания телесности нашей, и для пользы духовных» [15, с. 318]. Итак, основываясь на указаниях святого архипастыря, можно дать следующее определение телесного подвига — это упражнение тела человека для возвращения телесной природы к положенным Богом пределам, исполнения заповедей и покорения духу, являющееся важнейшим средством в достижении цели его бытия или, по-иному, в спасении.

После того, как было дано определение телесного подвига, необходимо рассмотреть виды телесного подвига и их разделение по различным отправлениям телесной природы.

В упомянутом выше сочинении «Путь ко спасению» святитель Феофан, предлагая стеснить плоть «во всех ее частях, членах и отправлениях», разделяет сами члены телесной жизни на «животно-душевные», которые являются ближайшими орудиями душевной деятельности, и «чисто животные», которые служат «орудиями животной экономии, питания и рращения» [15, с. 347]. К первым владыка относит «чувства, язык и движение»; ко вторым «питание, сон, половое отправление и разные накожные впечатления — теплоты, холода, мягкости» [15, с. 347].

В другом месте святой владыка говорит о воспитании телесных органов и сил, для чего советует наложить на каждое отправление тела особое упражнение, разделяя их на: нервное отправление, для которого требуется «хранение и стеснение чувств»; мускульное отправление, для которого необходима «бодрость телесная, с трудом и рукоделием», а также «хранение уст и языка»; брюшное отправление, которому нужно «воздержание и пост», «мера сна и бдения», а также «телесная чистота». В целом по отношению к телу владыка Феофан советует «озлобление (нервное), утруждение (мускульное), и измождение (брюшное)» [15, с. 319].

А в «Начертании христианского нравоучения» и в своих «Письмах о христианской жизни и деятельности» преосвященный Феофан, говоря о том, что надо «связать» и «наложить узы» на органы тела, чтобы не возбуждались ими образовавшиеся чрез них склонности, разделяет их на: органы чувств; органы движения; органы слова; органы питания, в том числе сна; половые органы [9, с. 456; 6, с. 437]. Надо отметить, что в данном случае, по видимому, владыка относит сон к органам питания, так как среди прочих упражнений для них предлагает неспание.

Также в трудах святителя можно встретить отдельный род телесного подвига, который он называет «трудами вспомоществования ближним», и который сопряжен с упражнением многих органов одновременно [13, с. 99].

Итак, основываясь на учении святителя Феофана, можно выделить следующие роды телесного подвига по телесным органам:

1. воздержание органов питания и ограничение сна;
2. обуздание половых органов;
3. стеснение мышц;
4. хранение чувств телесных;
5. укрощение уст и языка;
6. телесное служение ближним.

Теперь перейдём к рассмотрению видов телесных подвигов, которые относятся к каждой из этих категорий.

К первому роду телесного подвига — воздержание органов питания и ограничение сна — относятся пост (в количестве и качестве пищи), бдение (неспание, ограничение сна), а также долугегание (лежание на земле или на чем-то неудобном) [15, с. 314; 6, с. 437; 9, с. 456; 8, с. 350].

В качестве орудий, относящихся ко второму роду подвигов — обуздание половых органов — святитель предлагает воздержание в супружеской жизни, целомудрие тела и безбрачие [6, с. 437, 638; 8, с. 350].

Третий род — стеснение мышц — включает телесный труд и упражнения мускульные, напряжение и бодрость телесную [15, с. 319], коленопреклонения [17, с. 131], молитвенные стояния в келии и в храме [3, с. 607; 13, с. 330], монастырские послушания [6, с. 437; 9, с. 456], рукоделие [15, с. 319; 13, с. 330], а также дисциплину тела: держание в соответствующем положении, «связание вольнодвижений», «всесторонняя степенность поведения», «неразбрасывание членов во время молитвы» [8, с. 147, 315; 22, с. 306].

Четвертый род — хранение чувств телесных — охватывает хранение взора, осязания, слуха (в том числе через уединение), вкуса и удаление от «пустых развлечений» [15, с. 314; 6, с. 437; 7, с. 98; 8, с. 147]. Здесь можно добавить озлобление тела посредством помещения его в некомфортные условия (боль, уязвления, сырость, зной, холод) [8, с. 350; 15, с. 49; 3, с. 607; 13, с. 253].

Пятый род — укрощение уст и языка — содержит как «благоразумное молчание уст» [8, с. 216; 7, с. 98], так и благоразумное слово [14, с. 307], а также молитвословия [22, с. 10]. В целом, святитель Феофан призывает оградить и связать язык [8, с. 216; 13, с. 255; 14, с. 307].

Наконец, к шестому роду — телесное служение ближним — относятся подавание вещественной милостыни, принятие странных, участие в разнообразных нуждах и страданиях нуждающегося или, по-иному, телесная помощь ближнему [13, с. 99], а также монастырские послушания, которые тоже являются служением ближнему [6, с. 437; 13, с. 456].

Все эти упражнения и дела нетрудно найти, открыв «несколько житий мужей подвизавшихся» [15, с. 314], поясняет святитель Феофан: «Само собою очевидно, как чрез такие подвиги мало-помалу тело возвратится к своему естеству, станет живо и крепко (мускульное), светло и чисто (нервное), легко и свободно и явится приспособленнейшим орудием для духа нашего и достойным храмом Духа Святаго» [15, с. 319].

В трудах святителя Феофана находятся множественные свидетельства о благотворности телесного подвига. В некоторых местах слышится как бы хвалебная песнь, воспеваемая усердному, разумному и умеренному телесному подвигу. При этом надо отметить, что среди всех подвигов большей частью владыка восхваляет пост, а некоторые особые виды подвига, как например, долулегание, лишь только упоминаются в его трудах.

Здесь необходимо добавить, что в жизни христианина бывают различные ситуации, препятствующие исполнению телесного подвига, например, болезнь, физическая неполноценность. Могут ли эти состояния являться заменой телесного подвига для христианина?

Преосвященный Феофан говорит, что человека, который связан плотоугодием, спасительная Божественная благодать «ввергает в болезни и, ослабляя плоть, дает духу свободу и силу прийти в себя и отрезвиться» [15, с. 129].

Таким образом, болезнь или физическая немощ сама по себе удручает плоть и смиряет человека, поэтому телесный подвиг может быть благоразумно ослаблен или совсем оставлен в данных состояниях.

Теперь перейдем к рассмотрению плодов благоразумного телесного подвига, которые можно разделить по отношению к телу, душе и духу.

По отношению к телу подвижника правильный подвиг удаляет от его потребностей неестественное и возвращает к пределам естества, врачует и исцеляет его, возвращает ему чистоту и целость [15, с. 45, 314], содействует «хранению здоровья и процветанию его» [10, с. 122]. Кроме того, телесные упражнения утончают, освобождают тело от тяжести и дебелости [15, с. 153], отрезвляют тело [20, с. 322], «приучают к трудам и образуют степенность» [15, с. 47], делают тело способным переносить разного рода внешние влияния, готовым выполнять самые трудные дела [15, с. 49], позволяя человеку быть «владыкою его, а не рабом» [8, с. 315]. И как награду за труды здесь святитель Феофан поставляет «смирение плоти», которую советует иметь в виду и к ней стремиться [15, с. 349]. Также телесное делание, снимая «греховные покровы» [15, с. 152] и вытесняя всякое растление, лишает

его опоры [20, с. 322] и рушит телесную «крепость страстей» [5, с. 148]. Поэтому является верным «средством к нравственным благорасположениям¹» [4, с. 183] и «надежной опорой доброй нравственности» [14, с. 495]. Итогом подвижнических усилий по отношению к телу являются «телесные добродетели»: «уединение, молчание, пощение, бдение, труд, терпеливость в лишениях, чистота, девственность» [15, с. 349].

Далее, по отношению к душе разумный подвиг снимает ее обременение снов [15, с. 153], освобождает душу от «связанности веществом» [15, с. 109; 8, с. 334], очищает душу от страстей, которыми заражает ее тело (чревонеистовство, похоть и гнев) [15, с. 50], ослабляет оковы неподвижности и холодности и устраняет их последствия [15, с. 153], избавляет душу от рассеянности [16, с. 195], утверждает и сохраняет «внимание и самособранность» [9, с. 456], отрешает от земли [5, с. 148], делает душу легкой, подвижной и восприимчивой к добрым впечатлениям [15, с. 153], позволяет душе «стройно действовать» [16, с. 194] и, таким образом, обеспечивает беспрепятственную деятельность души, особенно в сложных ситуациях.

Наконец, истинный телесный подвиг приготавливает тело в качестве покорного орудия для высших целей, «для духа нашего» [15, с. 319; 6, с. 438; 20, с. 322], возводит мысль к Богу, дает свободу духу восстанавливать свои совершенства [9, с. 456; 6, с. 437], дает возможность духу действовать соответственно своей природе [9, с. 455], позволяет «войти в созерцание вещей невидимых» [5, с. 148], в целом, вводит в духовное состояние и делает способным к принятию Божественной благодати.

Таким образом, плодами благоразумного телесного подвига являются: укрепление жизни тела, возвращение его к пределам естества, обретение телом лёгкости, выносливости и трудоспособности, вкоренение послушности и смирения плоти, освобождение телесной природы от животных стремлений и греховных похотений, привитие телесных добродетелей, а через умаление телесной сферы освобождение души от связанности веществом и очищение ее от страстей, обеспечение беспрепятственной дея-

¹ Судя по контексту, под «нравственными благорасположениями» святитель Феофан имеет в виду стремление искоренять зло и насаждать добро в душе.

тельности души, а также покорение тела духу, освобождение духа для восстановления своего совершенства и духовных подвигов и, в конечном счете, способность к принятию Божественной благодати.

Подводя итог, можно сказать, что телесный подвиг, будучи основан на правильном понимании природы человека и являясь Божественным устройением, совершаемый должным образом, разумно и целесообразно, помогает христианину посредством возвращения телесной природы к установленным Богом пределам обрести плоды как телесных, так и душевных добродетелей и исполниться Божественной благодати.

Остается лишь добавить, что телесный подвиг, являясь необходимым, является всего лишь средством в духовной жизни. И в зависимости от того, как будет осмысляться или каким духом он будет направляться и наполняться, таково и будет его духовное приложение и духовный результат. Святитель Феофан называет заблуждением представление, «будто внутреннее может стоять, хотя и не приспособлено к нему внешнее; равно как и то неправо, если кто останавливается на одном внешнем, забывая внутреннее» [15, с. 322], поэтому в другом месте учит, что «у святых отцов пишется, что надобно то и другое соединять, деянием начинать и переходить к созерцанию и духовности» [11, с. 384]. При этом, несмотря на всю благотворность телесного подвига по отношению к духовной сфере, надо помнить, что «ничем вещественным и телесным духовного добыть нельзя» [10, с. 249], но можно умилоствивить Бога, уповая на то, что «ради насилия, которое творим себе, умилосердится Господь» [4, с. 183] и подаст Свою благодать. Потому что не сами по себе упражнения и подвиги «созидают дух и очищают природу, а благодать Божия, проходящая чрез них и получающая как бы доступ, проток к нашим силам» [15, с. 323]. Таким образом, без правильной внутренней или, по-иному, духовной жизни телесный подвиг теряет смысл или даже становится губительным для подвижника. Но эта тема выходит за рамки данного доклада.

Настоящий труд лишь призван помочь в нынешнее время осмыслить практику телесного подвига, основанную на традиции и учении святых отцов, а также рассмотреть возможные альтернативы телесного подвига для современного христианина, который часто живет в условиях не сопряженных с ежедневным

физических трудом, при этом окружен комфортом и различными улаждающими чувства обстоятельствами.

В качестве заключения приведем пространное слово из письма святителя Феофана: «Видишь теперь, что тому, кто восприял новое начало жизни в крещении или покаянии, предлежит не покой, а труд и пот, — борьба и самоличное действование против страстей и греха. И это не по произволу какому, а по неотложному закону течения восстановления нас от падения. Вот почему ты видишь в житиях всех святых, Богу угодивших и прославленных, что они всю жизнь свою проводили в строгих подвигах самоумерщвления внутреннего и внешнего и в трудах по упражнению в добродетелях с непрестанным прибеганием к Богу. Это и приводило их наконец к тому, что худые наклонности и страсти были совсем изгоняемы у них из души и тела, а на место их водворялись добрые расположения. Когда таким образом все греховное и страстное изгонялось вон, человеческое в них естество являлось в природном, первоизданном своем виде, — их дух, душа и тело, проникнуты быв благодатию, осиявались Божественным светом, — что служило явным знаком, что они, наконец, соделались храмом Бога Триипостасного, как обетовал Спаситель. Вот что должно иметься в виду и что, наконец, достигается! Благо неопи-санно великое! Но на первом месте пусть стоят труды и поты, и душевные и телесные. О преуспевших и сказано: *Иже Христовы суть, плоть распяша со страстьми и похотьми* (Гал. 5:24). Итак, спасение не даром дается, а содевается, — и содевается взаимодействием свободы и благодати» [11, с. 280–281].

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Георгий (Тертышников), архим.*, Божественное домостроительство спасения людей: Изложено по творениям святителя Феофана Затворника. — М.: Правило веры, 2019. — 672 с.
2. *Никольский Александр, свящ.* Процесс духовного христианского совершенствования по изображению епископа Феофана. Кандидатская работа МДА. Сергиев Посад, 1911. — 134 с.
3. *Феофан Затворник, свт.* Любовью назидая. Слова и проповеди. — М.: Правило веры, 2008. — 672.
4. *Феофан Затворник, свт.* Малые произведения. — М.: Правило веры, 2008. — 624.

5. *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. — М.: Отчий дом, 2006. — 320.
6. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. — М.: Правило веры, 2010. — 688.
7. *Феофан Затворник, свт.* Наши отношения к храмам. О Православии с предостережениями от прегрешений против него. Слова и проповеди. — М.: Правило веры, 2014. — 380.
8. *Феофан Затворник, свт.* О покаянии, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. — М.: Правило веры, 2013. — 416.
9. *Феофан Затворник, свт.* О христианской жизни и деятельности. Собрание писем. — М.: Правило веры, 2011. — 464.
10. *Феофан Затворник, свт.* Письма о молитве и духовной жизни. — М.: Правило веры, 2018. — 480.
11. *Феофан Затворник, свт.* Письма о разных предметах веры и жизни: Собрание писем — М.: Правило веры, 2018. — 704.
12. *Феофан Затворник, свт.* Письма о христианской жизни. Поучения. — М.: Правило веры, 2013. — 448.
13. *Феофан Затворник, свт.* Простые истины сердца. Внутренняя жизнь. — М.: Правило веры, 2013. — 544.
14. *Феофан Затворник, свт.* Псалом Давида 118-й. Толкование беседовательное. — М.: Правило веры, 2008. — 656.
15. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Начертание христианского нравоучения. — М.: Правило веры, 2017. — 480.
16. *Феофан Затворник, свт.* Рукописи из кельи. — М.: Правило веры, 2018. — 704.
17. *Феофан Затворник, свт.* Созерцание и размышление. Краткие поучения. — М.: Правило веры, 2007. — 640.
18. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Галатам. — М.: Правило веры, 2018. — 608 с.
19. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Коринфянам первого. — М.: Правило веры, 2018. — 800 с.
20. *Феофан Затворник, свт.* Толкование Послания апостола Павла к Солунянам, к Филимону, к Евреям. — М.: Правило веры, 2018. — 672 с.
21. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? — М.: Правило веры, 2017. — 336.
22. *Феофан, Затворник Вышенский, свт.* Избранные проповеди в дни Великого поста. — М.: Лепта Книга, 2014. — 560 с.

УДК 276

Протоиерей Сергей Юрьевич Рыбаков
Archpriest Sergiy Yurievich Rybakov

иерей Илья Евгеньевич Иванов
priest Ilya Evgenievich Ivanov

РАЗВИТИЕ АСКЕТИЧЕСКИХ НАСТАВЛЕНИЙ СВЯТИТЕЛЯ
ИОАННА ЗЛАТОУСТА В ТРУДАХ И ПИСЬМАХ СВЯТИТЕЛЯ
ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО

DEVELOPMENT OF THE ASCETIC TEACHINGS OF ST. JOHN
CHRYSOSTOM IN THE WRITINGS AND LETTERS OF ST.
THEOPHAN THE RECLUSE OF VYSHA

Аннотация. В статье сравнивается деятельность двух святителей: Иоанна Златоуста и Феофана Затворника. Делается вывод, что аскетические подходы святителя Феофана во многом идентичны тем, что являл святитель Иоанн. Кроме того, доказывается, что труды двух святителей во многом дополняют друг друга.

Abstract. The article compares the activities of two saints: John Chrysostom and Theophan the Recluse. The conclusion is drawn that the ascetic approaches of St. Theophan are in many respects identical to those of St. John. In addition, it is proved that the works of the two hierarchs complement each other in many ways.

Ключевые слова: святитель Иоанн Златоуст, святитель Феофан Затворник, нравственность, пастырство.

Key words: St. John Chrysostom, St. Theophan the Recluse, morality, priestly ministry.

«Что значит быть христианином?

Значит и веровать право, и жить свято, и освящаться Таинствами, и слушаться руководства пастырей, и к Церкви Божией Православной принадлежать, и все ею повелеваемое строго исполнять — т. е. совершать все то, что... составляет путь ко спасению».

Святитель Феофан Вышенский.

«Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни»

Несмотря на почти 15 столетий, которые разделяют время жизни святителя Иоанна Златоуста и святителя Феофана, затворника Вышенского, в их жизнеописаниях можно увидеть много общего. Во многом схожи интересы святителей: их любовь к чтению, изучению и толкованию Священного Писания. Оба они горели желанием жить уединённой иноческой жизнью, что в большей степени удалось святителю Феофану. Оба тяготились суетой и лицемерием светской жизни.

26 февраля 398 года пресвитера Иоанна рукополагают в сан архиепископа Константинопольского и для святителя наступают время особых подвигов, как радостей, так и великих скорбей, чему способствует состояние общества того времени.

В столице Восточной империи нередко появлялись лжеучения, которые распространялись среди изнеженного и привыкшего к роскоши столичного населения довольно быстро и легко, а вот искоренить их было трудно. Ариане, например, периодически усиливались благодаря поддержке властей, и стремились полностью вытеснить истинных христиан. «Новациане» считали себя хранителями истинной веры, чистыми и безгрешными людьми и проповедовали это народу. Язычники считали, что скоро их ложная вера вновь восторжествует над христианством.

Так было во времена Иоанна Златоуста. А что во времена святителя Феофана? «Было у нас две язвы: материализм и спиритизм. С недавнего времени враг насылает третью, самую разрушительную: немецкое богословствование. В чем же отличительная черта этого богословствования? В том, чтобы строить различные воззрения на христианство, относительно и существа его и истории, и по этим воззрениям стремиться к перестройке христианского общества» [11, с. 109].

В Константинополе народ при этом предавался различным порокам и не уважал духовенство, которое, в свою очередь, жило скорее мирской, нежели духовной жизнью. Даже проповеди святителя вызывали рукоплескание и восхищение у слушателей скорее как интересные и яркие речи, но не как призыв к покаянию и изменению жизни, к борьбе с грехом. Сам Златоуст восклицает так: «Можно ли сказать? Церковь сделалась театром! Сюда приходят женщины, одетые с большим неприличием и бесстыдством, чем те, что блудодействуют там. За собой они привлекают сюда и бесстыдников. Если кто хочет соблазнить женщину, никакое место, мне думается, не кажется ему удобнее церкви; и если кому нужно продать или купить, церковь ему кажется удобнее, чем площадь. Здесь сплетничают, здесь выслушивают сплетни более чем где-нибудь, и если вы желаете знать новости, то здесь вы узнаете их более чем у судилища, или в приемной врачей... Терпимо ли это? Можем ли мы снести это? Каждодневно я утомляюсь и терзаюсь из-за того, чтобы вы вынесли отсюда полезное назидание, а вы уходите с большим вредом, чем с пользой» [11, с. 56].

А вот что в Российской империи. Можно сравнить с тем, что говорил святитель Феофан, обращаясь к Владимирской пастве: «Многие живут и действуют так, как бы для них не было Господа и св. церкви Его. ... Они не стесняются тем, что то или другое дело может стать в противоречие с правилами благочестия. — Оттого идут в театр, когда надо бы идти в церковь; учреждают гулянья с шумом и музыкой во время церковных служб, и даже близь церкви, отвлекая от ней простодушных и развлекая в ней желающих благочествовать» [9, с. 16].

В ином месте святитель Феофан обличает искажения совести, на место которой «ставится превратное правило. Оттого считают скупость бережливостью, расточительность — щедростью, гнев — чувством благородного негодования, потворство — снисходительностью, жестокость — ревностью по правде, лесть — гибкостью характера, хитрость — благоразумием, гордость — чувством достоинства» [11, с. 7].

Во времена Иоанна Златоустого богатство и роскошь в столице уживались с ещё большей нищетой, причём дела милосердия

были совсем не в моде. Святитель личным примером и проповедью призывал людей жертвовать неимущим, в результате чего благотворительность в Константинополе сильно оживилась, многие богатые даже добровольно раздавали всё своё имущество и отправлялись служить в странноприимные дома. Вот как святой Иоанн говорит о делах милосердия: «Подлинно, великое дерзновение пред Богом имеет эта добродетель; как какая-нибудь царица нашей жизни, так она с великой смелостью обыкновенно проходит небесные своды; и те силы, которым вверены врата небесные, видя восходящую милостыню, с великой честью отверзают те врата ради неё и другим добродетелям; а если видят их идущими без милостыни, то запирают врата пред ними» [3, с. 349].

Святитель Феофан через полторы тысячи лет объясняет: «Истинное благопожелание услаждается благом другого и порывается на помощь и содействие нуждающемуся, почему рождает из себя деятельное и заботливое попечение о благе другого» [10].

В Восточной Римской империи население столицы было весьма смешанным: христиане, язычники, евреи, еретики — борьба с христианством упорно велась, хоть и не открыто, как это было до 313 года. Императорский двор подавал скорее пример падения, а не нравственности. Святитель Иоанн Златоуст был противником неразумной роскоши богачей и не уставал обличать их: «Сколько царей воздвигали города, строили пристани, давали им имена свои, и по смерти не получили себе никакой пользы, преданы молчанию и забвению? А рыбарь Петр, не сделавший ничего такого, но преданный добродетели, занял царственный город и после смерти сияет светлее солнца» [4, с. 242].

В беседе после землетрясения в Антиохии святитель прямо указывает на причины постигшего город бедствия: «Если бы кто-нибудь спросил, отчего поколебался город, то, хотя бы никто не отвечал, несомненно, что это — за грехи, за корыстолюбие, за несправедливость, за беззаконие, за гордость, за похоти, за ложь. Кого же? Богатых. Также, если бы кто-нибудь спросил, отчего опять получил свою неподвижность, то несомненно, что это — за песнопения, за молитвы, за всенощные бдения. А это кого? Бедных» [2, с. 763].

А святитель Феофан так проповедует: «„Всякому просящему у тебя, дай“ (Лк. 6:30), заповедует Господь, как слышали вы в нынешнем Евангелии. Это одна из самых первых заповедей в Христианстве.

О ней часто напоминают и Господь, и святые Апостолы и, чтобы расположить нас ревностнее исполнять ее, оградили ее самыми трогательными побуждениями и самыми поразительными угрозами. Ведает сие всякий, и всякий по совести должным считает помогать всем нуждающимся по силам своим. Между тем, если пересмотрим дела наши построже, мы не найдем, может быть, ни одного дела, которое бы исполняли с меньшим вниманием, как обязательное для нас вспомоществование нуждающимся. Помогаем кое-как, лишь бы отделаться от докучливого просителя, а иногда и совсем отказываем, и не большею ли частью последнее. ...Причина, полагаю, та, что грешная душа наша усваивает себе предрассудочные понятия о бедности и бедных, кои приходят на мысль, когда надо бывает оказать помощь, и расстраивают благие намерения наши до того, что не только совесть не обличает нас в отказе или слабом пособии, — напротив, нам думается, что мы лучше сделали, ничем или так легко отделившись от просителя» [9, с. 55–60].

