

# ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ  
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 3 (7)

Калуга  
2020

**ББК 86.372**

**УДК 271.2**

По благословию  
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

<i>Архимандрит Зосима (Шевчук С. В.)</i> Переписка святителя Феофана Затворника с мирянами: современное прочтение .....	5
<i>Иеромонах Ириней (Пиковский И. В.)</i> Разрешение недоумений при чтении притчи «О неправедном приставнике» (Лк. 16:1–13) по святителю Феофану Затворнику .....	13
<i>Иеродиакон Петр (Алексенко О. В.)</i> Основы аскетической системы святителя Феофана Затворника ..	42
<i>Лукьянова А. Е.</i> Ближний круг святителя Феофана. Новое о П. С. Лукомской .....	59
<i>Каширина Варвара Викторовна.</i> Преподобный Варсонофий Оптинский о подвиге затвора святителя Феофана .....	58
<i>Никольский Е. В., иером. Корнилий (Зайцев А. А.), Миронов К. Г.</i> Спор святителей Феофана Затворника и Игнатия (Брянчанинова) по вопросу материальности души и ангелов: опыт современного анализа .....	66
<i>Плево Анатолий Иванович.</i> Чудеса по молитвам святителя Феофана, Затворника Вышенского .....	101
<i>Митрополит Калужский и Боровский Климент (Г. М. Капалин)</i> О переписке святителя Феофана с игуменом Агафангелом (Воскресенским) по вопросу о вещественности природы ангелов .....	110
<b>ХРОНИКА</b> .....	154
<b>СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ</b> .....	160

## CONTENT

<i>Archimandrite Zosima (Shevchuk S. V.)</i> Correspondence of saint Theophan the Recluse with the laity: modern reading .....	5
<i>Hieromonk Irenaeus (Pikovskiy I. V.)</i> Resolution of perplexities when reading the parable «Of the unjust steward» (Luke. 16:1–13) by saint Theophan the Recluse .....	13
<i>Hierodeacon Peter (Aleksenko O. V.)</i> Fundamentals of the ascetic system of saint Theophan the Recluse .....	42
<i>Lukyanova A. E.</i> The inner circle of saint theophan. New about P. S. Lukomskaya ....	59
<i>Nikolsky E. V, hieromonk Korniliy (Zaitsev A. A.), Mironov K. G.</i> The dispute saints Theophanes Recluse and Ignatius (Brianchaninov) on the issue of materiality souls and angels: the experience of modern analysis .....	66
<i>Plevo Anatoly Ivanovich.</i> Miracles through the prayers of Saint Theophan, the Recluse of Vysha .....	101
<i>Metropolitan of Kaluga and Borovsky Clement (G. M. Kapalin)/</i> On the correspondence of Saint Theophan with hegumen Agafangel (Voskresensky) on the question of the materiality of the nature of angels .....	110
<b>CHRONICLE</b> .....	154
<b>INFORMATION ABOUT THE AUTHORS</b> .....	160

УДК 276+82-6

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

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

**ПЕРЕПИСКА СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА  
С МИРЯНАМИ: СОВРЕМЕННОЕ ПРОЧТЕНИЕ**

**CORRESPONDENCE OF SAINT THEOPHAN THE RECLUSE  
WITH THE LAITY: MODERN READING**

**Аннотация.** В статье анализируется эпистолярное наследие святителя Феофана и делается вывод, что его письма к мирянам сегодня не менее актуальны для нас, чем звучали для его современников, потому что обращены к тем онтологическим основаниям человеческой личности, которые неподвластны месту и времени.

**Abstract.** The article analyzes the epistolary legacy of Saint Theophan and concludes that his letters to the laity are no less relevant to us today than they were to his contemporaries, because they address those ontological foundations of the human personality that are beyond the control of time and place.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник, письма, аскетика.

**Key words:** Saint Theophan the recluse, letters, asceticism.

Переписка с мирянами была, наверное, одним из важнейших направлений духовной деятельности святителя Феофана в период его затвора в Вышенской пустыни. Удалившись в Вы-

шенскую пустынь под Тамбовом, святитель Феофан больше 20 лет ежедневно проводил службы в домово́й церкви, занимался книжными переводами и вел обширную переписку, отвечая на несколько десятков писем в день. Те вопросы, на которые он отвечал, в том числе связанные с духовной жизнью, общественной нравственностью, массовым интересом к оккультизму и нехристианской религиозности — актуальны и сегодня.

Неслучайно, объясняя в мае 2011 года причину обращения именно к творчеству святителя Феофана, заместитель председателя Издательского Совета игумен Евфимий (Моисеев) отметил: «Как писатель святитель Феофан универсален: его творчество охватывает огромное количество жанров и видов церковной письменности: это и догматические, и аскетические, и экзегетические, и духовно-нравственные, и гомилетические сочинения, не говоря уже о переводах и богатейшем эпистолярном наследии. Когда был составлен план издания, мы были поражены: этот план на настоящий момент насчитывает порядка 40 томов — их окончательное число еще будет уточняться. По объему своего наследия святитель Феофан занимает второе место в русской литературе после Льва Толстого, а среди русских духовных писателей по масштабам своего духовного и богословского творчества он занимает первое место» [5].