Особое значение в Церкви имеют пастыри. Об этом свидетельствуют обращенные к ним слова апостола Петра: «Пастырей ваших умоляю я, сопастырь и свидетель страданий Христовых и соучастник в славе, которая должна открыться: пасите Божие стадо, какое у вас, надзирая за ним не принужденно, но охотно и богоугодно, не для гнусной корысти, но из усердия, и не господствуя над наследием [Божиим], но подавая пример стаду» (1 Пет. 5:1–3).

Однако среди духовенства было много недовольства и даже вражды против святителя Иоанна. Далеко не всем нравились его проповеди и наставления о священнослужении, та скромность, с которой он встречал гостей, и строгость к порокам. Святитель, наставляя духовенство, рассуждал следующим образом: «Великое дело, возлюбленные, великое дело — предстоятельство в Церкви. Оно требует и много любомудрия, и такого мужества, что должно, как сказал Христос, полагать душу за овец, никогда

не оставлять их без защиты и помощи и твердо стоять против волка. Этим пастырь отличается от наёмника. Последний, не заботясь об овцах, имеет всегда в виду собственную безопасность; первый, напротив, всегда заботится о спасении овец, забывая о себе самом» [5, с. 393]. Особенное недовольство священнослужителей вызывало то, что благодетели по увещанию святителя стремились жертвовать теперь в основном нищим, нежели духовенству, привыкшему тратить полученное пожертвование в своё удовольствие.

Феофан Затворник: «Никакого контроля: врут светские, врут духовные, а ему {про Синод} горя нет, — глазом не моргнет. — Нет власти в церкви... как кто хочет, так и действует и учит. — Попы всюду спят... Не спящих один-два — и обчелся» [7, с. 120]. «Вы справедливо скорбите о сокращении приходов и закрытии церквей. Что делать? <...> Слабеет вера. <...> Мертво. Живых действователей нет. И общества не принесут ожидаемой пользы. Поджигатели должны сами гореть. Горя, ходить всюду, — и в устной беседе зажигать сердца... Вот что потребно! А где это возьмем? Опять только молиться остается к Подателю всяких даров» [там же, с. 19–20].

Святителя Иоанна обвиняли даже в возбуждении бедных против богатых, в различных греховных наклонностях и нелюдимости.

Среди богатых женщин тоже было много недовольства. Ведь святитель Иоанн обличал их за непомерную роскошь, из-за которой их мужьям приходилось разорять и грабить народ, за изысканные и соблазнительные наряды и украшения.

Время жизни святителя Феофана, Затворника Вышенского, — XIX век — время бурного развития науки и философии, литературы и искусства — «золотой век» русской классической культуры. Это было время исканий и надежд, разочарований и прозрений. Но, как пишет в своей работе «Русская симфония» митрополит Иоанн (Снычев), это была «...пора окончательной потери соборного духовного равновесия народа, подорвавшая вековые устои русской православной государственности... страна оказалась ввергнута в водоворот религиозных, политических, экономических и военных перемен и нововведений, продолжавших размывать традиционные ценности бытия Святой Руси.

Православная Церковь была унижена и ослаблена: ликвидирована каноническая форма ее управления (патриархат), изъятием церковных земель подорвано благосостояние духовенства и возможности церковной благотворительности, резко сокращено количество монастырей — светочей христианской духовности и православного образования. Самодержавие как принцип правления (предполагающий религиозно осознанное отношение к власти как церковному служению, послушанию) все более искажалось под влиянием идей западно-европейского абсолютизма» [6, с. 233–234].

В это время усугубляется раскол между простым народом, который продолжает в большинстве своем придерживаться традиционных взглядов на жизнь, и правящими кругами, в которых обнаруживается засилье иноверцев и инородцев. «В целом, к началу XIX века существенному искажению подверглись основы русского жизнеустройства, те зиждительные силы, которыми Русь утверждалась и крепла; Православная Церковь лишилась своего канонического устройства, Царская власть попала под влияние светского мировоззрения, общенародное всесословное единство оказалось подорванным» [там же, с. 234].

Наблюдая все усиливающееся богоотступничество в русском народе, святитель Феофан, как и другие духовные авторитеты того времени, предупреждал общество о губительных последствиях расцерковления русской жизни. В своих трудах подвижник писал о неотвратимости кары Божией, свидетельствовал, что выльется она в форму кровавой революции, приводил в пример Францию с ужасами якобинского террора. «Сколько знамений показал Господь над Россией, — писал святитель, — избавляя ее от врагов сильнейших, и покоряя ей народы. Сколько даровал ей постоянных сокровищниц, источающих непрестанные знамения — в святых мощах и чудотворных иконах, рассеянных по всей Руси! И, однако ж, во дни наши россияне начинают уклоняться от веры: одна часть совсем и всесторонне падает в неверие, другая отпадает в протестантство, третья тайком сплетает свои верования, в которых думает совместить и спиритизм, и гносеологические бредни с Божественным Откровением.

Зло растет: зловерие и неверие поднимают голову; вера и Пра-

вославие слабеют! Ужели мы не образуемся? И будет, наконец, то же и у нас, что, например, у французов... Спаси нас, Господи!

Западом и наказывал, и накажет нас Господь, а нам в толк не берется. Завязли в грязи западной по уши, и все хорошо. Есть очи, но не видим, есть уши, но не слышим, и сердцем не разумеем. Господи, помилуй нас!» [6, с. 249–250].

Таким образом, становится ясно, что во времена святителя Феофана в русском обществе было не меньше духовных проблем, чем в годы жизни святителя Иоанна Златоуста среди граждан Восточной Римской империи.

Вот один из примеров бедственного положения в русском обществе того времени. Владимирская епархия, которую возглавил святитель Феофан, была колыбелью раскола. Скрываясь от преследования, раскольники и сектанты прятались здесь и находили единомышленников. Они находили смелость проповедовать среди простого народа и совращать людей от пути спасения, пользуясь безграмотностью населения.

Святитель упорно боролся с расколом в своей проповеди, также он посещал раскольнические центры, где произносил наставления о несостоятельности и пагубности раскола, называя его плодом народного невежества. Ведь, отделяясь от церковного единства, раскольники лишали себя и своих последователей Божией благодати; при этом они всерьёз считали, что двоеперстие, небритая борода и т. д. есть чуть ли не самое главное условие спасения человеческой души.

Особое внимание святитель уделяет еретическим трудам писателя Льва Николаевича Толстого. Толстой отвергал христианские догматы, не исповедовал Святую Троицу, таинства, Вселенские Соборы, не верил в будущую вечную жизнь, составил своё «псевдоевангелие».

В XIX веке немало людей увлекалось оккультизмом. Святитель прямо называл спиритизм бесовским занятием и настоятельно советовал прекращать общение с теми, кто им занимается. Распространялось пьянство, с ним тоже необходимо было бороться.

В 60-х годах для крестьянских детей начали открывать земские начальные школы, однако учителя в них далеко не всегда были

православными христианами, а преподаванию Закона Божия отводилось очень немного времени. Церковноприходских школ было мало. Светское образование вообще стремилось отделаться от духовной составляющей.

Светское образование, по мнению святителя, подрывало духовное развитие детей с ранних лет и не давало им подлинных знаний о вере и христианской жизни. Кругозор сужался до узко материалистического восприятия мира, чем особенно страдала высшая школа. Люди считали себя православными, но по духу и убеждениям были скорее протестанты, если не вовсе атеисты. «Они прошли все науки в наших высших заведениях. И не глупы и не злы, но относительно к вере и Церкви никуда негожи. Отцы их и матери были благочестивы; порча вошла в период образования вне родительского дома. Память о детстве и духе родителей ещё держит их в некоторых пределах. Каковы будут их собственные дети? И что тех будет держать в должных пределах? Закрываю отсюда, что через поколение, много через два, иссякнет наше Православие. Что ж? сидеть, поджавши руки? Нет, надо что-нибудь делать!» [8, с. 138–139].

Особое внимание святитель Феофан обращал на отечественное богословие и духовную литературу своего времени. Обычно в основе православного богословия лежал духовный опыт, который, в свою очередь, основывался на аскетических подвигах. Но аскезы-то как раз встречалось немного: «Горько-то горько, что творится у нас среди мыслящих. Все ум потеряли... И даже богословствующие потеряли настоящие основы богословствования православного, и все смеются» [там же, с. 206].

Подводя итог, можно утверждать, что как во времена святителя Иоанна Златоустого, так и во времена святителя Феофана Затворника общество находилось в весьма тяжелом духовном состоянии: языческие идеи довлели в массовом сознании, и борьба с ними святителей была очень напряженной. Личная судьба обоих святых отцов некоторым образом схожа: архиепископ Иоанн Златоуст закончил свой земной путь в ссылке, а епископ Феофан в затворе. Аскетические подходы святителя Феофана, несомненно, во многом идентичны тем, что являл святитель Иоанн, но изменение самих жизненных условий и усиление немощи че-

ловческой побуждают Феофана Затворника искать «несколько смягченные» формы аскетизма, что отразилось в издании «Добротолюбия», написанного в основном для мирян.

Но для нас важно то, что их труды во многом дополняют друг друга, поскольку разница во временах их жизни составляет почти полторы тысячи лет. За это время произошло значительное падение духовного уровня всего человечества, пережившего отпадение от Церкви католицизма, усиление позиций протестантской апостасии, натиск ислама, сильное влияние новых богоборческих веяний в описании мироздания. Однако оба святителя твердо стоят на твердом основании, Который есть Христос Бог, утверждая незыблемые истины Церкви и ведя ко спасению тех, кто ищет спасения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения. В 12 т. Т. 1. — СПб.: Изд-во СПбДА, 1898.
2. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения. В 12 т. Т. 2. — СПб.: Изд-во СПбДА, 1896.
3. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения. В 12 т. Т. 3. — СПб.: Изд-во СПбДА, 1897.
4. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения. В 12 т. Т. 5. — СПб.: Изд-во СПбДА, 1899.
5. *Иоанн Златоуст, святитель*. Творения. В 12 т. Т. 8. — СПб.: Изд-во СПбДА, 1902.
6. *Иоанн (Снычев), митрополит*. Русская симфония. Очерки русской историософии. — СПб.: Изд-во «Царское Дело», 2001.
7. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника: Собрание писем: [В 4 т.] В 8 вып. [Т. 4.] Вып. 7. (Репринт. М., 1992).
8. *Феофан Затворник, святитель*. Письма о христианской жизни. — М.: Правило веры, 2007.
9. *Феофан, святитель*. Полное собрание творений Т. IV — Серия I — Книги I–II.
10. *Феофан, святитель*. Полное собрание творений. Т. VI.
11. *Феофан, святитель*. Полное собрание творений Т. IX — Книга I.

УДК 276

Каширина Варвара Викторовна,
доктор филологических наук

Kashirina V. V.
Doctor of Philological Sciences

ПРЕПОДОБНЫЙ ВАРСОНОФИЙ ОПТИНСКИЙ О ПОДВИГЕ ЗАТВОРА СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА

THE VENERABLE BARSANUPHIUS OF OPTINA ABOUT THE HEROISM OF THE GATE OF ST. THEOPHAN

Аннотация. Известный исследователь духовного наследия Феофана Затворника архим. Георгий (Тертышников) называл затвор святителя «центром» его духовной жизни, где «явились во всей силе его великие труды и подвиги». Духовному подвигу святителя в затворе посвящено стихотворение прп. Варсонофия Оптинского «Памяти в Бозе почившего епископа Феофана Затворника». В этом стихотворении святой говорит о святом, прославляет его подвиги, назидается его творениями и молитвенно чтит его память. В стихотворении рефреном проходит слово «блажен», которое свидетельствует о высокой духовной жизни подвижника. Стихотворение имеет четыре части, выделенных самим автором. Несколько раз прп. Варсонофий называет затвор святителя — таинственным, сокрытым от людей, но ведомым Богу. Цель затвора, как и богоугодной жизни вообще, о чем писал и святитель в своих творениях, — это Богообщение. Основное значение литературных трудов святителя Феофана прп. Варсонофий видит в духовном пробуждении людей, возвращение их под «кров родной из области духовного изгнания».

Abstract. Archimandrite George (Tertyshnikov), a well-known researcher of the spiritual heritage of Theophan the Recluse, called the Saint's recluse the «center» of his spiritual life, where «his great works

and exploits were manifested in all their power». A poem by the monk Varsonofy of Optina «To the memory of the late Bishop Theophan the Recluse in Bose» is dedicated to the spiritual feat of the Saint in seclusion. In this poem, the Saint speaks of the Saint, praises his exploits, edifies his creations, and prayerfully honors his memory. In the poem, the refrain is the word «blessed», which indicates the high spiritual life of the ascetic. The poem has 4 parts, highlighted by the author himself. Several times the monk Barsanophios called the gate of Saint mysterious, hidden from people, but a slave to God. The purpose of the shutter, as well as of God — pleasing life in General, is communion with God. The author sees the main significance of the literary works of Saint Theophan in the spiritual awakening of people, their return to the «shelter of their native land from the area of spiritual exile».

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, преподобный Варсонофий Оптинский, Вышенская пустынь, затвор.

Key words: St. Theophan the Recluse, also known as «Theophan Zatvornik», the venerable Barsanuphius of Optina, Vyshenskaya desert, the shutter.

По мнению известного исследователя духовного наследия святителя архим. Георгия (Тертышников), «время затвора — важнейший период, можно сказать, центр жизни преосвященного Феофана, ибо именно тогда по преимуществу явились во всей силе его великие труды и подвиги...» [4, с. 82].

Стихотворение прп. Варсонофия Оптинского «Памяти в Бозе почившего епископа Феофана Затворника» (+6 января 1894 года), посвященное духовным подвигам святителя, — это «веночек на могилу» вышенского подвижника, в котором содержится оценка его подвигов, данная оптинским духоносным старцем, носителем оптинской духовной традиции, прославленным ныне в лике святых. В этом стихотворении святой говорит о святом, прославляет его подвиги, назидается его творениями и молитвенно чтит его память.

В Иоанно-Предтеченском скиту Оптиной пустыни прп. Варсо-

нофий написал несколько стихотворений, посвященных памяти великих русских подвижников, своих современников: «Памяти в Бозе почившего старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха отца Амвросия», «Памяти старца Оптиной пустыни иеросхимонаха отца Анатолия, преемника и носителя старческих заветов после кончины старца иеросхимонаха отца Амвросия» (25 января 1894 г.) и «Памяти в Бозе почившего епископа Феофана Затворника» (+6 января 1894 года).

Стихотворные посвящения трем известным старцам были обусловлены их духовной общностью, а также желанием автора рассказать своим современникам и потомкам о духовном значении их подвига для Русской Православной Церкви.

В стихотворении «Памяти в Бозе почившего старца Оптиной Пустыни иеросхимонаха отца Амвросия» прп. Варсонофий с сыновьей любовью вспоминает старца, который благословил его на монашество. В стихотворении рефреном проходит слово «блажен», которое свидетельствует о высокой духовной жизни подвижника, который всей своей жизнью «соблюл евангельский глагол» и удостоился войти в «Обитель вечной красоты, где в славе царствует Спаситель».

В стихотворении, посвященном преподобному Анатолию (Зерцалову), почившему, как и святитель Феофан, в 1894 г., прп. Варсонофий, как свидетель высокой молитвенной жизни своего собрата по скитской жизни, пишет, что старец Анатолий «...как ангел небесный служил, полный веры пред Господом Сил, как светильник сияя среди нас!», и просит молитв старца Анатолия за всех у Престола Всевышнего.

Стихотворение «Памяти в Бозе почившего епископа Феофана Затворника» — самое обширное из стихотворных посвящений современникам-подвижникам.

Стихотворение имеет 4 части, выделенных самим автором.

В первой части подвиг святителя Феофана сопоставляется с духовным подвигом прп. Амвросия Оптинского. Подвижники названы «борцами», «духовными великанами», которые противопоставляются сынам «века буйного духовного растленья», чьим кумиром является «золото, земные наслажденья, а не стремление в небеса», а также материалистам, которые затвор считают бесплодным, по их мнению:

Для благотворного полезного труда
Не вера нам нужна, потребно знанье.
Прошла пора бесцельного, пустого созерцанья;
Иная нас теперь ведет звезда,
Иной рычаг отныне движет мир.

Во второй части, одной из самых важных в смысловом плане, описывается затвор святителя Феофана. Детально описана келья святителя, хотя известно, что прп. Варсонофий никогда там не был.

Убогой скудости, смиренной простоты
Являло вид его уединенье.
На всем следы сурового лишения,
И нет предметов в ней тщеславной суеты.
Лишь всюду видны груды книг —
Отцов святых великие творенья,
Что будят в нас небесные стремленья,
Освобождая дух от чувственных вериг.

Именно эта келья явилась немой свидетельницей «безмолвной тайны» затвора святителя.

Можно предположить, что прп. Варсонофий прочитал воспоминания очевидца, который посетил келью сразу после кончины святителя. Именно такое подробное описание кельи было приведено в статье неизвестного автора «В келье затворника», опубликованной в апреле 1894 г. в журнале «Душеполезное чтение» [1]. Уникальность этих воспоминаний в том, что они написаны сразу после кончины святителя, когда в его покоях проводился разбор вещей. Вся обстановка в келье в то время была полностью сохранна.

Вслед за автором читатели впервые смогли познакомиться с внутренним устройством кельи, которая была расположена на втором этаже монастырской просворни. «Стены деревянные, без обоев, несколько потемневшие от времени. Мебель и вся обстановка до последней крайности простые и ветхие. Шкаф с угольником из простого дерева, оцененный в один рубль... Комод — в два рубля... Простой стол, ветхий... Складной аналой, ветхий...

Железная кровать, складная, ценою в один рубль... Диваны березового дерева, с жестяными сидениями — все ценною три рубля сер... Все остальное в таком же роде...» [1, с. 687].

В келье было много вещей, которые свидетельствовали о разносторонних знаниях святителя: два ящика с инструментами, токарными, столярными, переплетными, палитра для красок и кисти. Фотографический аппарат, станок для выпиливания из дерева, верстак, токарные станки. Телескоп. Два микроскопа, анатомический атлас, шесть атласов географии общей, церковной и библейской.

Автор был поражен огромной библиотекой, которая располагалась в отдельной комнате: «А какое громадное собрание книг! Всюду книги, книги, целые груды книг... Вот история России Соловьева, всемирная история Шлоссера, сочинения Гегеля, Фихте, Якоби... Но подавляющее большинство книг духовного содержания: почти все духовные журналы, творения великих отцов и учителей церкви: св. Григория Богослова, св. Василия Великого, св. Иоанна Златоуста, Исаака Сирианина, св. Нила Сорского, св. Тихона Задонского, св. Димитрия Ростовского и многих, многих других великих наставников и подвижников... Четьи-Минеи и прологи на греческом языке, Четьи-Минеи св. Димитрия Ростовского... Много книг богословского и церковно-исторического содержания на французском, немецком и английском языках, например, Богословская энциклопедия на французском языке в 150 томах» [1, с. 699].

Также подробно описывались произведения иконописи, принадлежащие перу святителя Феофана Затворника: «Святитель любил священное искусство иконописания и сам был хороший художник. Нося в душе образы иного, высшего небесного мира он, видимо, желал окружить себя и на земле их светлыми отражениями. Какое изобилие икон и картин священного содержания! Большинство, если не все, из них, вероятно писаны его святительской рукой. „Распятие“, „Воскресение Христово“, „Снятие со креста“, „Спаситель в терновом венце“ — на полотне, образ Спасителя во весь рост, Божией Матери — во весь рост на дсках, „Богоявление“ — на полотне, образ святителя Тихона во весь рост — неоконченный немного, иконы св. Митрофания Воронежского,

свв. Антония и Феодосия, св. Александра Невского... и много других картин и икон на полотне и досках. Есть и портреты, например, Серафима Саровского... К двум предметам особенно часто возвращалось художественное творчество почившего: к изображению св. Тихона Задонского и Богоявления» [1, с. 699].

Отдельно автор описывает «церквицу» святителя, отмечая важную деталь: «...особенно трогательно — это то, что в алтаре близ жертвенника, на стене можно видеть висящий мешочек, весь наполненный записочками к преосвященному с просьбами помянуть в своих молитвах у престола Божия...» [1, с. 700].

В третьей части стихотворения описано молитвенное попечение святителя Феофана о России и служение ей своими литературными трудами.

«Потомству он оставил в назиданье
Свои творения — великие труды,
Ума бесстрастного высокие созданья
И дивных подвигов духовные плоды.
Одним они проникнуты стремленьем:
Исполнить света жизненный наш путь
И ревности святой огонь вдохнуть
В нас, обессиленных страстями и сомненьем.
Он уяснил в них путь душевного спасенья
И жизни христианской показал
Великое и дивное значенье».

Четвертая часть стихотворения исполнена глубокого лиризма и теплоты. Прп. Варсонофий описывает портрет святителя, который он внимательно рассматривает. Подробное описание позволяет говорить о том, что портрет святителя был хорошо знаком оптинской братии.

«В чертах святителя...
Видим мы печать сердечной чистоты
И кроткого блаженного смиренья
И отблеск чистых дум. Его черты
Исполнены святого умиленья,
Проникнуты они духовной красотой,
При виде их благие помышленья
Встают в душе и чувств небесных рой...»

Отдельно хотелось бы обратить внимание на несколько мыслей прп. Варсонофия о затворе.

Причиной ухода святителя Феофана в затвор называется спасительная «стеязь безмолвия», «великий подвиг», который святитель совершил, «покорный высшему небесному велению», т. е. по воле Божией.

Цель затвора, как и богоугодной жизни вообще, о чем писал и святитель в своих творениях, — это Богообщение.

«Всего себя он Господу предал
И в Нем Едином высшее блаженство
Своей души всецело полагал».

Духовные плоды затворнического подвига — это очищение сердца и Богообщение:

«Подобно Ангелу, он Богу предстоял
И в сердце своем чистом основал
Нерукотворную Ему и светлую обитель...»

Достигнув Богообщения, «в безмолвии блаженство он обрел». Основное значение литературных трудов святителя Феофана прп. Варсонофий видит в духовном пробуждении людей, возвращение их под «кров родной из области духовного изгнания».

Несколько раз прп. Варсонофий называет затвор святителя таинственным, сокрытым от людей, но ведомым Богу.

Сам прп. Варсонофий хорошо знал житие и духовное устроение святителя Феофана, ему была близка его уединенная, затворническая жизнь.

28 июля 1909 г. ученик прп. Варсонофия Николай Беляев, впоследствии преподобноисповедник Никон Оптинский, записал: «Как-то Батюшка говорил мне, что бывает время, когда человек устает и неспособен ни к молитве, ни к письму, ни к чтению, — тогда пусть займется рукоделием, что и исполнял сам преосвященный на деле: он имел, кажется, токарный станок» [5, с. 265–266].

В феврале 1909 г. в минуты откровения прп. Варсонофий сказал Николаю, своему близкому ученику и сотаиннику:

«— Я вам, брат Николай, не раз уже говорил и еще скажу: приходит мне мысль — все бросить, уйти в какую-нибудь келью. Страшно становится жить, страшно. Только боюсь сам уйти, а

посоветоваться не с кем. Если бы жив был Батюшка о. Варнава, то поехал бы к нему, но его уже нет. А сам боюсь: боюсь, как боится часовой уйти с поста — расстреляют. В таком положении начинаешь понимать слова пророка Давида: „Спаси мя, Господи“. ...Если взять только одну часть фразы, то само собой разумеется, что никто не хочет погибели и не говорит: „Погуби меня, Господи“. Все и всегда могут сказать: „Спаси мя, Господи“. Но он далее прибавляет: „Яко оскуде преподобный“.

Не к кому обратиться, „Господи, спаси мя“. Только теперь мне становится понятным: отчего бежали св. отцы от мира, а ведь именно бежали... хочется и мне убежать в пустыню.

— Батюшка, — говорю я, — да как же одному бежать? Одному нельзя...

— Нет, — возразил очень твердо Батюшка, — нет, одному нельзя *самому*, а *одному с Богом* — можно. Вот, например, епископ Феофан долго и неоднократно пытался бросить все и удалиться в затвор, но не было на то воли Божией. Прямо как бы в ответ на свое желание он был перемещен на епископскую кафедру во Владимир. И только уже несколько лет спустя удалился в свою милую Вышу... Да... Когда-то и мы с Вами, Николай Митрофанович, будем на „Выше“? Рано или поздно ли, а надо... Что Вы скажете? Да, так-то, мой друг...» [5, с. 226].

Желание «таинственного» и великого затвора хранил в своем сердце прп. оптинский старец. И искренно желал всем иночествующим найти «свою Вышу», как он писал.

Видимо, по какому-то недоразумению, одно из самых глубоких стихотворений прп. Варсонофия Оптинского, посвященное памяти вышенского подвижника, не было включено составителями в «максимально полное издание духовного наследия схиархимандрита Варсонофия Оптинского», вышедшее в 2012 г. в Оптиной пустыни [3]. Конечно же, это большая потеря для издания.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. В келье затворника // Душеполезное чтение. 1894. Ч. I. Апрель. С. 687–702.
2. *Варсонофий Оптинский, прп.* Духовное наследие. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2005.

3. *Варсонофий Оптинский, прп.* Беседы. Келейные записки. Духовные стихотворения. Воспоминания. Письма. «Венок на могилу Батюшки». Изд. Введенский ставропигиальной мужской монастырь Оптиная пустынь, 2012.

4. *Георгий (Тертышников), архим.* Жизнь и деятельность Феофана Затворника, епископа Владимирского и Суздальского. Фес-салоники, 1994.

5. Дневник послушника Николая Беляева (преподобного оптинского старца Никона). М., 2004.

УДК 81-139

Волкова Анна Геннадьевна
кандидат филологических наук

Volkova Anna G.
PhD in Philology

**ТЕКСТ И КОННОТАЦИЯ: ОПЫТ СЕМИОТИЧЕСКОГО
АНАЛИЗА ТОЛКОВАНИЙ СВЯТИТЕЛЯ
ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**TEXT AND CONNOTATION: THE EXPERIENCE OF SEMIOTIC
ANALYSIS OF EXEGETICAL WORKS BY ST.THEOPHAN THE
RECLUSE**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению экзегетических трудов святителя Феофана Затворника в контексте лингвистических методов XX века. В качестве метода выбран семиотический подход, позволяющий через определенные коды выявить некоторые знаки — слова, которые в экзегетических текстах играют ключевую роль и при этом осмысливаются по-разному. Использование такого метода и подобных ему способствуют более глубокому пониманию не только экзегетических сочинений, но и богословского, эпистолярного, гомилетического наследия русских святых.

Abstract. The main point of the article is to research the exegetical works by st. Theophan the Recluse in the context of linguistic methods of the 20th century. For this purpose the semiotic analysis was chosen that can find out some signs — words which become key words in exegesis and which can be understood in different ways. Using of this and other methods helps proper understanding not only exegetical works but also theological texts, letters and homilies of Russian Saints.

Ключевые слова: коннотация, текст, семиотика, код, интертекст, экзегезис, святитель Феофан Затворник.

Key words: connotation, text, semiotics, code, intertext, exegesis, St. Theophan the Recluse.

Перед тем, как приступить собственно к анализу экзегетических сочинений святителя Феофана, написанных им в затворе, необходимо сделать несколько теоретических замечаний, касающихся понятий, которые вынесены в заглавие настоящей статьи.

Под семиотическим анализом обычно понимают рассмотрение какого-либо текста — в первую очередь художественного — на основе категорий семиотики как науки о знаках. Семиотический анализ также предполагает, что язык выполняет моделирующую функцию, выступая когнитивным средством в процессе познания мира, — это означает, что текст не только является носителем и транслятором некоей информации, но и способен генерировать новые смыслы, генерировать информацию.

Помимо понятия знака, семиотический анализ оперирует также понятиями денотата и коннотации: «Современная семиотика выделяет в языке два плана — денотативный и коннотативный. В частности, под денотативным значением слова принято понимать не сам предмет в его конкретной единичности, но „типовое представление“ о нем... Любая дополнительная по отношению к денотативной смысловая информация может считаться коннотативной» [2, с. 11].

Коннотативные смыслы могут иметь форму ассоциаций, «они могут представлять также в форме реляций, когда устанавливается определенное отношение между двумя местами текста, иногда очень удаленными друг от друга» [2, с. 13].

Наконец, еще одно важно понятие, наряду с понятиями знака, денотата и коннотации — это понятие кода: под кодом в семиотике понимается как «язык мысли» (внутренний код), так и внешний код, «существующий в вербальной и невербальной формах» [3, с. 80]. Кодирование есть «конвертирование» одной знаковой системы в другую при помощи внутреннего и внешнего кодов, в роли которых могут выступать не только вербальные знаки, но и символика, артефакты и т. п. [3, с. 80]. Проблема кода

и кодирования разрабатывалась Роланом Бартом [1, с. 44–46], который предложил систематизацию кодов в зависимости от их отношения к коннотациям: «Из пяти выделяемых Бартом кодов (герменевтический, проайретический, символический, семный, референциальный) лишь первые два относятся к традиционной области сюжетосложения, тогда как три последних имеют ярко выраженную коннотативную природу» [2, с. 13].

Достижения лингвистических теорий пока нашли слабое подтверждение в специальных исследованиях, посвященных наследию русской патрологии. Подобная консервативность исследований может быть связана со спецификой религиозного дискурса. Вопрос о природе религиозного языка остается открытым, но важно признать, что отдельные лексические единицы и фразы не могут быть признаны по природе религиозными. Определяющее значение имеет контекст употребления данных единиц, поэтому при анализе сакрального дискурса всегда остается место для интерпретации контекстуального значения в соответствии с мировоззрением информанта.

Однако, анализируя тексты святителя Феофана, в частности тексты экзегетические, представляется возможным применить некоторые подходы к языку и тексту для того, чтобы рецепция и интерпретация трудов святителя стала более полной.

Из экзегетических сочинений святителя Феофана в качестве материала анализа было взято толкование на Послание апостола Павла к Римлянам, точнее, толкование всего одного стиха, который часто вызывает различные споры, ведущие ко множественным интерпретациям; в частности, именно этот стих из Послания используют протестантские богословы в доказательство своего учения: «А ихже предустави, тех и призва: а ихже призва, сих и оправда: а ихже оправда, сих и прослави» (Рим. 8:30) [4].

Святитель Феофан внимательно относится к тексту Священного Писания, подробно анализируя не только каждый стих, но и зачастую каждое слово, поэтому представляется уместным употребить понятия знака и кода, тем более что в данном случае речь идет о создании некоего метатекста: семиотический метод используется для анализа того текста (толкования святителя Феофана), который сам по себе уже является анализом другого

текста (Священного Писания, апостольского послания).

Святитель Феофан использует следующие герменевтические и референциальные (отсылающие, аллюзивные) коды:

1) ссылка на авторитет святых отцов (референциальный код):

Блаженный Феодорит пишет: «...в ком предугадал твердое расположение, тех изначала „предустави“, а предуставив, „призва“; потом, призвав, оправда крещением; оправдав же, „прослави“; наименовав сынами и даровав им благодать Всесвятого Духа».

2) толкование семантики слов, в частности, объяснение слова «предустановлен» как неоднозначного по своему значению (герменевтический код): *Предустановлен был первоначально образ спасения всех в Господе Иисусе Христе, Который и совершил его и учредил всю экономию спасения. Учредив все сие, Он послал святых Апостолов звать ко спасению желающих спасения.*

Интересно, что святитель Феофан в толковании этого стиха не раз возвращается к объяснению лексемы «предустановлен»:

Предустановленные то же, что избранные, а из званых не все избранные, — сказал Господь, и дело показало. Зовутся все; но из званых не все последуют званию, — не все делаются призванными.

Помимо объяснения семантики слова «предустановлен», святитель также сравнивает это значение со значением лексемы «призванные»: *Призванным следует назвать того, который уже принял Евангелие и уверовал. Но и в этом числе не все избранные, не все предопределенные к сообразию с Сыном в праве и в славе. Ибо многие не остаются верными званию и — или в вере погрешают, или в жизни «храмлют на обе плесне» (3 Цар. 18:21). А избранные и предустановленные пребывают верными до конца. Толкование лексем через действие: Избранные и предустановленные особым образом проходят акт призвания, хотя слово призвания всех оглашает одинаково. Начавшись здесь, сие различие избранных продолжается потом и во всех последующих актах на пути спасения, или к Богу приближения, и доводит их до блаженного конца. В чем именно сие различие, определить нельзя; но не в одной благодати, сопровождающей слово призвания, а и в настроении и удобоприемлемости призываемых, кои суть дело их произволения.*

Далее святитель уже толкует эти две лексемы, раскрывая их значение как двух знаков (в семиотическом значении понятия «знак», так как именно на этих лексемах, использованных в первичном тексте, тексте апостольского послания, строится интерпретация священного текста). Значение этих знаков раскрывается через:

— цитаты: *Амвросиаст пишет: «...призвать — значит: задумавшему веровать помочь уверовать или побудить к вере того, о ком предудеано, что он послушает. Эти предудеанные пребывают верными до конца и состоят под Божиим благоволением. О прочих же, коих не предудедел Бог, нет Ему заботы, потому что Он не предудедел их, что пребудут угодными Ему до конца...»*

— обращение к Евангельскому тексту: *Когда призываются избранныки, идут и сии вместе с ними и всё получают, что и те; но побудут много или немного в ограде сей и уходят, как те, которые ходили вслед Господа, но, после того как Он предложил учение о Причащении, оставили Его и не ходили уже более с Ним (Ин. 6:71).*

3) подкрепление другими примерами из Священного Писания, в том числе из Ветхого Завета (референциальный код):

Сие изображает Премудрый так: «Премудрость созда себе дом, и утверди столпов седьм: закла своя жертвенная, и раствори в чаши своей вино, и угодова свою трапезу. Посла своя рабы, созывающи с высоким проповеданием на чашу» (Притч. 9:1–3). То же живописует Спаситель в притче о брачном обеде, устроенном царем для сына своего. Приготовив все, он послал рабов звать на брак: «...риците: се обед мой угодовах, юнцы мои и упитанная исколена, и вся готова: приидите на браки» (Мф. 22:4). «Шедшие в мир весь проповедите Евангелие всей твари» (Мк. 16:15). Апостолы пошли и звали, — всех звали. Но как же говорится: «...их же предустави, тех и призва»?

4) использование вопросно-ответных конструкций (герменевтический код):

— *Как же Апостол говорит, что, которых предуставил Бог, тех и призвал? Мы теперь все призванные; ибо находимся в Церкви Божией, в доме Бога нашего.*

— *Но кто из нас, смотря на грехи свои, может с уверенностью*

сказать, что он состоит в числе предустановленных избранных? Следовательно, надобно различать между призванными и призванными. Одни из них суть предопределенные ко спасению и славе, а другие не предопределенные. И если сие необходимо различать, необходимо положить различие между призванием и призванием.

Говоря в категориях семиотики, можно указать, что в экзегетическом сочинении святителя Феофана соблюдены все этапы семиотического анализа текста. Святитель последовательно интерпретирует текст Священного Писания, опираясь в первую очередь на сам текст, а также отсылая (референциальный код) к другим ветхозаветным и новозаветным и святоотеческим текстам. Последовательность экзегетического анализа святителя Феофана, описываемая категориальным аппаратом семиотической теории, следующая:

— святитель выделяет ключевые знаки в рассматриваемом им тексте послания апостола Павла (например, указанные выше лексемы «предустановлен» и «призван»),

— раскрывает означающее (внешнее, форму, обращаясь и к оригинальному греческому тексту) и означаемое (семантику, содержание) этих знаков, в том числе сравнивая знаки между собой, коррелируя их друг с другом,

— использует референции (референциальный код, отсылки к другим текстам) для раскрытия коннотаций знаков.

Таким образом, экзегетические сочинения святителя Феофана по использованным в них способам толкования и анализа текста как будто предвосхитили гораздо более позднейшие текстуальные теории и практики, притом что многие из этих способов являются вполне традиционными для христианской экзегезы. Также необходимо отметить, что даже подобный небольшой анализ текстов святителя показывает, что лингвистические методы, в частности, семиотический анализ, способны углубить понимание экзегетических текстов, расширить границы их рецепции и интерпретации, при этом не противореча автору текстов и не искажая его мысль.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Барт, Ролан. S/Z.* — М.: Эдиториал УРСС, 2001.
2. *Косиков Г. К. Идеология. Коннотация. Текст // Барт, Ролан. S/Z.* — М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 8–29.
3. *Леонтович О. А. Методы коммуникативных исследований.* М.: Гнозис, 2011.
4. *Феофан Затворник, святитель. Толкование Послания апостола Павла к Римлянам // [Электронный ресурс] https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/tolkovanie-k-rimljanam/* (дата обращения: 15.07.2020). Все тексты святителя Феофана Затворника цитируются по данному электронному ресурсу.

УДК 276

Грудинина Елена Валерьевна
кандидат филологических наук

Elena V. Grudinina
PhD in Philology

**ПРИЕМЫ АРГУМЕНТАЦИИ И УБЕЖДЕНИЯ
В ЭПИСТОЛЯРНОМ НАСЛЕДИИ СВТ. ФЕОФАНА
ПЕРИОДА ВЫШЕНСКОГО ЗАТВОРА
(на примере писем к схимонахине Магдалине)**

**RECEPTIONS OF ARGUMENTATION AND BELIEF IN THE
EPISTOLIC HERITAGE OF ST. THEOPHAN
OF THE PERIOD OF HIGH SHUTTER
(on the example of letters to the schema nun Magdalene)**

Аннотация. В статье проводится филологический анализ серии писем святителя Феофана, написанных в период Вышенского затвора и адресованных схимонахине Елецкого Знаменского монастыря Магдалине (Ивановой). В письмах выявляется ряд характерных для эпистолярного наследия святителя Феофана приемов аргументации, при помощи которых он осуществлял системное духовное руководство: ступенчатый метод; антитеза (должное — реальное, следование заповедям — своеволие); аналогия (объединение с адресатом в диадку «мы», проведение параллели между «земными» и «небесными» понятиями), цитирование (подкрепление собственных умозаключений выдержками из Священного Писания).

Abstract. The article provides a philological analysis of a series of letters of St. Theophanes written during the Vyshensky lock and addressed to the schema nun Eletsy Znamensky Monastery Magdalene (Ivanova). The letters reveal a number of argumentation methods characteristic of the Epistolary heritage of St. Theophanes, with the help of which he carried out a systematic spiritual leadership: a stepwise method; antithesis (due

— real, following commandments — self-will); analogy (combining with the addressee in the dyad «we», drawing a parallel between «earthly» and «celestial» concepts), citing (reinforcing our own conclusions with excerpts from the Holy Scriptures).

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, переписка, приемы аргументации, духовное руководство.

Key words: St. Theophan the Recluse, correspondence, methods of argumentation, spiritual leadership.

Святитель Феофан Затворник еще при жизни являлся духовным наставником для сотен людей, и в период Вышенского затвора вел активную переписку со своими духовными чадами. Впечатляет не только количество адресатов, в личные обстоятельства и проблемы которых глубоко вникал святитель, но и спектр вопросов, ответы на которые он давал. «Жизнью своей святитель Феофан исполнил важнейшую заповедь Божию: да любите друг друга. Именно любовь к людям подвигла его на такой громадный душевный труд...» [1, с. 5].

Особого внимания заслуживают серии писем, адресованные конкретным лицам и содержащие системное духовное руководство. Среди них письма к схимонахине Елецкого Знаменского монастыря Магдалине (в миру Софье Михайловне Ивановой).

Уже в первом письме святитель Феофан подчеркивает важность духовного общения людей: «Как жизнь течет, так и вопросы идут из сердца, без остановки. <...> Если встретится такая нужда, — я охотно буду говорить с вами. Не с наставлениями навязываюсь к вам, а так — чтоб поговорить о деле Божиим. Господь же будет строить свое» [2, с. 9]. Данное изречение задает направление всей последующей переписке святителя с духовной дочерью, избравшей монашеский путь. И в этой начальной фразе обращают на себя внимание два момента: во-первых, подчеркнута просторечный стиль («нужда», «охотно», не навязываюсь»), а во-вторых, всецелое упование на Бога, стремление стать проводником Его воли («Господь же будет строить свое»). Тем самым святитель

подчеркивает, что в своих наставлениях намерен руководствоваться незыблемыми законами духовной жизни, а не личными соображениями.

Среди приемов убеждения и аргументации в личной переписке святителя Феофана можно выделить, в первую очередь, объединение с собеседником в диаду «мы», что позволяет автору приблизиться к своему адресату, подчеркнуть духовное родство, глубину понимания его душевных движений и чувств. Почти повсеместно данный прием сочетается с вопросно-ответной формой изложения мыслей. Такой метод активизирует внимание собеседника, словно предвосхищая возможные вопросы, закономерно возникающие в ходе рассуждения, предостерегая от ошибочного истолкования сказанного.

Например, в 47 письме святитель Феофан пишет: «Вы оскорбились. Оскорбиться каким-нибудь невниманием — значит считать себя стоящею внимания и, следовательно, ценить себя высоко в сердце, иначе — высокосердно быть. Хорошо ли это? *Терпеть, хоть бы то напраслину, есть ли то долг **наш***? Конечно. *Когда же **мы** начнем его исполнять?* Ведь когда дана заповедь терпеть, то надо всякий случай неприятный претерпевать, не пропуская, и претерпевать с радостью, без нарушения мирных отношений. ***А мы с вами*** ныне пропустим такой случай да завтра пропустим. *Скажете: это мелочь; что тут терпеть?* Но если мелочи такой не умели ***мы*** претерпеть, *куда же потерпеть нам больше?*» [2, с. 111]. Живой диалог с собеседницей в данном контексте приобретает черты самоанализа. Автор, начиная с разбора конкретного поступка монахини, квалифицируя ее грех как «высокосердие», в дальнейшем рассуждении смягчает свой вердикт, давая понять, что подобные поступки и помыслы свойственны многим, в том числе ему самому. Вместе с тем святитель не умаляет опасности указанного греха, демонстрируя накопительный характер поступков, порожденных высокосердием и отсутствием терпения и приводящих к нарушению Божией заповеди.

Далее святитель Феофан привлекает в качестве аргумента евангельскую заповедь об ударе в ланиту, приводя ее в форме косвенного цитирования и соединяя ее по принципу антитезы с просторечным выражением о прикосновении крыла мухи: «Го-

сподь сказал: когда ударят в ланиту, подставь другую; а тут муха пролетела да крылом зацепила, и то мы на дыбы» [2, с. 111–112]. Контрастность приводимых в узком контексте образов призвана, с одной стороны, подчеркнуть актуальность и важность добродетелей смирения и терпения, с другой стороны, ненавязчиво указывает на постоянное нарушение заповеди Христовой в обыденной жизни. Далее святитель возвращается к рассматриваемой ситуации и интерпретирует поступок собеседницы: «Скажите, готовы ли вы исполнять эту заповедь об ударе в ланиту? Верно, скажете: готова. Но ведь случай, о котором писали, представляет именно это. Ударение в ланиту не буквально только надо понимать. Под этим должно разуметь всякий вообще поступок ближнего, которым, как нам кажется, не отдано нам должного внимания и почета, которым чувствует себя униженным, от которого страдает, как говорят, гонор наш» [2, с. 112].

Подготовив таким образом сознание и душу собеседницы к конструктивной критике, святитель прямо указывает ей на опасную тенденцию, обнаруженную в описанном ею поступке. И на этом этапе применяется серия риторических вопросов и следующих за ними закономерных ответов, которые теперь очевидны: «Что у вас было, было похоже на ударение в ланиту, легонькое. Вы же что? Подставили другую? Нет, не только не подставили, напротив, сдачи дали. Ведь уж дали сдачи, — ведь уж дали почувствовать, что имеете нечто» [2, с. 112]. В этой обличительной части рассуждения святитель Феофан использует уже местоимение второго лица «вы», а также лексический повтор: «дали сдачи» «ведь уж дали сдачи» — «ведь уж дали почувствовать». В совокупности указанные лексические и синтаксические приемы эффективно воздействуют на нравственное сознание, побуждая к самоукорению и раскаянию в содеянном.

В заключительной части рассуждения эмоциональный накал несколько снижается, что подчеркивает возвращение к местоимению «мы», использование разговорных слов и оборотов («не тронь меня», «куда гожи»), однако слегка ироничный тон святителя продолжает развивать заявленный ранее тезис о необходимости соблюдения заповеди Христовой: «Стало быть, мы с вами: не тронь меня. И стало, куда же гожи? И как можем считаться уче-

ницами Христовыми, когда заповеди не исполняем? Вы бы рассудили только: да стоите ли вы такого внимания? Если бы в сердце было это чувство недостойности, никакой обиды не почувствовали бы вы. Этот маленький случай считаю довольно большим и для внутреннего, и для внешнего вашего» [2, с. 112–113].

Для закрепления нравственного урока, преподаваемого монахини, святитель прибегает к методу прогнозирования, демонстрации естественных последствий развития греховных побуждений в ее душе: «И что еще может быть?! Благодать отступит. Тогда все подкрепительное отойдет, а пожелание и страсти, как голодные псы, с цепи сорвавшись, начнут грызть и терзать: только поворачивайся. Маленького не потерпели, надо будет это большое терпеть. Сохрани вас Господи! Ой! Смотрите! Улетит птичка; кто знает, дастся ли опять в руки?» [2, с. 113]. Здесь используется образное сравнение и метафора, которые подчеркивают контраст между агрессивными и необузданными страстями («голодные псы») и уязвимой и легко утрачиваемой добродетелью («птичка»).

Сочетание перечисленных приемов (ступенчатый метод) поддерживает строгую логику изложения мыслей, подчеркивает взаимосвязь ключевых понятий, раскрываемых в рассуждении: оскорбленное самолюбие — высокосердие — недостаток терпения — нарушение заповеди об ударе в ланиту — гордыня — утрата благодати и подверженность страстям.

Среди рассуждений, встроженных в структуру писем к монахине Софии (в дальнейшем — схимонахине Магдалине), отмечается несколько композиционно аналогичных наставлений, посвященных различным аспектам духовной жизни, но преимущественно воспитанию смирения и самоукорения, преодолению строптивости и непослушания. Святитель Феофан чередует прямые советы по устройению духовной жизни с ироничными замечаниями, которые призваны указать адресату наиболее уязвимые с нравственной точки зрения поступки и помыслы. Например, в письме 5, где святитель стремится доказать недопустимость чрезмерных телесных ограничений в пище и сне, которые ведут к развитию сатанинской гордыни, он пишет: «Заведши у себя порядок келейных занятий и установив правило о пище и сне, вы этим так

довольны, так довольны — лучшего, чай, ничего и быть не может. Но смотрите, как бы вам не вознестись прямо на небо и не стать высоко смотреть на всех других, блуждающих по земле, отягченных пищею и сном и мятущихся в суетных делах» [2, с. 15]. Далее уже в 25 письме святитель, продолжая ту же тему, прибегает к приему ласковой иронии: «Своеумная самочинница и упорная во всем поперечница! Ни в чем не хотите слушать. Ну, живите, как хотите. Этот постишка ваш дрянной не приведет к добру» [2, с. 73]. Но в продолжении письма автор изменяет тон рассуждения, переходя к детальному разбору «начатков самопрельщения», которые он усмотрел в письме духовной дочери. Система доказательства здесь строится на собственных высказываниях монахини, открывающих ее духовные язвы: «Смотрите-ка, что вы пишете: „я уж не то, что прежде“. Это называется сомнением. Говорите далее: „а уж против поездки в Воронеж и Задонск хоть не говорите — не послушаю“. Это называется своеволие. Наконец о молитве: что „вам лучше так и так молиться“. Это означает следование своим вкусам. Из этих трех — своевкусия, своеволия и сомнения — слагается пагубный дух прелести. Он у вас в начатках; но, если не поостережетесь и все будете действовать в том же чине, он вырастет и сгубит вас. А все виноват постишка!» [2, с. 73]. Приведенное небольшое рассуждение основано на классической риторической схеме: три аргумента и вывод. Ключевую авторскую мысль о недопустимости чрезмерного поста подчеркивает и оценочная лексика с негативной и ироничной коннотацией: «постишка дрянной», «своеумная самочинница», «упорная поперечница».

Третий тип аргументации, использованный святителем Феофаном в рассматриваемой переписке и являющийся вполне традиционным, — прямое наставление с опорой на Священное Писание и святоотеческое наследие. В начале переписки святитель строит рассуждение, основываясь на одном сильном аргументе, развивая и дополняя его собственными интерпретациями, например, в письме 11: «Бегайте сытости, — такое состояние, в коем лукавое сердце говорит в себе: довольно, ничего больше не требую; потрудились, поустановились порядком, можно и льготу себе дать. Об Израиле говорится: *усты, утолсте, расшире*

(Втор. 32:15). На что больше довольства? А плод какой? — *И забы Бога*. Это относилось к телесной сытости и к довольству своим внешним состоянием. Но вполне приложимо это и к сытости духовной, и к довольству своим внутренним состоянием. И следствие то же — богозабвение. <...> Непосредственное действие сытости есть ослабление внимания и допущение льгот. Кто это допустит, пойдет катиться вниз, как катятся по склону скользкой горы. Вот и беда. Бдите убо!» [2, с. 40]. В приведенном рассуждении использован прием аналогии: понятие мира материального (сытость телесная) сопоставляется с духовным состоянием (самодовольство). Подобные приемы широко используются в евангельских текстах, прежде всего при разъяснении Спасителем смысла рассказанных Им притч. Таким образом, сложные для понимания духовные явления раскрываются для слышащих слово Божие через доступные и близкие образы: сеятеля, хозяина виноградника, жатвы, брачного пира и т. д.

В заключительных письмах, написанных за несколько недель и дней до смерти адресата, святитель Феофан радикально изменяет общий тон и систему аргументации своих рассуждений, которые посвящены теме подготовки схимонахини Магдалины к переходу в жизнь вечную. С одной стороны, он поддерживает в тяжело больной духовной дочери искру надежды на выздоровление. Так, в письме 51 от 11 марта 1869 г. (за 20 дней до кончины схимонахини Магдалины) святитель пишет: «Даруй вам Господи облегчение и совершенное выздоровление. Обаче Его, а не наша будет воля! Неужели вы в самом деле отойдете? Мне в это не верится. Поболите, думаю, и подыметесь» [2, с. 121]. В этом письме обращает на себя внимание своеобразная стилистическая компиляция: сочетание высокого книжного слога с обилием церковнославянизмов и разговорных, даже просторечных оборотов. Эта речевая особенность вполне соответствует смысловому содержанию и логике дальнейшего рассуждения, в котором святитель Феофан говорит о тайне смертного часа и правильной к нему подготовке: «Ну что же делать, если и отойдете? Переход из сей жизни не есть особенность. Сколько отходят каждый день и даже час? И за нами придет черед. Кто ныне, кто завтра, все одно. Не одно только, кто каким отходит. Осмотритесь, все ли готово? И если нечего больше готовить, предайте себя Господу!» [2, с. 121–122].

Размышляя далее, святитель выводит важный тезис: «Когда издали смотришь на час смертный, он иначе кажется, нежели как когда он подойдет. <...> Смерть есть великое, еже о нас, таинство. Оно просветлено Христовою верою, но все есть нечто сокровенное. Когда придется проходить самым делом, тогда все уяснится. Страшливостями, однако ж, нечего себя томить». И затем используется прием аппликации (вставки косвенной цитаты из 22 псалма): «Господь прошел сею сению смертною, чтобы для нас сделать удобнейшим путь сей. Вслед Его и мы, проходя *посреде сени смертной, да не боимся зла: ибо Он с нами есть*, когда мы с Ним бываем в жизни сей» [2, с. 122]. Тот же псалом уже в точной прямой цитате святитель приводит в своем последнем 53 письме к умирающей схимонахине Магдалине (за 4 дня до ее кончины): «Кто силен сказать: *аще и пойду посреде сени смертная, не убоюся зла, яко Ты со мною еси* (Пс. 22:4)? — Тот, кто в жизни своей понудил себя и нудит еще — постоянно быть с Господом» [2, с. 124].

Упомянутое последнее письмо содержит ключевую идею о победе Спасителя над смертью и адом, из чего логически выводится следствие: «Он же и каждого верующего являет победителем. Это несомненно. Враг же всегда тут подоспевает, чтоб если не погасить, то омрачить светлое чаяние» [2, с. 125]. Потому святитель Феофан призывает свою духовную дочь мужаться и призывает крепкою верою противостоять дьявольским козням, предавая душу Господу. В качестве аргумента к этим суждениям он привлекает выдержки из посланий апостола Павла: «Не на безвестное течем (1 Кор. 9:26). Упование же не посрамляет (Рим. 5:5)» [2, с. 125].

Вместе с духовной поддержкой, оказываемой ожидающей смертного часа схимонахине, святитель сам обнаруживает глубокое смирение и веру, обращаясь к ней с просьбой: «Если же отойдете и улучите часть спасаемых, — и о нас Бога молитесь, да даст нам покаяться и исправить жизнь свою» [2, с. 125].

На основании проведенного лингвостилистического и риторического анализа можно сделать вывод о том, что основными методами убеждения и аргументации в эпистолярных произведениях, адресованных схимонахине Магдалине, являются: ступенчатый метод; антитеза (должное — реальное, следование запове-

дям — своеволие); аналогия (объединение с адресатом в диаду «мы», проведение параллели между «земными» и «небесными» понятиями), цитирование (подкрепление собственных умозаключений выдержками из Священного Писания). При этом методы аналогии и антитезы нередко сочетаются, как в приведенном выше втором примере, где святитель Феофан обличает адресата в прельщении через неумеренный пост и телесные подвиги. Важным аспектом аргументации святителя выступают средства языковой выразительности: лексические (авторские неологизмы, оценочная лексика, метафоры) и синтаксические (риторические вопросы и восклицания, градация, аллюзии и аппликации).

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Феофан Затворник, святитель*. Собрание писем. В 5-ти т. Т. 1. Письма мирянам. Наставления о молитве и благочестии. — М.: Правило веры, 2012. — 480 с.
2. *Феофан Затворник, святитель*. Собрание писем. В 5-ти т. Т. 3. Конкретное духовное руководство. О молитве особо. Духовникам и благочинным монастырей, протоиереям. — М.: Правило веры, 2012. — 480 с.

УДК 276+17.02

Абрамов Александр Вячеславович

Abramov Alexander V.

**ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ
ПРЕДПОСЫЛКИ НРАВСТВЕННОГО
УЧЕНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**THE EPISTEMOLOGICAL AND SOCIAL PREMISES OF THE
MORAL TEACHING OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE**

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые философские предпосылки формирования нравственного учения святителя Феофана Затворника.

Abstract. The article discusses some philosophical prerequisites for the formation of the moral teaching of Saint Theophan the Recluse.

Ключевые слова: Феофан Затворник, русская религиозная мысль, русская патрология, этика.

Key words: Theophan the Recluse, Russian Patrology, Russian religious thought, ethics.

Обращаясь к изучению этического учения святителя Феофана Затворника Вышенского, следует, прежде всего, обратить внимание на эпоху, в которую он жил, оказавшую во многом влияние на развитие его идей. Также необходимо проследить, какое влияние оказали его собственные взгляды на нравственное учение мыслителей последующих поколений.

Влияние культурной среды на творчество Феофана Затворника было многогранным, и поэтому невозможно определить данное воздействие в одном или нескольких тезисах. Нам предстоит

предметно исследовать влияние конкретных духовных факторов на развитие нравственного учения Феофана Затворника. В целом вторую половину XIX в. можно охарактеризовать как время наибольшего развития религиозно-философской мысли в России, связанной с именами В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, Феофана Затворника и др. мыслителей. Их идейное творчество оказывало и продолжает оказывать влияние на многие поколения творческой интеллигенции и поэтому остается актуальным вплоть до настоящего времени. Несомненно, что такое высокое развитие отечественной мысли не могло возникнуть на пустом месте. Оно явилось плодом богатой многовековой русской культуры, потенциал которой был заложен в ее духовной и в светской сферах. Но эти сферы не просто сосуществовали, а взаимно дополняли и обогащали друг друга. Яркими примерами подобного культурного развития являются встречи светской интеллигенции XIX века: Соловьева, Толстого, Достоевского и др. со старцами Оптиной пустыни. Однако данный культурный обмен не помешал, например, Л. Н. Толстому занять жесткую оппозицию по отношению к официальной церковной и государственной власти с ее традициями, в рамках которых существовало затворничество епископа Феофана как определенная разновидность старчества. Эпоха, в которую жил Феофан Затворник, была неоднозначной и противоречивой; с одной стороны, это было время, когда духовное образование достигает своего наивысшего развития, а с другой стороны, из него вытесняются сами основы духовно-нравственного развития.

Этот период в контексте развития религиозно-философской мысли в России можно охарактеризовать как время развития патриархального пиетизма (облегченного мирского благочестия), основанного на западноевропейском учении. Феофан Затворник не был сторонником пиетизма, несмотря на то, что его придерживались многие из его соотечественников. Это учение получило распространение еще в 40–60 гг. в Германии, противопоставлявшее церковным обрядам и догматам глубокое религиозное чувство.

Такое противопоставление исходило из различной специфики культурно-исторического развития, которая затрагивала и

различное конфессиональное понимание аскетизма. Так, православное учение считает аскетизм общехристианской нравственной обязанностью, осуществляемой в различных формах как в монашестве, так и в миру. Аскетизм при этом понимается как сознательное применение целесообразных средств для приобретения христианской добродетели и достижения религиозно-нравственного совершенства. Протестантское богословие, напротив, исходит из идеи обмирщения принципов аскетизма, растворяя его в утилитарно-этических нормах бережливости, воздержанности, трудолюбия и так далее. А католическое богословие рассматривает принцип аскетизма преимущественно как этику монашества, ориентированную на исполнение не должного, а сверхдолжного [7, с. 27].

В целом же во второй половине XIX века в России среди русских мыслителей по взаимоотношению светского общества и Церкви выдвигалось два основных подхода. Один из них, сторонником и идейным вдохновителем которого выступал В. С. Соловьев, развивая концепцию христианского гуманизма, предполагал обновить культуру с помощью ее воцерковления. Другой подход, напротив, ставил перед собой задачу приспособления Церкви к миру, принятие и усвоение Церковью светской культуры. Именно этот второй подход и получил наибольшее развитие.

В. В. Зеньковский отмечал, что не только философия и наука, но и моральное и эстетическое творчество постепенно стали автономными, отделили себя от Церкви и религиозного сознания. Он считал, что вся новейшая культура развилась именно в этом направлении — и хотя связи с христианством при этом вовсе не порывались окончательно, но на самом деле культурный дуализм развивался в XIX—XX вв. с возрастающей силой [5, с. 97].

Прот. Георгий Флоровский обратил внимание, что на развитие русской религиозно-философской мысли второй половины XIX века большое влияние оказало также и учение западного романтизма, которое в протестантской Германии заменяло богословие религиозной философией. Это учение оказало заметное влияние и на развитие католического спекулятивного богословия романтической эпохи. По его словам, для России это время, когда «темы нравственные заслоняют темы метафизические» [20, с. 491]. Од-

ним из выражений богословского морализма этого периода стало прямое обращение к источникам протестантской этики и католической моральной теологии. Они были приспособлены к семинарскому и академическому православному образованию.

По этому поводу Феофан Затворник в своих письмах отмечал, что среди его современников, имеющих формальную принадлежность к Православной Церкви, многие относятся к числу вольнодумцев, придерживающихся учения вольтеррианства, натурализма и лютеранства, которые, несмотря на то, что получили образование в высших духовных учебных заведениях, по существу оставались чужды православному учению [12, с. 88].

Сложившаяся ситуация отразилась и на образовательных программах, по которым обучали в то время в духовных школах России. Так, семинарская программа по нравственному богословию по Уставу 1867 г. была составлена применительно к системе Хр. Пальмера и «Богословской этике» Р. Роте. В Московской академии придерживались христианской этики К. Зайлера. В Казанской академии Филарет Филаретов читал нравственное богословие по либерально-протестантскому богослову Де-Ветте. Учебник нравственного богословия Платона Фивейского был составлен преимущественно по католической системе Ф. Штапфа. Изданный в 60-х гг. курс нравственного богословия прот. П. Ф Солярского был также скомпилирован по протестантским и католическим пособиям [20, с. 126–127].

В отличие от сторонников пиетизма и вольнодумства были и крупные представители православного традиционного духовного образования. Однако они, как правило, в это время не занимались педагогической деятельностью в духовных школах, а находились на покое или в затворе, и высказывали свое мнение в своих письмах и других трудах. Самыми выдающимися среди них были Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник. Они свое учение о христианской жизни старались перестроить по началам святоотеческой аскетики. Так, Феофан Затворник издал книгу под названием «Путь ко спасению», за основу которой им был использован курс лекций, прочитанный им в 1845–1847 годы в Санкт-Петербургской духовной академии [9, с. 103].

По отзыву Феофана Затворника, в этой книге, наряду с рабо-

той «Письма о христианской жизни», он изобразил «довольно полное деятельное христианство», т.е. в ней им было описано руководство в духовно-нравственной жизни, предназначенное для православных христиан [4, с. 436].

В этой книге основополагающим принципом нравственного богословия является принцип духовности. Нравственное богословие в ней рассматривалось как учение о духовной жизни христианина. Феофан Затворник здесь отмечает, что развитие жизни христианской отличается от развития жизни естественной. Это зависит от особенного характера христианской жизни и отношения его к нашей природе. Так как человек не рождается христианином, а становится им после Крещения [15, с. 11–12].

Этим учением Феофан Затворник отличается от многих своих современников, которые естественную мораль пытались отождествить с православной нравственностью. Он отмечал, что вся современная высшая европейская культура исторически сложилась и развивалась под влиянием гуманных просветительских идей христианства, в основании которых лежат нравственные начала. Однако естественная добродетель человека, когда он собственными силами без благодати пытается приобрести нравственное совершенство, делает его исправным только внешне, но в «нем нет внутреннего духа жизни» [14, с. 56]. И поэтому учение о прогрессе 50-х — 60-х годов XIX века, которое пытались построить современную культуру, недооценивая религиозный фактор в ее развитии, является неполноценным и односторонним [11, с. 52–53].

Если же рассматривать вопрос о том, пользовался ли сам Феофан Затворник трудами западных мыслителей, то на него следует дать утвердительный ответ. Но при этом надо добавить, что он применял критический подход, пересматривая и отбирая лучшие исследовательские достижения, внося, где это требовалось, свои корректировки, даже если этот труд был переводной. Для наглядного примера можно обратиться к его работе «Невидимая брань», авторство которой восходит к книге итальянского католического монаха Лоренцо Скуполи (1529–1610) [10]. В ее отдельные главы святитель Феофан внес существенные поправки, а некоторые переписал практически целиком [8]. Феофан Затворник не столько

переводил, сколько пересказывал тексты [18, с. 347], внося в них и свое личностное восприятие. На это обратил внимание, например, проф. А. А. Бронзов. Он отмечал, что Феофан Затворник не просто лишь понял и усвоил святоотеческие взгляды, но проникся ими настолько глубоко, что они растворились в его мировоззрении и составили с ним неразрывное единое целое [3, с. 261].

В светском обществе существует широко распространённое превратное мнение, что аскетическая, подвижническая, а уж тем более затворническая жизнь несовместима с деятельной жизнью. Однако святитель Феофан Затворник в своем учении и на собственном примере, включая и период своего затвора, показал взаимную необходимость деятельной и созерцательной жизни при правильном понимании их сущности. В своих письменных трудах он высказывал мысли о том, что необходимые житейские и общественные дела не удаляют человека от Бога и их нужно исполнять как заповедь. Но при этом он различал понятия заботы в отношении общественных и гражданственных дел от понятия *многозаботливости*. Заботу он определял как необходимое определенное действие, заповедью, которая осознается человеком как его долг. Многозаботливость же, напротив, он считал делом, недостойным человека. Поскольку в ней отсутствует сосредоточенность сердца и намерение человека посвятить эти дела Богу [19, с. 187–190].

В этом вопросе он во многом следовал святоотеческому наследию, в частности, изложенному в учении, которое предписывается Исихию, пресвитеру Иерусалимскому, о том, что житейская многозаботливость лишает человека возможности в полной мере жить добродетельной жизнью [6, с. 44]. По образному выражению Феофана Затворника, которое приводит митр. Антоний Сурожский — человек, который сосредоточен только на самом себе, подобен стружке, обернутой вокруг собственной пустоты [2, с. 642].

Святитель Феофан советовал избегать многозаботливости, под которой подразумевал напрасную суету и пустые хлопоты [17, с. 369]. Многозаботливость, по мысли Феофана Затворника, отличается от заботы тем, что она почитает житейские блага главной целью и настоящую жизнь рассматривает как жизнь

конечную, не заботясь о жизни будущей [16, с. 228]. При этом он отмечал, что, хотя житейские дела без забот никогда не обходятся, они могут быть всегда почти обращены в дела любви [17, с. 164]. Таким образом, по Феофану Затворнику, главным отличием заботы от многозаботливости является то, что забота связана с направленностью на других людей, через которых она проявляет любовь, имеющую вечное, непреходящее значение. В то время как многозаботливость связана с эгоистической деятельностью, замыкающейся на самой себе, когда интенция индивида связана лишь с посясторонней жизнью.

Святитель Феофан полагал, что каждому человеку в своей жизни по мере возможности необходимо совместное совершение добрых дел, добрых расположений и твердой решимости, которые в своей совокупности составляют «труд доброделания» [13, с. 38].

Каждый человек, по учению Феофана Затворника, обладает *естественной моралью*, под которой он подразумевает естественный нравственный закон. Однако для перерождения всей его жизни ее одной недостаточно. Для этого ему необходима особая восполняющая сила. Она подается в действии Божественной благодати и содержится в вере христианской [4, с. 99]. По этому поводу он отмечал, что когда христианское учение учит о том, что без действия Божией благодати мы не можем ничего сделать доброго, то под этим подразумеваются не отдельные добрые дела, а перерождение всей жизни, которая приводит к спасению [14, с. 36].

Особенностью этического учения Феофана Затворника является неразделенность этики на светскую и религиозную. Она предстает у него, прежде всего, как этика христианская. Как отмечает один из современных исследователей, для Феофана Затворника «христианское начало и есть подлинно нравственное, а морально доброе в свою очередь есть воплощение христианского духа» [1, с. 8]. Такой подход дает возможность использовать аскетическое учение святителя Феофана в широком общечеловеческом значении и имеет непреходящее значение.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверин Н. М.* Феофан Затворник — православный моралист и жизнеучитель // Вестник Тамбовского университета. 2002. № 1.
2. *Антоний (Сурожский), митр.* Труды. М.: «Практика», 2002.
3. *Бронзов А. А.* Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб.: Изд-во С.-Петербургской Духовной Академии, 1902.
4. *Георгий (Тертышников), архим.* Симфония по творениям святителя Феофана Затворника Вышенского в 2-х кн. Рязань: «Отчий дом», 2003. Кн. 2.
5. *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии // Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
6. Золотые блески. Из рукописей свт. Феофана Затворника: Мысли и изречения св. подвижников из раз. патерич. сб. : Пер. с греч. М.: Изд-во Моск. Патриархии, 1998.
7. *Назаров В. Н.* Аскетизм // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.
8. *Никодим Святогорец.* Невидимая брань. Пер. с греч. свт. Феофана (Говорова) Затворника Вышенского. М.: «ДАРЪ», 2005.
9. Письма Феофана Затворника к будущему старцу Феодосию Карульскому святогорцу // Русский Паломник. 2001. № 24.
10. *Скуполи Л.* Брань духовная, или Наука о совершенной победе самого себя. СПб.: Азбука-классика, 2009.
11. *Смирнов П. А.* Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. М.: Синтагма, 2008.
12. *Феофан Затворник, свт.* Письма о духовной жизни. М.: «Отчий дом», 2008.
13. *Феофан Затворник, свт.* Письма о христианской жизни. М.: «Отчий дом», 2009.
14. *Феофан Затворник, свт.* Православие и наука. Руководственная книга изречений и поучений / сост. игум. Феофан (Крюков).
15. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. М.: «Правило веры», 2008.
16. *Феофан Затворник, свт.* Собор. писем в 5-ти т. Т. 1. Письма к

мирянам. Наставления о молитве и благочестии.

17. *Феофан Затворник, свт.* Собр. писем в 5-ти т. Т. 4. О кормлении семьи. О христианской жизни. М. «Правило веры», 2012.

18. *Феофан Затворник, свт.* Собр. Писем в 5-ти т. Т 5. О церковной жизни. Об издании своих трудов. Тематический указатель. М.: «Правило веры», 2012.

19. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться? М.: «Отчий дом», 2009.

20. *Флоровский, Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009.

УДК 27

Никольский Евгений Владимирович
доктор филологических наук

Nikolsky Evgeny V.
Doctor of Philology

**ТРУДЫ ЕПИСКОПА ПОРФИРИЯ (УСПЕНСКОГО)
ПО ИЗУЧЕНИЮ ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА
(ПРОБЛЕМЫ ЛИТУРГИКИ И ЦЕРКОВНОЙ ИСТОРИИ)**

**WORKS OF BISHOP PORPHYRY (USPENSKY)
ON THE STUDY OF THE CHRISTIAN EAST
(PROBLEMS OF LITURGICS AND CHURCH HISTORY)**

Аннотация. В статье анализируются труды известного русского церковного писателя, богослова, литургиста и мемуариста владыки Порфирия (Успенского), старшего современника и наставника святителя Феофана Затворника. Труды еп. Порфирия — его исследования и книги — до сегодняшнего дня не утратили своей научной ценности по причине их уникальности. Так, например, до настоящего времени нет таких подробных и комплексных исследований абиссинского (эфиопского) богослужения, изучению которого так много времени и сил отдал епископ Порфирий. Внимательное прочтение эфиопских богослужебных книг, приведение обширных цитат из них, а также описание совершения эфиопского богослужения послужило причиной того, что фактически именно благодаря Успенскому мы сегодня знаем об истории эфиопского богослужения, а именно совершения чинопоследований крещения, причащения, венчания, отпевания, хиротонии, венчания на царство, служб особо чтимым святым и т. п. Находясь на Востоке, будущий епископ собрал обширный материал по истории православного богослужения, который в дальнейшем систематизировал в своих многочисленных трудах.

Abstract. The article analyzes the works of the famous Russian Church writer, theologian, liturgist and memoirist, Bishop Porfiry (Uspenky), senior contemporary and mentor of Saint Theophan the Recluse. Research and book of the Bishop to this day, his works have not lost their scientific value due to their scientific uniqueness. So, for example, until now, there are no such detailed and comprehensive studies of Abyssinian (Ethiopian) worship, the study of which so much time and effort was given by Bishop Porphyry. A careful reading of the Ethiopian liturgical books, bringing extensive quotations from them, as well as a description of the making of the Ethiopian Liturgy was the reason that it is actually due to the assumption we know today about the history of the Ethiopian Church services, namely, making Chenopodiaceae of baptism, communion, marriage, burial, ordination, coronation, services, a particularly revered Saint, etc. Being in the East, the future Bishop collected extensive material on the history of Orthodox worship, which later systematized in his numerous works.

Ключевые слова: историческая литургика, Порфирий Успенский, ИППО, Синайский кодекс, церковные мемуары, дохалкидонские церкви, монархизм, богослужбные чины, русская патрология, эфиопская церковь, межконфессиональный диалог.

Key words: historical liturgics, porphyry of the assumption, IPPO, Sinai code, Church memoirs, pre-Chalcedonian churches, liturgical rites, Russian Patrology, Ethiopian Church, interfaith dialogue.

*«Старинные рукописи ценны не по количеству, а по содержанию. Ежели в библиотеке находится и одна рукопись, да неизвестная, или очень древняя; то видеть ее несравненно любопытнее, чем пересматривать тысячи книг, напр., на лейпцигском торжище»
Епископ Порфирий Успенский*

XIX столетие в академической среде принесло необыкновенно ярких и серьезных личностей. Этот век дает толчок развитию научного подхода к любой богословской области. Академические дисциплины развиваются в самостоятельные науки. Выкристаллизовываются догматическое богословие, богословие полемическое (сравнительное), литургика и др. Однако развитие литурги-

ки как науки было довольно медленным в связи с отсутствием живого представления собственно о развитии богослужения, истории этого развития и подробного раскрытия символичности сакраментальных частей общественного и частного богослужения.

В силу сложившихся условий стало возможным изучить наследие древнехристианского Востока, в частности Святой Земли, Египта и Эфиопии. Специально отметим, что после захвата арабами Иерусалима в VII веке состояние Православия в Палестине постепенно приходит в упадок. Многочисленные войны последующих веков никак не благоприятствуют преумножению научных и богословских знаний в области исследования Святой Земли. Лишь в эпоху Нового времени начинает пробуждаться интерес к литургическим и археологическим памятникам древности. Среди выдающихся исследователей Православного Востока первейшее место по времени и достоинству проведенной работы занимает архимандрит (впоследствии епископ) Порфирий (Успенский). Трудами этого неутомимого труженика была основана Русская Духовная Миссия в Иерусалиме, найден Синайский кодекс Священного Писания.

Находясь на Востоке, будущий епископ собрал обширный материал по истории православного богослужения, который в дальнейшем систематизировал в своих многочисленных трудах. Его перу принадлежит множество работ по церковной истории, библеистике, церковной археологии и этнографии, палеографии и церковному искусству. Проведенные им исследования положили основание для дальнейшего развития литургического богословия в Русской Церкви. На сегодняшний день интерес к его литургическому наследию не только не ослабевает, но и наоборот возрастает в связи с появившейся возможностью посещения нашими соотечественниками Святой Земли, а также изучением ее древностей, первое описание которых с богословской точки зрения дал именно архимандрит Порфирий.

Архимандрит, а впоследствии епископ Порфирий (Успенский) — один из тех великих русских мужей XIX века, которые на пути истинной веры и научного подвижничества не только заложили основы русской церковной науки, но и ознакомили ее

огромными достижениями. Его имя стоит в одном ряду с такими именами, как протоиерей Александр Горский, митрополит Московский и Коломенский Филарет (Дроздов), архиепископ Филарет (Гумилевский) и другие. Фактически он стал первым русским богословом, который посетил христианский Восток, прожил там свыше десяти лет и дал подробное описание богослужения и литургических особенностей Святой Земли, греческих монастырей, а также дохалкидонских церквей, среди которых он особым образом выделял Абиссинскую (Эфиопскую Церковь).

Разносторонне образованный, знавший древние и современные языки, обладавший острым умом и неутомимой энергией, епископ Порфирий (Успенский) горячо любил истину и был предан Церкви. Всю жизнь занимаясь древностями, он живо интересовался и современностью, смело высказывался не только относительно исторических событий. Его воззрения на установившуюся практику Синодальной Церкви нередко встречали негативную реакцию со стороны официальных церковных структур. Успенский говорил о необходимости восстановления в России патриаршества и радикального изменения епархиального управления, призывал реформировать систему преподавания в духовных учебных заведениях, критиковал бесперспективность существования духовного сословия как касты. За годы работы в Русской духовной миссии архимандрит Порфирий (Успенский) объездил весь Восток, побывал также в Греции, Италии — местах, связанных с ранним христианством. Эта эпоха интересовала его более всего, и многие его открытия проливают свет на историю первоначального христианства.

Конечно же, самые выдающиеся открытия ученый архимандрит совершил не во время своих кабинетных систематизаций собранного ранее материала, а во время непосредственных поисков литургических памятников христианского Востока. В 1848 г. в Вифлееме о. Порфирий ознакомился со многими рукописными и печатными книгами как богослужебными, так и для духовного назидания, и Номоканонам, написанными как на арабском языке, так и переведенные с греческого. Виденные книги показывали, как высока была культура этих арабских писателей и переводчиков. Научная работа по изучению книжных сокровищ Палести-

ны продолжалась и в Иерусалиме по окончании вифлеемского паломничества. Просвещенный архимандрит не только изучил древние книжные сокровища, но по мере своих материальных возможностей старался приобретать их, чтобы потом перед своей смертью передать их родной русской науке.

К числу первых литургических памятников, изученных архимандритом Порфирием, относится уже ставший всемирно известным Синайский кодекс. Однако до 40-х годов XIX века о нем в научном мире не было ничего известно. Этот древний манускрипт Священного Писания, содержащий в себе практически полный текст Ветхого и Нового Заветов, принадлежит к числу маюскульных библейских рукописей, т. е. написан одними прописными буквами (маюскулами, от лат. *maiusculus* — несколько больший). Маюскульное письмо было характерно для Древней Греции, Рима и Византии вплоть до IX в. Именно характерным образцом библейской маюскульной рукописи и является изученный образованным архимандритом Синайский кодекс. Интересна история обнаружения и первого научного изучения кодекса.

Рукопись названа по имени места хранения — монастыря Святой Екатерины на Синайском полуострове в Египте. Как известно, обитель находится у подножия горы, где Моисей получил десять заповедей. Ученые полагают, что рукопись, сделанная на пергаменте — одна из 50 копий Священного Писания, заказанных римским императором Константином после его обращения в христианство. По Божиему Промыслу этот древний список IV века остался в своем первоизданном виде. Свитки находились в монастыре до середины XIX века, пока посетивший его немецкий исследователь Константин фон Тишендорф не увез часть документа в Германию и Россию. В монастыре до сих пор уверены, что рукопись была украдена. Однако история сообщает нам следующее. Действительно, Константин Тишендорф прибыл в Египет с одной единственной целью — во что бы то ни стало добыть древнюю рукопись, о которой он узнал еще в годы учебы в Лейпцигском университете. Им двигало желание восстановить истинный текст Нового Завета, так как многочисленные переводы, по его мнению, могли утратить нечто важное. В течение нескольких лет он побывал во многих городах Европы, где изучал старинные библейские первоисточники.

Когда он достиг монастыря Святой Екатерины на Синае в 1844 г., там оставалось всего 18 иноков. Монахи не были предрасположены к общению с иноверцем, но последний не собирался сдаваться и обнаружил в монастырской библиотеке 129 пергаментов. Это был греческий перевод Ветхого Завета Септуагинты. Текстов Нового Завета тогда обнаружить не удалось. В 1853 г. Тишендорф снова отправляется в монастырь св. Екатерины и предлагает монахам продать оставшиеся части кодекса. Иноки ответили отказом. Тогда Константин решает обратиться за помощью к русскому правительству, которое покровительствовало монастырю св. Екатерины. Вернувшись в монастырь, Тишендорф встретил более дружелюбное отношение монахов, и настоятель передал исследователю старую рукопись, которая хранилась у него в келье. Фон Тишендорф получил первоисточники, содержавшие весь Новый Завет, а также две апокрифические книги. Ни в Ватиканском, ни в Александрийском кодексах текстов Нового Завета полностью не было. К тому же найденная рукопись оказалась древнее двух уже известных Кодексов. находка содержала большинство книг Ветхого Завета и весь Новый Завет, а кроме того, Послание апостола Варнавы и «Пастырь» Ермы.

Первоначально кодекс передали Тишендорфу во временное владение. Но затем великий исследователь знакомится с русским князем Константином, и монахи передают рукопись в дар России. К юбилейным торжествам тысячелетия Русского государства Константин Тишендорф опубликовал Синайский кодекс и привез книгу в Петербург. В Лейпциге она вышла под заголовком: «Codex Bibliorum Sinaiticus Petropolitanus, спасенный из мрака под покровительством Его Императорского Величества Александра II». С успехом ученого поздравляли европейские монархи и Папа Римский. В награду за дар и проделанную работу в России он получил потомственное дворянство.

Какое же отношение к Codex Sinaiticus имел о. Порфирий? Особо притягательным для отца Порфирия был Синай. В отличие от большинства древних обитателей, Синайский монастырь святой Екатерины никогда не подвергался разграблению. Он представлялся учёному настоящей сокровищницей древностей. Познакомившись с братией монастыря, которая оказала ему очень радуш-

ный прием и отвела начальнику Русской миссии и его спутникам хорошие кельи для проживания, о. архимандрит испрашивает разрешения для работы в библиотеке древней обители. Это было в апреле-мае 1845 г., т. е. на следующий год после обнаружения Тишендорфом синайского корпуса Священного Писания. О. Порфирий (Успенский) также обнаружил листы Синайского кодекса, и не только 86 листов, которые не разрешили вывезти Тишендорфу во время первого посещения монастыря, но и оставшиеся части Ветхого Завета и весь Новый Завет. Вот как это описывает сам архим. Порфирий: «...первая рукопись, содержащая Ветхий Завет неполный и весь Новый Завет с посланием ап. Варнавы и книгой Ермы, писана на тончайшем белом пергамене... Буквы в ней совершенно похожи на церковнославянские. Постановка их прямая и сплошная. Над словами нет придыханий и ударений, а речения не отделяются никакими знаками правописания, кроме точек. Весь священный текст писан в четыре и два столбца стихомерным образом и так слитно, как будто одно длинное речение тянется от точки до точки» [10, с. 226].

От настоятеля и насельников о. Порфирий узнает об этой находке и после просьбы осмотреть рукопись приступает к ее изучению. Как оказалось, греки не доверяли Тишендорфу и как представителю западных держав, и как протестанту, а потому фактически в руки нашего литургиста попадает еще не изученный обстоятельно древний литургический памятник. О причинах такого отношения к немцу о. Порфирий писал следующее: «...греческие иноки под разными предлогами не показывали ему (Тишендорфу) драгоценных рукописей, хранимых в тайниках святых обителей их. Эти иноки, давно напуганные фирманами Порты, уполномочивающими европейских путешественников проникать в ризницы и книгохранилища православных монастырей, и обижаемые неблагоприятными отзывами о них в описаниях путешествий, отчасти справедливо уклонялись от просьб Тишендорфа, который не имел и не имеет главной привлекательной силы, т. е. исповедание православной веры» [6, с. 682].

Впоследствии, анализируя текст, архимандрит Порфирий, датировав его V веком, предположил, что он был переписан с Александрийского списка и, возможно, имел отношение к Алек-

сандрийской огласительной школе, так как за богослужением не употреблялся. В настоящее время текст датируется IV веком. Первым так датировал текст Константин Тишендорф, позднее Владыка Порфирий также был готов пересмотреть свою датировку.

Над текстом этой книги наш архимандрит работал долго. Еще в Синайском монастыре он сделал ее описание, а потом продолжил ее изучение уже после возвращения в Иерусалим 17 августа 1850 г. При изучении рукописи древнего памятника литургического употребления о. Порфирий пришел к выводу, что Синайский кодекс не IV века, как утверждал Тишендорф, а более позднего происхождения. Справедливости ради стоит отметить ошибочность суждения нашего ученого, т. к. в результате экспертиз оказалось, что рукопись действительно принадлежит ко времени IV века. Наш литургист на этот список смотрит крайне отрицательно, видя в нем порчу священного текста. «Утомляет меня Синайская библия, — замечает он. — А замечательна она как образец порчи Священного Писания, наипаче Новозаветного» [8, с. 57]. В дальнейшем о. Порфирий будет вести полемическую переписку с Тишендорфом, в которой будет отстаивать свой взгляд как на время написания кодекса, так и на способ получения немцем рукописи (пусть даже и в пользу Российской империи). Таким образом, наш отечественный литургист стал первым, кто детально исследовал и описал древнейший памятник Священного Писания.

С сожалением стоит отметить, что большая часть информации об открытии Синайского кодекса практически ничего не упоминает о трудах архим. Порфирия. Но еще в XIX веке выдающийся русский литургист А. А. Дмитриевский отмечал: «Честь открытия этой рукописи бесспорно принадлежит нашему ученому, покойному Преосвященному Порфирию (Успенскому), который первым обратил внимание монахов Синайской обители на нее, но честь обнаружения и ученого исследования настоящего кодекса предвосхитил К. Тишендорф, стяжавший вместе с тем и ученые лавры. Только незавидное положение русских ученых, их материальная необоснованность... делают то, что наше делается достоянием чужих и мы „из стран далеких“ получаем, как особенную милость, жалкие крупички, в то время когда бы могли

иметь в своих руках целый каравай». Результатом научной деятельности архим. Порфирия стала вышедшая в 1862 году книга «Мнение о Синайской рукописи, содержащей в себе Ветхий Завет не полностью и весь Новый Завет с посланием святого апостола Варнавы и книга Ерма» [3, с. 6].

Дальнейшая судьба Синайского кодекса, можно сказать, характерна для многих литургических ценностей, которые на момент революции находились в России. В 1933 году за 100 000 советским правительством он был продан Англии и выставлен в Британском музее в Лондоне. Всего в мире известны четыре фрагмента рукописи, самый большой из них — 347 из 400 страниц — хранится в Британской библиотеке, остальное — в библиотеке университета в Лейпциге (Германия), Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге и в монастыре Святой Екатерины. В 2005 году все четыре владельца листов кодекса договорились о том, что будет осуществлено его высококачественное сканирование с целью размещения полного текста в интернете.

Можно вспомнить ещё одну не менее ценную находку. Как-то, осматривая на Синае монастырские помещения, отец Порфирий увидел в ризнице среди старого хлама несколько досок небольшого размера, на которых едва проступали иконописные изображения. Судя по всему, монахи не слишком ими дорожили, и он выпросил у ризничего эти доски. Научное чутьё в который раз не подвело архимандрита. Старые надтреснутые доски оказались раннехристианскими иконами, написанными в технике энкаустики (восковой живописи), и датировались VI–VII веками. Таких икон в мире единицы. Четыре из них, те, на которых изображены Богоматерь с Младенцем, святые Сергей и Вакх, святой Иоанн Предтеча, святой Платон и неизвестная святая, стали собственностью отца Порфирия, затем он завещал их музею Киевской духовной академии. Ныне они находятся в Киевском музее восточного и западного искусства.

В руки отца Порфирия попадали древние рукописи, хранящиеся в монастырских библиотеках. В отчёте о посещении Афона, который он составил для Синода, говорится о 200 документах, которые представляют большую ценность для истории Святой Горы. Сколь значительны были его находки, показывает хотя бы

вывезенная им с Афона «Ерминия, или Наставление в живописном искусстве, составленное иеромонахом и живописцем Дионисием Фурнографиотом (1701–1755)».

Собственно Ерминии (греч. *Ερμηνεία* — разъяснение, истолкование) — особый род руководства по иконописи. Ерминии можно считать иконописными подлинниками, так как значительную их часть составляет справочник по иконографии, однако в них также особое внимание уделяется технологии иконописи и включаются разделы по богословию иконы. Наиболее известна греческая Ерминия Дионисия из Фурны (Дионисия Фурноаграфиота) начала XVIII века. В научный оборот греческую Ерминию ввёл французский исследователь Адольф Наполеон Дидрон (фр. *Didron*), обнаруживший рукопись в 1839 году у иконописцев на Афоне. Дидрон издал французский перевод. Годехард Шефер (нем. *Godehard Schäfer*) перевёл наставление с греческой копии на немецкий язык в 1865 году. Открытие рукописи считалось сенсацией, о чём свидетельствует, в частности, поздравительное письмо Виктора Гюго.

Перевод Ерминии на русский язык выполнил в 1868 году епископ Порфирий (Успенский). Это ценнейшее пособие для иконописцев. Перевод на русский язык и публикация в России этой рукописи имели огромное значение. Тогда в нашей стране начинал возрождаться интерес к традиционной канонической иконописи, и благодаря Ерминии отечественные мастера заново открывали иконописные каноны, забытые под воздействием западноевропейских стилей — барокко, классицизма, академизма. До сих пор иконописцы пользуются Ерминией, в которой раскрываются технические секреты иконописного ремесла и смысловое значение образа.

Еще одним выдающимся литургическим исследованием о Порфирия является описанный им в дневнике греческий чин святой Пасхи середины XIX века. Во время своего посещения Метеорских монастырей в Фессалии 1959 г. о. Порфирий прибыл в монастырь святого Стефана, который расположен на горе Кукле. Прибыв в обитель накануне праздника Пасхи и разместившись в келии, после службы Великого Пятка наш литургист обратился к игумену с просьбой отслужить здесь Литургию в Великую Суббо-

ту. Однако настоятель наотрез отказался исполнить эту, казалось бы, естественную для любого священника просьбу, «...сказав сухо, что без поручительного письма вселенского патриарха никому не дозволяется священнодействовать в здешнем ставропигиальном и патриаршем монастыре» [9, с. 447]. После недолгих размышлений на эту тематику, о. Порфирий переходит к описанию приготовлений к празднику праздников. Эти свидетельства выдающегося востоковеда не без свойственных его натуре поэтических и метафорических сравнений являются первыми своего рода научными записями особенностей совершения Пасхального богослужения в греческих монастырях.

В одиннадцать часов начинается благовест, в котором принимают участие не только колокола, но и ток, било и клепало. Если било и клепало известно литургистам, то ток долгое время не был известен отечественной науке. Описание этого предмета о. Порфирий приводит таким образом: «...ток, выделанный из сухеного дерева в виде узкой и длинной доски с круглым перехватом посередине... Послушник, державший его за перехват в ладони левой руки, сначала деревянным молоточком извлек из него три мерные звуки: *так! так! так!* Потом начал постепенно учащать удары, дробя их то слабо, то сильно, и отбивая в такт, а под конец ускорил их с такой быстротою и с таким искусством, что звуки тока походили на разливную трель барабана» [там же, с. 480–481]. По мнению о. Порфирия, этот предмет (т. е. ток) был изобретен для следующего применения — медленные удары служат для призывания народа к службе, а частые удары служат напоминанием быстрой устремленности праведников славословить своего Бога.

После тока начинает звонить било, которое представляет собой сухую недлинную доску, подвешенную на колокольне. В отличие от тока, оно уже большего размера и поэтому не держится в руках, а размещается в определенном месте. Извлечение звука происходит от ударов деревянного молотка по билу. После била зазвонило клепало, «выделанное из железа в виде нетолстой полудуги» [там же, с. 481]. В клепало бьют небольшим молоточком. По окончании этого звана наконец начал звонить колокол. Таким образом, из записей о. архимандрита можно сделать вывод, что в

XIX столетии в греческих монастырях сохранились все известные православному миру способы призыва к богослужению посредством звука: ток, било, клепало и колокол. И хотя наш литургист ничего не говорит о причине именно такой последовательности звукоизвлечения, можно сделать довольно логичный вывод о том, что постепенный переход от сухого дерева к мягкому звуку металла и затем раскатистый звон колокола способствует, с одной стороны, поднятию молитвенного настроения верующих, а с другой — служит напоминанием об окончании «сухих» дней Великого поста и приближении к светлой «раскатистой» радости праздника Святой Пасхи.

Стоит заметить, что в Русской Православной Церкви для призыва к богослужению используется только колокол. Но от этого нисколько не страдает красота богослужения. Наоборот, привыкший столетиями слушать только колокольный звон, наш народ не поймет сухости деревянных токов и бил. Это подтверждает и современная практика изготовления на бедных приходах колоколов не из дерева, а из цветных металлов (баллонов).

После этого в соборе святого Харалампия о. Порфирию дали в руки восковую свечу. Примечательно, что верующие тоже стояли со свечами в руках, но у всех свечи были потушены. Только у нашего паломника свеча была зажжена его помощником, который, видимо, тоже был из России и не знал местных обычаев. Итак, весь храм погружен в темноту, и в этой ночной тишине открываются Царские врата и из алтаря выходят четыре иеромонаха в белом пасхальном облачении и становятся лицом к алтарю. После рядовых священников монастыря выходит игумен (во время посещения о. Порфирием этого монастыря там игуменствовал о. Константин) с зажженной свечой и, став между священниками, громко говорит «δεῦτε λάβετε φῶς!» («придите, примите свет!»). На это священнослужители и все предстоящие в храме отвечают: «ἐκ τοῦ ἀνεσπεροῦ φῶτός!» («от Невечернего Света!»). После этого все зажигают свои свечи от свечи игумена и храм наполняется светом. Удивленный таким неизвестным в Русской Церкви обычаем, о. Порфирий сначала потушил свою свечу, а потом зажег ее вместе со всеми от свечи игумена.

Вслед за возжжением огня в храме священнослужители поют

стихиру 6-го гласа «Воскресение Твое, Христе Спасе» и все исходят из храма на паперть. Примечательно, что в записях о. Порфирия нет никакого упоминания о крестном ходе, который в нашем сознании является неотъемлемой частью пасхальной заутрени. Еще во время стояния на паперти игумен читает Евангелие о Воскресении Спасителя и все священники начинают петь пасхальный тропарь. Несмотря на то, что о. Порфирию не позволили служить, все же игумен позволил ему и всем его спутникам «пропеть эту радостную песнь на родном наречии нашем» [там же, с. 483]. Интересно, что как только зазвучало славянское «Христос Воскресе из мертвых, смертию смерть поправ, и сущим во гробех живот даровав!», то сразу запели птицы на деревьях монастыря. После входа в храм начинается пение пасхального канона «Воскресения день». Однако в отличие от славянской традиции петь канон величайшего праздника на земле особым торжественным распевом, греки поют его просто на глас! Это уничижительное на наш взгляд действие по отношению к такому торжеству о. Порфирий выразил такими словами: «...такое пение греков не соответствует торжественности светлого праздника». Автор данной работы полностью согласен с выводом ученого литургиста — такое отношение к празднику Воскресения Господа для воскрешения всего мира является сведением его к простой будничной службе.

В два часа дня совершается пасхальная вечерня. Игумен встает у престола, священники становятся в храме лицом к алтарю. Отцу Порфирию разрешили (!) стоять в Царских вратах. Стоя таким образом, священники поочередно читали положенное евангельское чтение, как на Пасху, т. е. «в несколько приемов» на греческом языке. Нельзя не упомянуть о том, что «во весь день с утра до вечера монастырские послушники и поклонники (т. е. паломники — авт.) на колокольне беспрерывно стучали *во вся тяжкая*, то есть в ток, било, клепало и колокол, но с таким проворством и с таким искусством, что было любо слушать эту новую музыку» [там же, с. 484]. Ученый литургист не зря употребляет уставное выражение Типикона «во вся тяжкая», т. к. под этим выражением подразумевается ударять «во все тяжелое», т. е. в колокола и т. п. музыкальные инструменты православного христианского богос-

лужения. «Мы, русские, — продолжает просвещенный архимандрит, — не имеем понятия о таком трезвоне, хотя и употребляем выражение *во вся тяжкая*. Это выражение означает не одни колокола, а ток, било, клепало и колокол, все эти тяжеловесные вещи» [там же].

Завершая краткий обзор посещения архимандритом Порфирием Метеорских монастырей, следует отметить его труды по изучению патриарших грамот, данных этим монастырям, среди которых были пять древних грамот патриархов Константинопольского и Иерусалимского. Эти грамоты были тщательно изучены и оценены нашим ученым.

Занимаясь исследованием христианского Востока, архимандрит Порфирий сделал первые шаги в изучении истории и вероучения Древних Восточных Церквей. Среди прочих деноминаций в поле его зрения попадает Абиссинская, т.е. Эфиопская Церковь. Изучая Абиссинскую Церковь, он приходит к выводу, что «абиссины — не еретики. В богослужении и обрядах их видно чистое православие, как в абиссинских озерах видно светлое небо» [11, с. 317]. Можно сказать, что ученый архимандрит стал первым русским, обратившим внимание на нехалкидонских христиан и описавшим их литургическую жизнь. Всё же с ним не до конца можно согласиться, что эфиопы полностью ортодоксальны. Ведь Эфиопская Церковь и по всей день не входит в евхаристическое общение ни с одной Поместной Православной Церковью, и в их вероучении и богослужении присутствуют неправославные элементы (например, обрезание или практика попустительства полигамии). Кроме того, эфиопы относятся к дохалкидонитам, что само по себе никак не может служить гарантом их ортодоксальности.

Однако, несмотря на такое расхождение с Православием, абиссинцы близки к нему, что уже отмечал наш «иерусалимский архимандрит» — так в высших кругах Российской империи называли о. Порфирия. Он занимается изучением не только языка и обычаев эфиопов, но и внимательно просматривает их богослужение. Особым торжеством у них является празднование памяти награнских мучеников и памяти святого царя Халева. В 520 г. аравийский царь Дунаан стал преследовать христиан, убил пра-

вителя Награна (тогдашняя столица Йемена) св. Арефу, изгнал из города епископа св. Григентия и замучил 341 христианина. Все это происходило постепенно на протяжении десяти лет. В 530 г. абиссинский царь св. Халев наказал гонителя, после чего передал правление своему сыну, царский венец отослал в Иерусалим, а сам ушел в монастырь. Эфиопы очень почитают награнских мучеников, воздавая им такое молитвенное возношение:

«Звезды Награна! Перлы, украшающие вселенную!

Величаем красоту вашу велелепную.

Будьте нашими ходатаями и миротворцами. —

Когда грехи наши станет судить Бог,

Тогда покажите ему кровь, которую вы пролили

За Его красоту неизреченную» [там же, с. 316].

Не меньшим почетом пользуется и царь Халев. В своих трудах отец Порфирий приводит выдержку из абиссинской службы, посвященной памяти этого добродетельного христианина: «Блажен Халев, отложивший знак своей власти, и венец свой пославший в дар иерусалимскому храму! Ты не употребил во зло победы своей, когда поразил полчища сабеев!» [там же, с. 317]. Конечно же, эти и приведенные далее на русском языке тексты были лично переведены нашим первым ученым литургистом.

Что касается Литургии абиссинцев, то архимандрит Порфирий изучил ее во всех подробностях, опять же замечая, что «вся эта литургия есть чистое зеркало православия» [там же, с. 321]. Проанализировав чин абиссинской Литургии, он не находит в ней еретического выражения Аполлинария Лаодикийского, которое ошибочно приписывалось ранее (в том числе и нашим ученым архимандритом) святому Афанасию Александрийскому: «...одна природа Бога Слова воплотившегося». Не видя этого в богослужбных книгах эфиопов, о. Порфирий делает вывод о том, что и Литургия была составлена еще до времени жизни святого Афанасия. Так как вопрос о происхождении абиссинской Литургии выходит за пределы данного исследования, то мы не будем комментировать датировку, предлагаемую нашим ученым.

Эфиопская Литургия имеет александрийское (коптское) происхождение, но она подверглась воздействию сирийской традиции, и служат ее на древнем языке геэз. Стоит заметить, что в уже

нынешней практике Эфиопской Церкви в приходах все чаще используют современный амхарский язык. Необходимым условием совершения Литургии служит присутствие на престоле ковчега, или табота (деревянной доски с изображением по углам евангелистов и крестом посередине), который также принято носить обернутым в шелковые платы и во время крестных ходов. Литургию всегда служат не менее трех священников и двух дьяконов. Евангелие читается священником, а не дьяконом; последний читает только Апостол. После возгласа дьякона «молитесь о мире и лобзайте друг друга», (соответствующего нашему «возлюбим друг друга»), в большинстве абиссинских храмов бывает взаимное целование. Все ответы на возгласы священнослужителей произносит весь народ, стоящий в храме.

После освящения Даров, т. е. уже в конце Литургии, перед самым причащением народа священник или епископ читает покаянную молитву, в которой просит Бога простить и мужчин, и женщин, которые готовятся к принятию таинства. Текст этой молитвы наш архимандрит приводит полностью: «Всемогущий Боже, вручу душ и телес наших, иже гласом едиnorodного Сына Твоего, Господа и Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, рекл еси Петру, отцу нашему: ты еси Петр, и на сем камени созижду церковь мою (такая орфография издания — авт.), и врата адовы не одолеют ей, и дам ти ключи царствия небесного, и елика аще свяжеша на земли, будут связаны на небеси, и елика аще разрешиши на земли, будут разрешены на небеси: убо рабы твои и рабыни да будут разрешены устами святые Троицы, Отца, Сына и Св. Духа, и устами мене грешнаго и и непотребного раба твоего. Господи Боже наш, Ты еси вземляй грехи мира. Прими покаяние рабов твоих и рабынь твоих. Возсияй на них свет жизни, и прости им грехи их, яко благ и милосерд еси, Господи Боже наш, долготерпелив и многомилостив, и воистину праведен. Елика аще согрешихом пред Тобою, Господи, словом, делом, или помышлением нашим, ослаби, остави, прости, яко Ты еси благ и человеколюбец» [там же, с. 323]. Как видно из приводимой о. Порфирием молитвы, священник нередко употребляет в ней библейские слова и выражения, а также славословит всю Троицу.

После прочтения этой молитвы священник причащается сам,

а затем причащает народ. Верующие причащаются под обоими видами отдельно. Перед тем как приступить к причащению, они выслушивают молитву священника, которая читается наподобие православного «верую, Господи, и исповедую»: «Сей есть хлеб жизни, сшедый с небесе, воистину честное тело Эммануила Бога нашего. Аминь. Сия есть чаша жизни, сшедшая с небесе, яже есть честная кровь Христа» [там же]. Далее о. Порфирий замечает, что к Святым Тайнам не допускаются те, кто женился более трех раз и «распутные». Дело в том, что таинство Брака у эфиопов обязательно почти только для духовенства и царей, миряне же в большинстве случаев живут в гражданских браках, переходящих иногда в полигамию. Церковь борется против этого отлучением от причастия, вследствие чего к таинству Евхаристии приступают почти только старики и дети. Однако если женившиеся в третий раз или распутники «принимают монашеский постриг; тогда святыи Тайны им преподаются» [там же].

Стоит заметить, что приводимые о. Порфирием переводные тексты слишком архаичны по стилю изложения. Складывается впечатление, что он специально старался придать богослужебным текстам абиссинцев такую форму, к которой привыкли его русскоязычные читатели, а именно методику построения фраз и словосочетаний. Также он переводит тексты эфиопской Литургии на церковнославянский, а не на разговорный русский язык. Это касается тех мест, которые имеют аналоги в нашем богослужении. Также, где нет похожести с православным богослужением, он переводит на разговорный русский язык середины XIX века. Автору данного исследования такой подход к переводу кажется ненаучным, т. к. он лишен научной последовательности: или все переводить на церковнославянский, или заниматься переводом на разговорный русский язык. К сожалению, мы не располагаем возможностью проверить действительность такой архаичности у эфиопов, поэтому доверяем нашему исследователю.

Прочие таинства и обряды у абиссинцев о. Порфирий описывает менее пространно, чем особенности причащения. Исповедь у абиссинцев обязательна не столько в принципе невольной необходимости, сколько в осознании жизненной необходимости в этом таинстве. «Исповедь у духовника каждый верующий абис-

синец почитает спасительной обязанностью своею. Духовники налагают на грешников разные епитимии, и преимущественно долгие посты» [там же, с. 322]. Перед совершением Крещения священник освящает воду. В обязательном порядке перед совершением таинства или иногда после него совершается обрезание. Примечательно, что в сноске о. Порфирий приводит одновременно удивительные и вместе с тем не совсем понятные слова: «...младенцы **обоего** (выделено мной — авт.) пола обрезаются по необходимости, о которой спросите врачей» [там же]. Дело в том, что защитники этого однозначно иудейского обряда говорят о медицинской необходимости обрезания в жаркой африканской стране, где живут эфиопы. Видимо, к таким защитникам принадлежал и наш ученый архимандрит. Однако, оставив в стороне полемику по поводу необходимости обрезания, остается недоуменным упоминание об обрезании девочек. Видимо, это также смущало и о. Порфирия, т. к. он даже не помещает это сообщение в основной текст, а относит его к подстрочной сноске.

После освящения воды священник крестит ребенка, троекратно погружая его в воду с произнесением эфиопской формулы этого таинства: «Крещается раб Божий, имя рек, во имя Отца и Сына и Св. Духа» [там же]. После этого ребенка принимает восприемник, и священник надевает на новокрещенного младенца крест на шелковой ленточке, обязательно голубого цвета. И хотя о. Порфирий не объясняет, почему используется лента именно голубого цвета, можно предположить, что этот цвет употребляется в знак сочетания крещеного с небом, которое голубого цвета. Вообще стоит заметить, что на Востоке с особой любовью относятся к голубому цвету — достаточно вспомнить, что был любимый цвет Божией Матери. После возложения креста священник помазывает ребенка святым миром, после чего причащает его Святым Тайнам.

Отметим, что, возможно, брак у абиссинцев не является обязательным для всех христиан. Официально венчаются только кандидаты во священство. Остальные верные просто живут гражданским браком, что нередко приводит к распространению многоженства. О. Порфирий оправдывает абиссинцев перед православным миром, замечая, что «трудно верить такому наруше-

нию вселенского правила, не издавши церковного благочиния в Абиссинии» [там же, с. 323–324]. О брачном праве священников будет сказано ниже. Таинство Елеосвящения (соборования) эфиопские священники совершают обязательно всемером, сохраняя, таким образом, желательное седемичное число помазующих. Погребение также имеет свои особенности: «...когда кто умрет, тогда священники собираются в доме покойного, и оттуда выносят его в церковь, отпевают и погребают тут же в ограде ее, а благочестивых — под полом церковным. По окончании похоронного обряда они отправляются в дом покойного и обедают вместе с прочими. В этом случае богатые люди, обыкновенно, колют много быков, и бедным раздают щедрую милостыню» [там же, с. 325].

Таинство Священства совершается епископом. Во времена архимандрита Порфирия Эфиопская Церковь была самоуправляемой частью Коптской Церкви и имела только одного архиерея, который присылался от Коптского Патриарха и управлял Абиссинской Церковью в сане митрополита. Наш ученый литургист на страницах своих заметок приводит интересные данные по истории формирования принципа поставления абуны (митрополита). С прискорбием он отмечает тот вред, который наносят абуны: будучи по происхождению не эфиопами, а коптами, они с охлаждением управляют своей паствой. Не обошлось и без кощунства в литургической практике одного из абун. Иерусалимский архимандрит с болью описывает, как один абуна Керулос (Кирилл), живший во второй четверти XIX в., во время хиротонии священников кощунственно говорил на арабском языке, который был непонятен всем предстоящим: «Аллах иналак энте у жинсак кельб ибн ель-кельб, энте кассис», что обозначало: «Бог проклинает тебя и племя твое, собака, собачий сын, — ты иерей». Страшно представить себе такую картину, когда ничего не подозревающий копт слышал проклятие на незнакомом языке, считая его не проклятием, а благословением архиерея.

Отец Порфирий очень много места уделяет описанию жизни священников и диаконов. Очень подробно он характеризует подготовительный период диаконов перед принятием священства. Диаконы в повседневной жизни носят милоти из дубленой жел-

той кожи, которая застегивается на шею двумя застегками. При этом они ходят без обуви. Как только ставленник во священство научится читать по церковным книгам, то «в доказательство своей набожности, непременно должен предпринять путешествие к гробу царя Лалибелы, в священный город Аксум и в знаменитые монастыри — Девра-Ливан, Сене-Марко и в другие. В Иерусалим ко гробу Господню ходят редкие из них по причине бедности» [там же, с. 328]. Во время этих путешествий происходят невероятные для православного христианина вещи. Дьяконы собираются в небольшие группки и начинают всячески зарабатывать на жизнь. Они просят милостыню именем святых возле каждого дома. При этом они, как правило, добиваются своего, т. к. заклинаят именем святого, в честь которого назван человек. А т. к. эфиопы боятся прогневить своего покровителя, то дьяконы этим искусно пользуются. Жители угощают их злаками, которые они едят с большой экономией. Зато если дьякон попадает на похороны, то ест очень много. «Эти странники чуют трупы, как вороны... Странствующие диаконы знают все уловки нищих. Они умышленно пылят свои милоти и притворяются усталыми и изнеможденными, дабы возбудить сострадание, особенно в женщинах, продают щепки дерев, разбитых молнией, уверяя всех и каждого, что они предохраняют и исцеляют от всех болезней, раздают зубы гиены, или куски ее шкуры, как защитительные средства против чар и колдовства, отлучают от церкви воров, и продают любовные напитки тем женщинам, которым хочется приворожить к себе удалых молодцов» [там же, с. 329] — такую характеристику о. архимандрит дает тем, кто, по выражению Игнатия Богоносца, должен быть служителем при Святых Тайнах.

Далее ученый литургист замечает, что далеко не все из дьяконов умеют читать. Кое-кто просто выучивает наизусть некоторые отрывки из Священного Писания и других молитв. Когда абунa принимает экзамен, то такой дьякон открывает Евангелие и, смотря в него, наизусть читает зазубренный текст. Таким образом он создает впечатление, как будто читает по книге. Казалось бы, абунa должен заметить обман, но, как отмечает о. Порфирий, «абиссинский владыка, как и многие предшественники его, пользуется небольшими поборами с желающих получить священство.

Это симония. Но трудно осуждать ее... Не строгий и утолненный деньгами епископ рукополагает их за неимением ставленников достойнейших» [там же, с. 328–329].

После хиротонии священники отращивают бороду и бреют голову. Отныне они ходят в рясе и в сандалиях и на голове носят большой тюрбан. В руках они носят небольшое опахало из страусовых перьев, зонтик, которым прикрываются от жары, и небольшой железный крест. Когда священник идет по улице, то все абиссинские христиане, которые встречаются ему на пути, с благоговением целуют крест, который у него в руках. Пожилые священники в небогослужебное время ходят с посохами, наверху которых делается крест. Заработную плату абиссинские священники получают от церковных старост. Как отмечает о. Порфирий, «домовые священники вельмож — счастливее всех прочих собратий своих» [там же, с. 330]. Вообще священники пользуются у абиссинцев большим почетом и уважением — на улицах им кланяются все прохожие, а в собраниях им все целуют руки. Примечательно, что ни во время богослужения, ни за пределами храма они никогда не говорят проповедей. И хотя о. Порфирий никак не комментирует такое положение вещей, видимо, это объясняется низким уровнем образования духовенства. В подтверждение такой теории достаточно вспомнить печальное состояние церковной проповеди во время Средневековья в Русской Церкви.

Рядовые евангельские чтения у эфиопов не имеют такого сложного порядка, как в Православной Церкви. Вместо ежедневного распределения чтений, согласований различных отступок и преступок, абиссинские священники читают каждое Евангелие по три месяца, т. е. три месяца читается Матфей, следующие три — Марк и так далее. «Когда священника спрашивают о времени какого-нибудь прошедшего события или дела; тогда он, сказав год, обыкновенно прибавляет, — „это было во время Евангелия св. Матфея, или св. Марка“, т. е. в те месяцы, когда читалось то, или другое, Евангелие» [там же, с. 331]. Вообще, что касается богослужения, то наш литургист замечает, что «абиссинские священники и архиерей правильно совершают все семь таинств» [там же, с. 322].

Брачное право священников похоже на православное. Все священники женаты. Если кто-либо становится вдовцом, то он уже не имеет права жениться. Отныне этот священник носит желтую скуфью в ознаменование обета безбрачия. В случае нарушения данного правила, т. е. если священник женится второй раз, он извергается из сана. Таким образом, у абиссинцев нет римокатолического понятия о «вечности» принятого священства. Наш литургист отмечает, что если вдовый священник женится, то паства не смотрит на это с осуждением.

Ранее уже упоминалось о суеверности эфиопов в связи с описанием деятельности путешествующих дьяконов. Однако подобным занимаются не только дьяконы, но и священники. Скудный доход толкает их к принятию непонятных для православного архимандрита вещей: «Так как подаяния прихожан весьма незначительны; то священники дополняют их прибытками от продажи так называемых талисманов. Они пишут старинными эфиопскими буквами стихи из Евангелия, рисуют на них образа святых и Богоматери, и продают их своим прихожанам, веря в чудотворную силу этих пергаминов. Абиссины, купив эти талисманы, свертывают их трубочками и кладут в сафьянные влагалища (т. е. мешочки — авт.) красного цвета. Когда у кого наберется несколько таких трубочек; из них составляется ожерелье, которое иногда весит несколько фунтов (т. е. до килограмма — авт.). Талисманы имеют не одни мужчины и не одни женщины и дети: их носят лошади, ослы, мулы, овцы и бараны» [там же, с. 330].

Церковный новый год начинается в Абиссинской Церкви 29 августа «после вечерни». Примечательно, что юлианский календарь был привнесен в Эфиопию из Александрии. Отец Порфирий перечисляет имена святых, которых особо чтят верные: архангел Михаил, великомученик Георгий Победоносец (его именем нищие просят милостыню), царица Савская Македа, Иоанн Креститель, праведный Лазарь Четверодневный, Марфа и Мария, Мария Магдалина, Александрийские архиепископы Петр, Афанасий Великий и Кирилл, Иоанн Златоуст, Василий Великий, Григорий Богослов, Кирилл Иерусалимский, авва Фрументий, авва Гарим, авва Амбасса, мученик Вула, диакониса Дионисия, эфиопский живописец Лука, церковный певец Михаил, прорицательница

Савела, святые цари и царицы Эфиопии Халев, Лалибела, Абрега, Гебра-Маскал, Елена и др. Посты у абиссинцев почти такие же, как и у православных: Великий, Рождественский и Успенский. Об Апостольском посте Порфирий Успенский ничего не говорит, хотя замечает, что «во все постные дни, включительно по средам и пятницам, им воспрещено есть мясо, яйца, сыр, молоко, но разрешена рыба в дни субботние и воскресные. В эти дни, когда бывает пост, они садятся за стол в восемь часов утра, а в прочие — в три часа пополудни» [там же, с. 324].

Монашество у эфиопов представлено как мужчинами, так и женщинами. Наш исследователь отмечает, что «в старые годы в Абиссинии было очень много монастырей мужских и женских. Но в наше время (т. е. в середине XIX в. — авт.) число их непрерывно уменьшается. Причины тому неизвестны мне» [там же, с. 332]. После перечисления самых главных монастырей о. Порфирий указывает, что и монахи, и монахини бреют свои головы и сверху надевают желтые скуфьи. Ранее нами уже упоминались желтые скуфьи у вдового духовенства. Таким образом, желтые скуфьи являются символом безбрачной посвященности того, кто ее носит. Монастыри не имеют общежительного устава, а монашествующие «селятся вокруг монастырской церкви, каждый в своей хижине, и обрабатывают маленькие участки земли. Ленивые из них достают себе насущный хлеб попрошайством в деревнях. Все они не едят мяса. А те, которые удаляются в пустые и нездоровые места, питаются одними овощами и кореньями разных трав. Некоторые из этих пустынников носят вериги, а иные живут в гробницах, кои сами же иссекают в скалах» [там же, с. 332]. Если абуна управляет духовенством, то монахи подчиняются Етшегуе — главному игумену, который живет в г. Гондаре. Порфирий Успенский также пишет о том, что многие из эфиопских военных после окончания срока службы становятся монахами, «...но во время войны следуют за полками и благословляют их на битвы и после побед. Полки, получив благословение их, сражаются храбро, и особенно тогда, когда служивые в кукулях становятся в ряды их и бьются с неприятелем. И там есть свои Пересветы и Осляби!» [там же, с. 332–333].

В связи с тем, что Абиссиния во времена посещения ее о. Порфи-

рием являлась монархической христианской державой, наш ученый литургист описывает и обряд венчания на царство тамошних владетелей. «Царская власть в Абиссинии — наследственна, но не по праву первородства» [там же, с. 19]. После смерти царя все самые влиятельные чиновники собираются на совет для избрания нового монарха. После принятия решения они с войском приходят к кандидату и после того, как в ухо вденут ему золотое кольцо, вместе с ним едут в город Аксум для совершения церемонии венчания. Архимандрит Порфирий отмечает, что еще в X веке этот обряд совершался с большой торжественностью. «В назначенный день царь на белом, богато убранном коне отправлялся в аксумскую церковь, сопровождаемый первосвященником — хранителем книги закона, умбарами или верховными судьями, епископом, главным игуменом и почетным духовенством, расами, царедворцами и прочими чинами. Полки ожидали его у церкви. Народ толпился на всех местах. Везде раздавались радостные крики под звук самой дикой и оглушительной музыки. У церкви стоял трон, а недалеко от трона девицы из первых семейств в государстве шелковым шнуром преграждали ход царю. Он саблею рассекал этот шнурок с одного размаха, и потом слезал с лошади, и был помазуем священным елеем, а после помазания и возложения царского венца на голову его, восходил на трон и, посидев на нем поболее минуты, вступал в церковь для слушания божественной литургии; по окончании же ее выходил к народу, который весь падал пред ним лицом на землю. Этим почтением народа заключался весь обряд сей. Торжество продолжалось пятнадцать дней... Но с той поры, когда абиссинские цари, ослабев, перешли из Аксума в Тегулет, многие из них помазаны были на царство в их дворцах, без всякой торжественности, одним придворным духовенством» [там же, с. 20–21]. Как видно из этого описания, в обряде венчания эфиопских царей прослеживается общее для всех христианских правителей помазание святым миром и обязательное моление на Божественной литургии.

В связи с современными недоумениями по поводу происхождения Благодатного Огня, который сходит в Великую Субботу на Гробе Господнем, а также нередкими ссылками на Порфирия Успенского сторонников разных взглядов на этот вопрос, уместно

будет привести в подлиннике слова самого ученого литургиста, так как это имеет непосредственное отношение к его литургическим заметкам и исследованиям. «В тот год, когда знаменитый господин Сирии и Палестины Ибрагим, паша египетский, находился в Иерусалиме, оказалось, что огонь, получаемый с Гроба Господня в великую субботу, есть огонь не благодатный, а зажигаемый, как зажигается огонь всякий. Этому паше вздумалось удостовериться, действительно ли внезапно и чудесно является огонь на крышке Гроба Христова или зажигается серною спичкою.

Что же он сделал? Объявил наместникам патриарха, что ему угодно сидеть в самой кувуклии во время получения огня и зорко смотреть, как он является, и присовокупил, что в случае правды будут даны им 5000 пунгов (2500000 пиастров), а в случае лжи, пусть они отдадут ему все деньги, собранные с обманываемых поклонников, и что он напечатает во всех газетах Европы о мерзком подлоге.

Наместники петроаравийский Мисаил, и назаретский митрополит Даниил, и филладельфийский епископ Дионисий (нынешний Вифлеемский) сошлись посоветоваться, что делать. В минуты совещаний Мисаил признался, что он в кувуклии зажигает огонь от лампы, сокрытой за движущейся мраморной иконой Воскресения Христова, что у самого Гроба Господня. После этого признания решено было смиренно просить Ибрагима, чтобы он не вмешивался в религиозные дела, и послан был к нему драгоман Святогробской обители, который и поставил ему на вид, что для его светлости нет никакой пользы открывать тайны христианского богослужения, и что русский император Николай будет весьма недоволен обнаружением сих тайн.

Ибрагим паша, выслушав это, махнул рукою и замолчал. Но с этой поры святогробское духовенство уже не верит в чудесное явление огня.

Рассказавши все это, митрополит домолвил, что от одного Бога ожидается прекращение (нашей) благочестивой лжи. Как он ведет и может, так и успокоит народы, верующие теперь в огненное чудо великой субботы. А нам и начать нельзя сего переворота в умах, нас растерзают у самой часовни Св. Гроба.

Мы, — продолжал он, уведомили патриарха Афанасия, жившего тогда в Царьграде, о домогательстве Ибрагима паши, но в своем послании к нему написали вместо „святый свет“ — „освященный огонь“. Удивленный этой переменою, блаженнейший старец спросил нас: „почему вы иначе стали называть святой огонь?“ Мы открыли ему сущую правду, но прибавили, что огонь, зажигаемый на Гробе Господнем от скрытой лампы, все-таки есть огонь священный, получаемый с места священного» [8, с. 299–301].

Несмотря на такое сообщение ученого богослова, нельзя забывать о том, что даже если этот огонь и берется из лампы (а не сходит с неба), то для верующего сердца это ни в коем случае не является камнем преткновения или источником соблазна. Ведь всем известно, что этот Огонь зажигается не только у Патриарха, но и может мгновенно вспыхнуть в любой точке храма (в основном мерцание начинается в его верхней части); он зажигается и у других верующих. Но самое главное, что даже этот, зажженный от лампы огонь, первые несколько минут не жжет, а только дает тепло. В этом и заключается чудо Благодатного Огня, т. к. Бог не оставляет Своих обещаний (Мф. 28:20).

Среди множества других литургических изысканий епископа Порфирия стоит отметить его труды по изучению древних священных гимнов. Изучив старинные рукописи, он скрупулезно собрал имеющиеся в его распоряжении сведения об авторах песнопений, помещенных в Октоихе, Минеях, Триодях Постной и Цветной. Успенский приводит краткое описание как самих стихотворных гимнов на греческом и на русском языках, так и сведения об авторах этих песнопений. Его сочинение «Стихиарные пииты», опубликованное в «Трудах КДА», представляет собой ценнейшее пособие по изучению формирования и развития богослужебного пения.

Свое решение заняться изучением вопроса о сочинителях церковной музыки в период Древней Церкви и дальнейшее развитие этого явления на греческом Православном Востоке епископ Порфирий достаточно подробно излагает таким образом: «...в стихиариях Эсфинменском и в обоих Ватопедских, в ирмологиях и минеях, какие я рассматривал в восточных монастырях, над

словами стихир, ирмосов, кондаков надписаны греческие ноты. Заметив это, я решился узнать имена сочинителей церковной музыки греческой и составить перечень их в хронологическом порядке, по указаниям певческих рукописей, синайских, сионских и афонских. Решимость благая! Но весьма трудно выполнить ее, потому что оные рукописи с годами и с именами и с именами композиторов начинаются только с 13-го века. А без годосчислительных рукописей и помышлять нельзя об основательном и хронологическом изложении предмета, о котором начате новая речь моя. Это самое выразил и преосвященный Филарет черниговский в своем сочинении о песнопевцах греческой церкви... Он, по указаниям иностранных писателей Барровета, Герберта, Лямбеция, Алляция и Монфокона упомянул лишь о немногих песнотворцах греческих, но время их показал неточно, сбивчиво. Я же, как независимый от иностранных писателей, буду точнее его (поразительная скромность! — авт.), однако наперед заявляю, что в настоящее время, когда еще не все нотные рукописи на востоке, и особенно в лавре афонской, рассмотрены мною, нет никакой возможности годосчислительно разместить всех песнотворцев греческих. Посему будем довольны и теми сведениями о них, какие излагаются здесь в порядке времен, одни точно, а другие приблизительно» [12, с. 502–503].

Свой обзор епископ Порфирий начинает с VII века. В это время одним из виднейших гимнотворцев был святитель Софроний, Патриарх древнего и славного Иерусалима — последний Патриарх свободного от иностранных завоевателей Иерусалима. Известны его стихиры на праздники Рождества Христова, Богоявления, а также стихиры Страстной седмицы. Стоит отметить, что Софроний был не только талантливым поэтом, но и прекрасным композитором, т. к. свои стихиры он сразу перекладывал на музыку. Так что его стихиры сразу получали повсеместное распространение благодаря логической завершенности — они имели полностью сформированный текст и музыку, а потому не надо было ничего в них добавлять, а достаточно было просто воспользоваться ими. Епископ Порфирий «его ноты... видел в Ватопедской рукописи под названием, Паладикѣ, 1575 года. Тут поименованы 25 песнотворцев древних и новых, и прописаны

музыкальные творения их: последний из них 26-й показан оный Софроний» [там же, с. 503].

В VIII столетии виднейшим гимнотворцем является преподобный Иоанн Дамаскин. Его догматическая, богословская, подвижническая, вероохранительная деятельность не может не вызывать чувства преклонения перед этим великим человеком. Известны его труды по систематизации богослужебных текстов, результатом которых явился и доныне употребляемый Церковью Октоих. Архимандрит Порфирий собственными глазами видел древние музыкальные памятники, в которых были песнопения, надписанные именем преподобного. В Синайском монастыре святой Екатерины он обнаружил кекрагарии (сихиры на «Господи воззвах») всех восьми гласов и две «Херувимских», одна из которых почему-то называется «палатная». В Ватопедском монастыре о. Порфирий обнаружил также «Херувимскую» сочинения святого, которая помещалась в рукописи 1674 г. Интересны две изученные им Синаеджуванийские рукописи. Первая датируется 1309 г. и содержит в себе ирмолог с нотами преподобного Иоанна. «Этот нотный ирмолог на пергамене in 16° переписан Ириною, дочерью Феодора Агиопетрита с собственноручной рукописи Иоанна Кукузеля Пападупола» [там же, с. 504]. Вторая рукопись более позднего происхождения — 1689 г., однако в этом нотном обиходе содержится музыка преподобного Иоанна к «Ныне силы небесные».

С 886 по 911 гг. византийский император Лев Мудрый сочинял стихиры к некоторым праздникам, часть из которых также полагал на музыку. Архимандрит Порфирий обнаружил его стихиры в Ватопедской рукописи 1575 г. Также наш востоковед приводит небезынтересный факт, что «во дни сего царя жил Ктенас, старец даровитый и домашник (т. е. главный певец) какой-то новой церкви. Он, по свидетельству царя Константина багрянородного, был так искусен в пении, как никто другой в то время. (Однако мелодий его я не видал ни в одной рукописи)» [там же]. На это можно сказать, что, т. к. сам ученый архимандрит не указывает, что Ктенас был композитором, а говорит о нем только как о певце, то он вовсе и не обязательно сочинял церковную музыку, а был лишь домашником, хотя и невероятно талантливым. Как бы

в противовес Ктенасу, о. Порфирий далее говорит о домашнике Евфимии Касни, жившем при Константинопольском Патриархе Феофилакте (933–956): «...он и певчие его научились сатанинским оргиям (sic! — авт.), нечестивым воплям, песням земным» [там же].

В первой половине XI столетия настоятель калабрийского Кристо-Ферратского монастыря, который в то время находился в культурной сфере греков и в юрисдикционном отношении входил в состав Константинопольского Патриархата, Варфоломей «много потрудился над составлением мелодий в честь пренепорочной матери Бога слова¹ и святых» [там же]. Скончался ученый монах около 1040 г. Его стихиры о. Порфирий лично видел в нотах на 1 сентября в каирском синаеджуванийского подворья, которые там названы «стихарь на весь год». Рукопись эта относится ко времени императора Иоанна Палеолога, то есть к четырнадцатому столетию.

Среди прочих музыкантов XI века наш востоковед указывает находящиеся в афоно-пантократорской рукописи монаха Давида Редестина, домашнего царской обители Пантократора, датированной 1433 г. Здесь он указывает, что одно песнопение надписано именем «Патриарха Иоанна». Не довольствуясь этим скудным сообщением рукописи, ученый архимандрит проводит небольшое исследование этого вопроса: «...всех патриархов с именем Иоанн в Константинополе до 1433 года было 14. Который же из них писал мелодии? Вероятно, Иоанн VIII Ксифилин, святительствовавший с 1064 года по 1075, муж мудрый и многих церковных установлений отец» [там же, с. 505].

В этой же рукописи русский монах обнаружил указание на 56 различных церковных композиторов, среди которых он встретил имя Христофора Мистака. Однако в рукописи не было сказано ни слова о том, когда жил этот человек и кем он являлся. О. Порфирий довольно смело отождествил его с милетинским анфипатом (проконсулом) Христофором, жившем в XII веке: «...он писал анакреотические песни духовного содержания. В имеющемся у меня греческом „часослове великом“, напечатанном в Венеции в

¹ Так в тексте оригинала.

1860 году, помещен его месяцеслов в стихах. Итак, сему церковному пииту можно усвоить и те нотные пения, кои видел я в упомянутом стихираре 1433 года, и в певческих учебниках Синайской обители» [там же].

Говоря о «пиитах» XIII века, о. Порфирий в первую очередь упоминает святого благоверного греческого императора Иоанна Ватаци (1222–1255). Его музыку он обнаружил в упоминаемой уже рукописи 1433 г. Немногим позже наш архимандрит изучил еще одну рукопись Ватопедского монастыря на Афоне, которую он назвал «афоно-ватопедским яхонтом». Здесь особое внимание для него представила одна стихира, которая была надписана: «Эта стихира есть творение господина Димитрия иеродиакона и великого эконома митрополии Солунской, которому прозвание Веаскос, а мелодия ее сочинена мною, Даниилом грешным таха, монахом Ахради». Умиленный стихирой, Порфирий вычисляет дату рождения Даниила и определяет ее как 1259 год.

Особое внимание наш литургист уделяет доказательствам того, что знаменитых Иоанна Кукузеля и Ксена Корони учил Иоанн Гликис. Для этого он приводит художественные картины, на которых Гликис возвышается над Кукузелем и Корони и обучает их церковному пению. Подводя итог своим размышлениям на эту тему, он решительно утверждает, что «так как мелодии Иоанна Кукузеля найдены мною в рукописи 1309 года... то и приходится заявить положительно, что учитель его Гликис пел и сочинял свои песнопения во второй половине 13 века» [там же, с. 508]. Что касается Иоанна Кукузеля, то ему, а точнее названиям его сочинений, о. Порфирий уделяет несравненно больше места, чем другим остальным. Практически это все известные христианские православные гимны — ничего не обошел стороной музыкальный гений Греции. То же относится и к соученику Кукузеля Ксеносу Корони: наш литургист также и здесь приводит объемные выписки, из каких рукописей он брал сведения о его сочинениях. Среди других песнотворцев XIV века Успенский приводит данные о Феодуле монахе, Григории Кукузеле, Иосафате Кукузеле младшем («видно, что семейство Кукузелей все было певучее» [там же, с. 515]) и Иоанне Клада Лампадарии.

Пятнадцатое столетие ознаменовалось музыкальными произ-

ведениями иеромонаха Григория Аллиата и двух Марков: святителя Марка Ефесского, автора «Παλαδική» и Марка — митрополита древнего Коринфа. Музыку последнего наш литургист лично видел в ватопедской рукописи 1575 г., в синаеджуванийской рукописи 1689 г. и в синаемонастырской «безгодовой», в которой находится его стихира преподобному Симеону Столпнику. В XVI веке новую музыку сочиняли игумен Лавры св. Афанасия Анфим и будущий Патриарх Константинопольский Феофан Карики. Основное их направление было сочинение мелодий для «Херувимской». В XVII столетии митрополит Никеи Нафанаил сочинил новую мелодию для причастна, правда, к сожалению, о. Порфирий не указывает, какого именно. Также известны причастны и другие песни Ипатия и Хрисафия, Мануила Лампадария, монаха Герасима, Баласия священника, Номифилака Солунского, неопатрийского епископа Германа, Козмы Иверита, ватопедского иеромонаха Дамиана, иеромонаха Храли (сочинившего в 1689 г. многолетие российскому царю Петру) и Петра Берекета, относящихся к этому же времени.

Интересно, что, как убежденный монархист, о. Порфирий приводит в своем исследовании полностью многолетие Храли, мелодию к которому отредактировал Берекет: «Придите Христоноснии людие, воспоим согласно. Отче вышний, Царю безначальный, Вседержителю, едиnorodное сияние божества, Сыне Божий и Слове, животворящий Утешителю, Душе истины, Троице нераздельная, Едино Божество, покры, сохрани и спаси от напастей царя богомудраго и великого самодержца всея России Петра присно августейшего (sic! — авт.), провозвестника благочестия, сына августа Алексия, победителя, Победоносца и царей славу, даруй Ему² победу над врагами, и царствия небесного сподоби молитвами Пречистыя и всех святых» [там же, с. 521]. Стоит ли говорить о том, что этот гимн Петр вовсе не оправдал... Не менее интересно последнее замечание отца литургиста, относящееся к

² Примечательно, что слово «божество» написано со строчной буквы, а местоимение «Ему», относящееся к Петру, с прописной. Чья это ошибка: автора гимна, Порфирия Успенского или наборщиков «Трудов», к сожалению, не удастся выяснить, однако налицо явное грубейшее нарушение общепринятой православной нормы написания слов, относящихся к Богу и к людям.

этому многолетию: «...продолжительный финал сего многолетия, воспеваемый звуками, то — то — то — ре — ри — ре — те — ре — ре — , ри — то — рем — те — ре — рем — должен быть весьма торжественен, как финал надежд восточных христиан на православного царя русского» [там же].

Заканчивает свое исследование о. Порфирий XVIII веком. В это время особо известны песнопения Патриарха Афанасия V, протопсалта Даниила, Петра Лампалария и Григория Лампадария. Заканчивая свое исследование, наш литургист пишет: «...большого труда стоило мне приобретение верных сведений как о стихирарных пиитах и их поэзии, так и о песнотворцах. Я трудился как рудокоп, ищущий дорогих камней... Слава Богу! Теперь и петь умеем мы по-гречески, и хорошо пойдем: какое *изрядное осмогласие*, и какое *трисоставное сладкогласование* и *самое красное демественное пение* принесено было в Киев при великом князе Ярославе Владимировиче в 1051 году. *Изрядное осьмогласие*, это — пение всего, что поется в церкви, на восемь гласов; *трисоставное сладкогласование*, это — сочинение мелодий, соответствующих трем составам, или способностям нашей души, уму, сердечному чувству и воле; *демественное пение*, это — пение доместика, т. е. главного певца, обладающего самым лучшим голосом, пение с многочисленным хором, голосащим одну ключевую ноту. Замечательно, что я, спустя 814 лет после 1051 года, возобновил в Киеве то пение, которое при Ярославе введено было греческими певцами, пришедшими туда из Константинополя» [там же, с. 529–530] — со всей присущей ему «скромностью» и желанием постоянных похвал заканчивает епископ Порфирий.

Немалый интерес представляет и вопрос о тропаре третьего часа, а точнее, его чтение на Литургии во время евхаристического канона. Дело в том, что именно с именем архимандрита Порфирия связано первое знакомство русской богословской науки с тем явлением, что этот тропарь совершенно отсутствует в греческих служебниках, как современных нашему востоковеду, так и современных нам. Проследим вкратце суть проблематики.

Расхождения между русской и греческой редакциями литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста существуют давно и, как ни парадоксально, самые значительные из них

находятся в центральной части обеих литургий — анафоре, то есть основной евхаристической молитве, во время которой, по учению Церкви, предлагаемые на престоле Дары пресуществляются в Тело и Кровь Господни. Прежде чем говорить об этих расхождениях, следует уяснить себе, что представляет собой анафора. Согласно историко-литургическим исследованиям наших ученых-литургистов и в частности профессора Петербургской духовной академии И. А. Карабинова [4, с. 34] и профессора Ленинградской духовной академии Н. Д. Успенского [13, с. 40], образованная и выкристаллизованная святыми отцами из отдельных доксологий и молений единая молитва — анафора содержит элементы, которые в литургической науке стали известны под названиями: *praefatio* (введение — изначальный элемент анафоры, ее основа). Это — благодарение Богу, в котором раскрывается глубина чувств преданной Богу души); *anamnesis* (воспоминание установления Господом таинства Евхаристии с произношением установительных слов Его: «Примите, ядите...», «Пиите от нея вси...», «Сие творите в Мое воспоминание»); *epiklesis* (призывание на предложенные Дары наития Святого Духа) и *intercessio* (последняя часть анафоры, это моление о всех святых, за Церковь Святую, Соборную и Апостольскую, за всех христиан живых и усопших в надежде воскресения и жизни вечной).

Переходя к рассмотрению расхождений, прежде всего обратим внимание на самое главное из них, которое особенно заметно при совместном служении православных русских и греческих священнослужителей. Речь идет о тропаре третьего часа «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...» (со стихами «Сердце чисто созижди...» и «Не отвержи мене от лица Твоего...»), не принадлежащем творчеству святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста. В современных греческих литургиях этого тропаря нет, а в наших он есть, причем тропарь вставлен в центральное место анафор, где он совершенно неуместен. Все священнослужители знают, что тропарь третьего часа — это позднейшая вставка в литургиях, но не все отчетливо себе представляют, какой диссонанс он вносит в центральную часть евхаристического канона. На своем месте, в службе часов, тропарь третьего часа — замечательная молитва, прекрасное священное песнопение, но по чьему-то не-

доразумению вставленный в готовые, отработанные, богословски осмысленные святыми отцами евхаристические молитвы, он вносит в них досадный разлад. Он явно нарушает слаженное литературное построение предложений и логическое течение слов и мыслей в анафорах, искажает богословствование святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста.

Но если в анафоре св. Иоанна Златоуста тропарь третьего часа внешне как-то вписывается в последование слов евхаристической молитвы, то в текст анафоры св. Василия Великого тропарь вносит грубый разлад. Что касается слов «Преложив Духом Твоим Святым», то они взяты из анафоры св. Иоанна Златоуста и неизвестно кем вставлены в анафору св. Василия Великого, в результате чего тоже получается синтаксическая несогласованность вставки с контекстом молитвы св. Василия Великого. На Востоке против этой вставки поднял свой голос ученый афонский монах святой Никодим Святогорец. В России против этой вставки свой голос поднял профессор В. В. Болотов, который в отзыве на Коптский служебник назвал ее «тупоумной» и «клеветой на Василия Великого и его афонское образование», так как она «не гармонирует с контекстом» [1, с. 288].

Есть все основания полагать, что так же совершал Литургию и епископ Порфирий (Успенский), известный наш ученый-востоковед, до своего путешествия на Восток. Послушаем, что говорит преосвященный Порфирий по этому поводу в описании одного из своих путешествий в Афонские монастыри и скиты [7, с. 465]. «Не могу не высказать того, что меня особенно занимало и занимает по части литургии и что должны знать и свято соблюдать все мои сослужители о Господе. В долговременную бытность мою на Востоке я внимательно следил за ходом и приемами богослужения тамошних архиереев и священников и между прочим заметил, что нигде там, ни на Синае и Сионе, ни в Афонских и Фессалийских монастырях... ни в Египте и Сирии, ни во всем Константинопольском патриархате никто тотчас после призвания Святого Духа на Дары, какое читается в чине литургии, никто ни тайно, ни гласно не произносит молитвы: „Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа в третий час апостолом Твоим низпославый...“; тогда как мы говорим эту молитву, даже с воздеянием

рук горе, хотя и не громко, но вслух. Такая разность смущала меня. Смущение же порождало во мне желание узнать: почему восточные не произносят оной молитвы, и от кого мы, северные, заняли обычай глаголать ее, кто поступает правильно: те или мы. Я спрашивал многих греческих архиереев, игуменов и священников: почему вы не произносите молитвы: „Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...“ и прочее и от всех получал один ответ: „Кто произносит сию молитву непосредственно после призывания Святого Духа на Дары, тот прерывает смысл литургии, в которой священнослужитель просит Бога Отца, а не Бога Сына, ниспослать Духа Святаго на подлежащие Дары и преложить хлеб в Тело Христово, а вино в Кровь Его. Произнесите вы в ту минуту оную молитву, относящуюся к Сыну Божию, воплотившемуся во Христе, у вас выйдет вот какая престранная бессмыслица: Ты, Господи, Христе, Который ниспослал Духа Святаго на апостолов, Ты сотвори хлеб сей Честное Тело Христа Твоего. И так Христос двоится и творит Сам Себя. А если вы не произнесете оной молитвы, то удержите настоящий смысл литургии, по которому Бог Отец творит Честное Тело Христа Своего. Перестаньте же говорить: Господи, Христе, сотвори Христа Твоего, и по служебнику произносите: Ты, Боже Отче, Которому приносится литургийная Жертва, сотвори Христа Твоего. С такую молитвою вы разумно, смысленно, правильно совершите Таинство“. Признаюсь: такой ответ вразумил меня вполне. Восточные правы, а мы не вполне правы... Но от кого же занято нами литургийное постановление произносить вышеизложенную молитву тотчас после призывания Святого Духа, да и надобно ли произносить ее с воздеянием рук и вслух, как это делается у нас? Это постановление было прислано к нам Константинопольским патриархом Филофеем, составителем так называемой диаконской литургии, которому в XIV веке подчинялась наша Церковь. Мы, как покорные чада его, приняли устав его, а все восточные архиереи не приняли, потому что этим уставом подавался повод к переиначиванию главного смысла литургии. Но надобно знать и твердо помнить, что в самом чине Филофея положено произносить оную молитву тайно (про себя), да и без поднятия рук. Стало быть, мы поступаем даже

не по этому чину, а произвольно, воздевая руки и говоря не тайно: „Господи, Иже Пресвятаго Духа“ и прочее» [там же, с. 467].

Епископ Порфирий, как видим, утверждает, что чин Литургии с тропарем третьего часа был прислан нам Константинопольским Патриархом Филофеем и что сам Патриарх Филофей взял этот обычай в Александрийской Церкви, «ныне там уже не соблюдаемый» [там же]. Но последователь ученого архимандрита профессор А. Дмитриевский решительно возражает против такого утверждения. По его мнению, чтение тропаря стало известным только в XV веке и распространилось через Венецианские издания греческих Евхологионов, и таким образом оно могло попасть в «Синтагматион» Александрийского Патриарха Герасима, которого видел в Каире епископ Порфирий. Свое возражение профессор А. Дмитриевский обосновывает тем, что в Каирской библиотеке, которую он тщательно изучил, в Евхологионах XIV–XV вв. тропаря «Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...» нет. Нет его и в русских служебниках XIV в., введенных митрополитом Киприаном, который, будучи поставлен в митрополиты Патриархом Филофеем, вводил в Русской Церкви служебник, редактированный этим Патриархом. Нет его и в служебниках более раннего времени [2, с. 413–429].

Профессор Н. Красносельцев приводит славянский перевод устава Божественной службы Патриарха Филофея «Како достоин священнику с диаконом служити». Этот устав был принесен в Россию митрополитом Киприаном и весьма часто встречается в наших рукописных богослужебных книгах XV–XVI вв. в соединении с текстом Литургии. Здесь перед благословением Даров тоже нет тропаря третьего часа [5, с. 171, 187]. В Русской Церкви в XV в. с появлением тропаря в то же время сохранялась и прежняя практика, а всеобщая практика чтения тропаря устанавливается только в XVI в.

Что же предлагает епископ Порфирий (Успенский) в связи с этим существенным расхождением между нами и греками в литургиях? Получив разъяснение от восточных и уразумев нашу неправоту, он задает вопрос: «Что же остается нам делать? Отменить моление „Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...“, которое произносилось у нас в алтаре в течение пятисот лет? Нет,

не будем отменять его, а во-первых, перестанем произносить его вслух с поднятыми руками, что не положено даже в чине Филофея; во-вторых, будем внушать православным, чтобы они в минуты пения стиха „Тебе поем...“ тайно в душе своей молились: „Господи, Иже Пресвятаго Твоего Духа...“; в-третьих, произнося эти моления перед св. Престолом тайно, про себя, твердо ведаем, что произносим их... ради себя самих, а отнюдь не для освящения Даров... и после произнесения их пусть возносимся мысленно не к Богу Сыну, а к Богу Отцу и глаголем: „И сотвори убо хлеб сей Честное Тело Христа Твоего, а еже в чаши сей — Честную Кровь Христа Твоего“. Таким образом мы не прервем связи молитв Божественной литургии, возносимых Богу Отцу, да и с греками... со всею нынешнею Восточною Церковью будет едина сила и едино сочетание о Христе» [7, с. 468].

Можно ли в современных условиях бытия Церкви принимать и применять предложения епископа Порфирия, высказанные им в связи вопросом о произнесении тропаря третьего часа на Литургии? Вопрос этот очень сложный, но возможным решением будет изъять этот тропарь из чинопоследований анафор обеих литургий, хотя сделать это и в настоящее время, по-видимому, будет очень трудно и, пожалуй, невозможно. Для этого, во-первых, необходимо, чтобы в высших наших церковных инстанциях и хотя бы в некоторой части духовенства произошло полное осмысление и осознание его неуместности в евхаристических молитвах, а это — процесс очень длительный. Здесь проявляется наша косность и сильная привычка к утвердившемуся веками обычаю. Во-вторых, неизвестно, какая может быть на это реакция простых верующих (мирян). И в-третьих, в наших научно-богословских сферах на этот вкравшийся, случайный элемент в анафорах мало обращают внимания. Считается лучшим гарантированное молчаливое спокойствие, воцарившееся при совершении главной нашей службы. В любом случае, до соборного решения этого вопроса, имеющее целенаправленность от епископата, не следует привносить никаких произвольных изменений в Литургию, которые влияют не на букву, а на смысл молитвословий.

Литургическая деятельность епископа Порфирия Успенского поражает своим многообразием и разносторонностью. Во время

своего пребывания на христианском Востоке он везде, где только можно было, собирал ценнейшую информацию об истории богослужения, храмовом зодчестве, особенностях литургической жизни не только православных, но и других христиан. Ценность этих исследований заключается в том, что фактически епископ Порфирий стал первым, кто открыл для русских богословов удивительное многообразие восточного христианского богослужения. Приведенные им описания составлены по собственным воспоминаниям или со слов других очевидцев. Его исследования стали первоисточником для развития в отечественной науке литургического богословия.

Даже поверхностное ознакомление с жизнью и трудами епископа Порфирия (Успенского) удивляет; как один человек мог столько сделать и в бытовом отношении, и в научной среде? Промыслом Божиим именно ему довелось стать первым русским ученым литургистом, который не по книгам или по исследованиям других ученых писал свои труды, но сам изучал литургические памятники Святой Земли, греческих монастырей, инославных христиан. Его исследования стали на долгое время образцом для скрупулезного изучения христианского Востока.

Жизнь и научный подвиг епископа Порфирия является показательным примером ученого богослова — несмотря ни на какие материальные и моральные трудности, он основывает Русскую духовную миссию в Иерусалиме, которая до сегодняшнего дня особо чтит в себе благоговейную память о своем основателе. Вернувшись на Родину и став архиереем, епископ Порфирий не только не забывает своих трудов на Востоке, но и дает миру научные труды, публикуя свои путевые заметки и литургические наблюдения. Покинув этот мир почтенным старцем, он и после этого потрудился на благо отечественного востоковедения, завещав свои сбережения другим ученым, которые бы продолжили начатое им дело изучения литургических памятников древности.

Его горение в церковной работе и в науке увлекали своим примером других. Позже знаменитые отечественные литургисты А. Дмитриевский, М. Скабалланович и другие будут опираться на его труды и продолжать начатые им исследования. Еще при его жизни опубликованные сочинения послужили для возрожде-

ния литургического богословия в Киевской духовной академии, а также и других учебных заведениях Русской Православной Церкви. Его вклад в науку неocenим и неизмерим. Епископа Порфирия со всей ответственностью можно назвать первопроходцем отечественного научного литургического богословия.

Внимательная работа в Синайском монастыре Екатерины послужила на пользу всему христианскому миру. Так ученый архимандрит стал фактически первым, кто изучил древний Синайский кодекс книг Священного Писания. На его изучение он потратил несколько лет, еще находясь на Святой Земле. Там же им были обнаружены и изучены древнейшие иконы. Епископ Порфирий скрупулезно разбирает стихотворные богослужебные гимны древнейших Патриархов: Константинопольской, Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской Церквей.

Своими трудами добродетельный ученый иерарх дал предпосылки для серьезного исследования христианского богослужения.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Болотов В. В.* Заметки по поводу текста литургии св. Василия Великого // Христианское Чтение. 1914, март.
2. *Дмитриевский А. А.* Отзыв о сочинении еп. Порфирия Успенского «Восток христианский. История Афона. Ч. 3. Афон монашеский» // Византийский временник. 1894. Т. I.
3. *Дмитриевский А. А.* Путешествие по Востоку и его научные результаты. К., 1890.
4. *Карабинов А.* Евхаристическая молитва (анафора). Опыт историко-литургического анализа. СПб., 1908.
5. *Красносельцев Н., проф.* Сведения о некоторых литургических рукописях Ватиканской библиотеки. Казань, 1885.
6. Материалы для биографии епископа Порфирия Успенского. СПб., 1910. Т. 2.
7. Первое путешествие в Афонские монастыри и скиты архимандрита, ныне епископа, Порфирия Успенского в 1846 г. К., 1877. Ч. 2. Отд. 1.
8. *Порфирий (Успенский), архим.* Книга бытия моего. СПб., 1896. Т. 4.

9. *Порфирий (Успенский), архим.* Отрывок из путешествия в Метеорские монастыри в Фессалии, в 1859 г. // Труды КДА. К., 1866, апрель.

10. *Порфирий (Успенский), архим.* Первое путешествие в Синайский монастырь в 1845 году. СПб., 1856.

11. *Порфирий (Успенский), еп.* Восток христианский. Абиссиния // Труды КДА. К., 1866. № 3.

12. *Порфирий (Успенский), еп.* Стихирарные пииты // Труды КДА. К., 1878, июнь.

13. *Успенский Д.* Анафора. Опыт историко-литургического анализа // Богословские труды. Сб. 13.

ТРУДЫ МОЛОДЫХ БОГОСЛОВОВ

УДК 27

Балог Владислав Владиславович
студент 2 курса Калужской духовной семинарии

Balog Vladislav Vladislavovich
2nd year student of the Kaluga Theological Seminary

АСКЕТИЗМ КАК ОСНОВА ПРОСВЕТИТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА

Аннотация. В настоящей статье автор дает определение аскетизму. Выделяет аскетический метод просветительской и педагогической деятельности святителя Феофана Затворника. Также автор проводит параллель между аскетизмом двух сфер — религиозной и спортивной.

Abstract. In this article, the author defines asceticism. Highlights the ascetic method of educational and pedagogical activity of St. Theophan the Recluse. The author also draws a parallel between the asceticism of two spheres — religious and sports.

Ключевые слова: святитель Феофан, аскетизм, воспитание, спорт.

Key words: Saint Theophanes, asceticism, education, sport.

Этимология слова «аскетизм» происходит от греческого глагола «ἀσκέω», что означает в буквальном смысле обрабатывать или «упражняться». Причем данное слово подразумевает под собой не только религиозный смысл, как принято считать, но и процесс физического развития человека. В текстах церковных авторов

используется значение «упражнять (тренировать) душу», «осуществлять (или стяжать) добродетели» и «подвизаться» [1].

Стоит отметить, что аскеза противопоставляет себя одной из актуальных проблематик современной Церкви — церковному интеллектуализму, поскольку методом данного феномена является рациональное познание и обоснование с точки зрения логики духовного мира. Аскетизм в свою очередь является противоположностью, эмпирическим опытом, что обозначается греческим словом «πειρα» — опыт. Из этого следует, что аскетика — это область не теоретического, а практического познания Божественного мира.

Существует теория, что аскетизм применим исключительно для монашествующих, но с данной точкой зрения можно поспорить, основываясь на словах Господа нашего Иисуса Христа: «...подвизайтесь войти сквозь тесные врата, ибо, сказываю вам, многие поищут войти, и не возмогут» (Лк. 13:23). Логично будет сделать вывод, что данные слова были обращены ко всем христианам без исключения, а не к определенному классу. Безусловно, аскетизм является важнейшей составляющей монашеской жизни, потому что монах отказывается от естественного бытия для того, чтобы по словам Спасителя стать «совершенным». Но нельзя рассматривать аскезу с одного угла, поскольку она многогранна и своей природой разнообразна, ввиду того, что аскетизм направлен на спасение человека; руководствуясь методикой, составленной святыми отцами, можно полагать, что составляющими аскетизма являются не только классические внешние действия, такие как пост, поклоны, продолжительные молитвословия, но и исполнение добродетелей, которыми могут ограничиться миряне. На примере социального служения можно рассмотреть проявления аскетизма. Например, исполнение добродетели милосердия невозможно без материального, физического или эмоционального ущерба для человека в пользу общества. Для каждого человека существует индивидуальный аскетический подвиг.

Интересным является факт, что аскетизм имеет тесную связь со спортом. Н. А. Бердяев в своей книге «Дух и реальность» пишет, что «аскеза» применима не только в религиозной, но и в других сферах и областях человеческой деятельности, где необходимо

прилагать колоссальные усилия. По мнению Николая Александровича, аскетизм — это концентрация и владение собой. Также аскетизм дает возможность освободиться от рабства природы человека, которая подвержена греху [2]. В сфере профессионального спорта человек вырабатывает умение преодолевать себя через физические упражнения. Например, количеством подтягиваний, отжиманий, приседаний. Нельзя не отметить, что спорт вырабатывает нравственные качества, такие как самопожертвование, целеустремленность. В философии спорта присутствует мысль, что победы достигаются не только благодаря хорошему физическому развитию, но и аксиологии человека, нравственным ценностям и идеалам спортсмена [3].

Эксплицитной иллюстрацией значимости духовного превосходства в спорте является баскетбольный матч 1972 года между СССР и США. Исход данного матча можно назвать феноменальным, поскольку сборная Советского Союза одержала победу за 3 секунды, которые стали решающими для всего соревнования. Важным является, что восприятие победы советских спортсменов строилось на патриотизме, что подвигало их на жертвенность собой во имя своего государства, поскольку профессиональный спорт в части случаев наносит физический ущерб человеку. Из этого можно сделать вывод, что аскетизм вырабатывает в человеке нравственные ценности и идеалы.

Допустимо выдвинуть теорию о том, что люди, принадлежащие миру профессионального спорта, наиболее восприимчивы к религиозному аскетизму. Поскольку спорт подготавливает человека к духовной аскезе. Профессиональный спортсмен умеет преодолевать психологические и физические трудности.

Исходя из ранее сказанного, справедливо сделать вывод, что между спортивным и религиозным аскетизмом существует параллель, но при этом их цели отличаются ввиду того, что православный аскетизм имеет четкую цель — соединение с Богом, а спортивный — достижение максимального уровня физической и психологической подготовки и достижение высоких результатов в соревновательной деятельности.

Святитель Феофан Затворник является известнейшим аскетическим писателем. Его труды являются духовным путеводителем

для множества христиан. Особенность его учения заключается в том, что святитель сформировал свою систему просветительской и педагогической деятельности на основе аскетической методики.

Источники сообщают, что святитель Феофан активно взаимодействовал с молодежью и даже искренне переживал за состояние педагогического процесса в учебных заведениях XIX века. Он призывал педагогов строить процесс образования и воспитания на основе Священного Писания и святоотеческих учений. Также святитель открыто критиковал существующую педагогическую систему. Он указывал преподавателям на то, что они не компетентны в области духовного воспитания и мало обращаются к аскетическому опыту Святой Православной Церкви.

В марте 1863 года святитель Феофан посетил институт благородных девиц в городе Тамбове. После Божественной литургии архипастырь произнес пламенную речь, адресованную только причастившимся Святых Христовых Тайн воспитанницам. Он призывал девушек сохранить в себе Господа, не теряя Его в рассеянии мыслей, компромиссах с собственными желаниями. Также он говорил, что только в Боге человек может обрести истинное счастье и полноценность человеческого бытия [4].

В педагогической методике святителя Феофана акцент поставлен на двух основных проблемах молодежи, которые приводят к внутреннему неустойчивому состоянию.

1. Эмоциональность

Возникновение эмоций обусловлено процессом формирования личности вследствие взаимодействия человека с окружающим миром. Эмоции играют важную роль в самосознании ввиду того, что человек воспринимает себя как личность исключительно при наличии эмоций, которые заполняют его сознание. Проявлением эмоций является реакция человека на определенное явление, например, когда человек радуется, улыбается, смеется, печалится, плачет и т. д. [5, с. 45]. Отсутствие эмоций обуславливается отождествлением человека машине, роботу. В трудах святителя Феофана мы находим мысль о том, что нужно избегать развлекательных мероприятий, на тот период — театров, общественных вечеров, потому что, по мнению святителя, излишняя эмоцио-

нальность, которая является следствием посещения человеком данных мероприятий, приводит к рассеянности мыслей, что приносит ущерб духовной жизни [6].

2. Аффилиативная потребность

Человек по своей сущности является социальным существом — это обуславливается его аффилиативной потребностью, которая выражается в желании личности контактировать с социумом: находиться в кругу друзей, устанавливать и сохранять положительные взаимоотношения, делиться своими сокровенными переживаниями, строить отношения на основе чувств, глубокой симпатии. Важно понимать, что периодом прогрессии аффилиативной потребности являются детство и юность [5, с. 58]. Святитель Феофан одобряет аффилиативную потребность, так как она является естественной для личности, но существует и опасная сторона, поскольку вред личности может нанести общество неправильно выбранных людей, ведущих безнравственный образ жизни; в результате чего в сознании юноши произойдет нравственный упадок [6]. Классическим примером являются новые запросы молодого человека, которые до контакта с новым обществом не возникали:

- 1) курение;
- 2) потребление алкоголя;
- 3) жестокость;
- 4) обман;
- 5) воровство.

По глубокому убеждению святителя Феофана, воспитательный процесс должен осуществляться в домашних условиях ввиду того, что дом является для личности маленьким миром, который формируют родители. Важно, чтобы родители создали для ребенка среду, пропитанную церковностью и семейным благополучием [5].

Таким образом, святитель Феофан смоделировал методику духовно-нравственного воспитания молодого поколения, основанную на аскетизме. Данная система воспитания является критически важной для православных христиан, потому что она открывает путь к формированию гармоничной личности ребенка. Он призывает юношей тотально контролировать свои желания,

чувства и мысли и уметь преодолевать их через аскетические методы для достижения главной цели православной аскезы — соединения с Богом.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Аскетизм // [Электронный ресурс]. URL: <https://azbyka.ru/asketizm-askeza>. <https://azbyka.ru/asketizm-askeza>.

2. Бердяев Н. «Дух и реальность. 4. Смысл аскезы // [Электронный ресурс]. URL: http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/duh_i_realnost/4.

3. Берсенева Т. П. «Аскетизм в спорте: социально-философский аспект» // [Электронный ресурс]. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/asketizm-v-sporte-sotsialno-filosofskiy-aspekt/viewer>.

4. Феодосий (Васев), митрополит Тамбовский и Рассказовский. «Духовные наставления молодежи» // [Электронный ресурс]. URL: <http://theophanica.ru/trudi%20russkoi%20patrologii/mitrop%20feodosii.pdf>

5. Архимандрит Платон (Игумнов). Православное нравственное богословие. Свято-Троицкая Сергиева лавра. Круглый стол по религиозному образованию в Русской Православной Церкви. 1994.

6. Святитель Феофан Затворник об опасностях юношеского возраста // [Электронный ресурс]. URL: <http://donskoi.org/content/svyatitel-feofan-zatvornik-ob-opasnostyah-yunosheskogo-vozrasta>

ХРОНИКА

23 июня 2020 года Издательский Совет Русской Православной Церкви провел научную онлайн-конференцию «Жизнь и труды святителя Феофана Затворника: Затвор как особое место церковного служения».

Форум возглавил председатель Издательского Совета митрополит Калужский и Боровский Климент, модератором выступил руководитель сектора научно-исследовательских проектов и специальных программ Издательского Совета иерей Стефан Даниленко. В конференции приняли участие специалисты по духовному наследию святителя Феофана — представители духовенства и научного сообщества, а также студенты семинарий.

Открывая конференцию, митрополит Климент отметил, что в затворе святитель Феофан сочетал духовное деланье, научную работу и связь с миром через переписку с широким кругом лиц. Затворник Вышенский стремился, чтобы христианство глубже проникало в жизнь его современников. Анализ эпистолярного наследия святителя позволяет сделать вывод, что Феофан Затворник в письмах к мирским лицам наставлял их на пути спасения, помогал решать насущные вопросы. Владыка Климент также рассказал, как продвигается работа над третьим и четвертым томами «Летописи жизни и трудов святителя Феофана».

С докладами выступили:

- архимандрит Зосима (Шевчук), настоятель Боголюбовского мужского монастыря г. Владимира, преподаватель Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии, — «Период затвора как время раскрытия талантов святителя Феофана Затворника как духовного писателя»;
- иерей Андрей Кретов, клирик храма вмч. Пантелеимона г. Краснодара, преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии, — «Похвальное слово великомученику Пантелеимону неизвестного автора в переводе святителя Феофана»;
- иерей Евгений Игнатов, клирик храма Архангела Михаила г. Краснодара, преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии, — «Развитие гомилетики в эпоху святителя Феофана Затворника»;

-
- В. В. Каширина, доктор филологических наук, профессор Российской академии живописи, ваяния и зодчества имени Ильи Глазунова, — «„Таинственный затвор“: преподобный Варсонофий Оптинский о подвиге затвора святителя Феофана»;
 - иерей Владимир Ткач, магистрант Московской духовной академии, — «Память как свойство души человека по творениям святителя Феофана Затворника. Некоторые наблюдения»;
 - священник Георгий Дорофеев, магистрант Московской духовной академии, — «Телесный подвиг в христианской жизни по учению святителя Феофана Затворника»;
 - А. В. Абрамов, преподаватель Владимирской духовной семинарии, кандидат философских наук, — «Гносеологические и социальные предпосылки нравственного учения святителя Феофана Затворника»;
 - А. А. Полянский, студент III курса Калужской духовной семинарии, — «Учение о молитве в трудах святителя Феофана Затворника»;
 - В. В. Балог, студент I курса Калужской духовной семинарии, — «Аскетизм как основа просветительской деятельности святителя Феофана Затворника».

В ходе конференции были затронуты различные аспекты сотрудничества церковных и светских ученых, а также намечены новые направления научно-исследовательской работы.

Архимандрит Иосиф (Королев) представил журнал «Труды по русской патрологии», в котором опубликованы статьи участников Феофановских конференций.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович) — председатель Издательского Совета Московской Патриархии, ректор Калужской духовной семинарии, кандидат богословия, доктор исторических наук.

E-mail: mit.kliment@yandex.ru.

Архимандрит Зосима (Шевчук Сергей Васильевич) — кандидат педагогических наук, доцент, преподаватель Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии, игумен Свято-Боголюбского Алексиевского мужского монастыря г. Владимира.

E-mail: o.zosima@mail.ru.

Священник Георгий (Юрий) Владимирович Дорофеев — магистрант Московской духовной академии.

E-mail: georgiy.mailbox@mail.ru.

Протоиерей Сергей Юрьевич Рыбаков — кандидат физико-математических наук, председатель отдела религиозного образования и катехизации Рязанской епархии, доцент кафедры теологии Рязанского государственного университета им. С. А. Есенина.

E-mail: orto5519@mail.ru.

Иерей Илья Евгеньевич Иванов — настоятель храма Преображения Господня села Телебукино Рязанской области.

Каширина Варвара Викторовна — доктор филологических наук, член Научно-редакционного совета по изданию Полного собрания творений святителя Феофана, Затворника Вышенского, преподаватель Российской Академии художеств.

E-mail: v_kashirina@mail.ru.

Волкова Анна Геннадьевна — кандидат филологических наук, проректор по научной работе Калужской духовной семинарии, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин.

E-mail: kds-nauka@eparhia-kaluga.ru.

Грудинина Елена Валерьевна — кандидат филологических наук, проректор по научной работе Тамбовской духовной семинарии.
E-mail: evgrudinina@mail.ru.

Никольский Евгений Владимирович — профессор, доктор филологических наук, эксперт Научно-издательского совета по изданию Полного собрания творений святителя Феофана, Затворника Вышенского.

E-mail: eugenius-08@yandex.com.

Абрамов Александр Вячеславович — заведующий кафедрой Богословия и библеистики, преподаватель Владимирской духовной семинарии.

E-mail: sashabramov@mail.ru.

Балог Владислав Владиславович — студент 2 курса бакалавриата Калужской духовной семинарии.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsky (Kapalin German Mikhailovich) — chairman of the Publishing Council of the Moscow Patriarchate, Rector of the Kaluga Theological Seminary, Ph.D. in Theology, Doctor of Historical Sciences.

Archimandrite Zosima (Shevchuk Sergei Vasilyevich) — candidate of pedagogical sciences, associate professor, teacher of the Vladimir St. Theophan's theological seminary, hegumen of the Holy Bogolyubsky Aleksievsky monastery in Vladimir.

Priest Georgy (Yuriy) V. Dorofeev — master's student of the Moscow Theological Academy.

Archpriest Sergiy Yu. Rybakov — candidate of Physical and Mathematical Sciences, Chairman of the Department of Religious Education and Catechesis of the Ryazan Diocese, Associate Professor of the Department of Theology of Ryazan State University named after S. A. Yesenin.

Priest Ilya E. Ivanov — abbot of the temple of the Transfiguration of the Lord in the village of Telebukino, Ryazan region.

Kashirina Varvara V. — doctor of Philological Sciences, member of the Scientific and Editorial Council for the publication of the Complete Collection of the Works of St. Theophan, the Recluse of Vysha, teacher of the Russian Academy of Arts.

Volkova Anna G. — vice-rector for research of Kaluga Theological Seminary, associate professor for the Chair of Church and Historical Studies.

Grudinina Elena V. — PhD in Philology, vice Rector for Research, Tambov Theological Seminary.

Nikolsky Evgeny V. — professor, doctor of philological sciences, expert of the Scientific and Publishing Council for the publication of the Complete Collection of the Works of St. Theophan, the Recluse of Vysha.

Abramov Alexander V. — head of the Department of Theology and Biblical Studies, teacher of the Vladimir Theological Seminary.

Balog Vladislav V. — 2nd year bachelor student at the Kaluga Theological Seminary.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКОМ СБОРНИКЕ

Общие требования к публикациям

В начале статьи с выравниванием по центру на русском языке указываются с красной строки:

- Номер по Универсальной десятичной классификации (УДК)
- Название статьи (строчными буквами)
- Инициалы и фамилия автора
- Название организации, в которой выполнялась работа (первого автора)
- e-mail автора
- Краткая аннотация (900–1000 печатных знаков)
- Ключевые слова (3–5).

Далее через два пробела в той же последовательности информация приводится на английском языке.

Статья должна содержать:

- краткое введение
- цель исследования
- материалы и методы исследования
- результаты исследования и их обсуждение
- выводы
- заключение
- список литературы на русском языке, а также список литературы на латинице.

Сам текст должен начинаться с вводной части в проблему исследования, включающей в себя обзор существующих работ по этой теме. Затем определяются направления научных исследований, формулируются гипотезы, анализируются результаты, делаются практические выводы и их практическая применимость.

В процессе написания статьи следует внимательно отнестись как к цитированию чужих работ, так и к библиографическому списку, помещенному в конце статьи. Этот список не должен быть очень большим (желательно не более 15 источников), и в нем должны быть указаны только те работы, на которые есть ссылки в тексте.

Дополнительные требования

Текстовый редактор	Microsoft Word
Поля	верхнее и нижнее – 2 см, левое – 3 см, правое – 1,5 см
Основной шрифт	Times New Roman
Размер шрифта основного текста	14 пунктов
Межстрочный интервал	одинарный
Выравнивание текста	по ширине
Абзацный отступ (красная строка)	1,25 см
Нумерация страниц	не ведется
Рисунки	внедрены в текст. Каждый рисунок должен иметь подпись (под рисунком)
Ссылки на литературу	в квадратных скобках и с ука- занием страницы (для печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литерату- ры, который составляется в алфа- витном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

***По вопросам публикации ваших работ обращайтесь по адресу:
izdat.kds@yandex.ru***

ББК 86.372
УДК 271.2

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ
ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

Компьютерная верстка Крупина М. В.
Корректор Шаибова Т. К.

Религиозная организация – духовная образовательная организация
высшего образования «Калужская духовная семинария
Калужской Епархии Русской Православной Церкви»

Формат 60*90/16 Тираж 500 экз.

Адрес редакции:
248000
город Калуга, Набережная, дом 4
Калужская духовная семинария
Калужской Епархии РПЦ

ISSN 2658-5278

© Калужская духовная семинария
© Калужское епархиальное управление