Святитель Феофан был вполне успешен как администратор, исполнял ответственные высокие церковные послушания в качестве ректора столичной духовной академии, управляющего епархией. Но, получив возможность выбирать, предпочел этому уединенную молитву, научную и литературную деятельность. Он не «спрятался» от людей, а наоборот нашел способ, которым может быть максимально полезен максимальному большому числу тех, кому его помощь необходима — через то, что он писал. И индивидуальная его переписка по церковным вопросам очень обширна.

Удаление святителя в затвор означало, что он свободен от любых административных обязанностей, может полностью

посвятить себя молитве, духовной помощи тем, кто ему пишет, научной и литературной деятельности. И это давало ему большую внутреннюю свободу и широту, на что обратил в свое время внимание протоиерей Георгий Флоровский, написав о нем в «Путиях русского богословия»: «В мировоззрении Феофана есть какая-то вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость, свобода от быта» [10, с. 396]. И вот эта широта позволяла святителю, отвечая на частный вопрос частного лица, поднимать понимание вопроса на такой уровень, что оно интересно не только тому, кому он отвечал, и даже не только современникам, но и огромному числу людей полтора века спустя.

Например, в одном только частном письме неизвестному лицу, публикация которого была осуществлена диаконом Георгием Малковым в «Вестнике Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета» в 2007 году, святитель касается целого комплекса аскетических проблем, в числе которых молитва, духовное чтение, уныние, греховные помыслы, вечная жизнь.

Сегодня, когда мы читаем письма святителя, нужно учитывать то, что, как отмечал диакон Георгий Малков, «Святитель Феофан, не предполагая в дальнейшем, по кончине его, публикации этих писем, отнюдь не стремился к особой стилистической отточенности их — но и здесь, как и всегда, его добротный среднерусский язык отличается подкупающей трезвой простотой и особой теплотой интонации» [1, 127].

То есть святитель никогда не считался со временем и силами, вступая в пространную переписку с частными лицами, отвечая в ней на волнующие их духовные вопросы. Но к каждому человеку он обращался так, как будто именно он самый важный человек в его жизни; иногда, возможно, пренебрегая стилистическими красотами, не всегда уместными в частной переписке, он по сути вопроса всегда стремился ответить максимально полно, глубоко и точно.

В своем письме к протоиерею Николаю Ф. в 1875 году святи-

тель написал и сам ответил: «Писать — это служба Церкви или нет?! Если служба — подручная, а между тем Церкви нужная, то на что же искать или желать другой?» [4] Надежды святителя оправдались, и даже после его кончины слово его назидания не прекратилось. Он наставлял тех, кто готов был его услышать и находил такие слова, чтобы они могли его понять.

«При этом любые советы и поучения святителя всегда были лишены какого-либо ригоризма или подчеркнутого (совершенно чуждого ему) духа архипастырского «наставничества», «вещания», тем более... подавления личностной христианской свободы. Вообще владыка Феофан никогда не считал себя учителем-„старцем“, но другом-советчиком своих пасомых» [1, 128].

Его эпистолярное наследие масштабно. В нем рассматриваются целые разделы православной аскетики, в том числе о труде и самопринуждении, о слезах, о предании себя в волю Божию, о молитве, размышлении и чтении, о парении ума, о преданности воле Божией, о приготовлении к покаянию, о посте, о монашестве, о скорби, о трезвении, о вреде уклоняться от порядка в жизни духовной и многие другие [7].

Очень современно звучат слова святителя о том, что жизнь в Боге не может быть однообразна для того, кто на самом деле в Нем живет; это прекрасный и глубокий ответ и многим современным «совопросникам века сего»: «Мир свое переносит и на Божие. В вещах тварных однообразие точно надокучивает, потому что оне конечны. стакан воды сладкой, хоть понемногу пей, все же выпьешь; так всякое удовольствие мирское. Сердце выпьет из него все сладкое, и конец... далее не питательно и — скука. В отношении к Богу совсем не то. Он есть благо бесконечное, достаточное для всех и на все века. В будущей жизни все приготовившие себя будут вкушать сие единое благо; и сами будут довольны и его не исчерпают; а все более и более будут жаждать, и расширяться в жаждании и во вкушении. Спросите, от чего это О. Серафиму, О. Парфению не наскучила такая однообразная, и даже однообразнейшая жизнь? Цер-



ковь да келлия, церковь да келлия... а то еще и затвор... Господи помилуй! Как можно убивать себя? А они и не думали мучить себя... а напротив, блаженствовали. Бывали у святых Божиих часы, дни охлаждения, как они их называют; но причина тому совсем не однообразие; а одна у Господа, другая в нас» [7].

Святитель так учил собранности и духовному трезвению: «Делайте так: с утра поглубже утвердитесь в помышлении о Господе, станьте пред Ним умом, во время молитвы; и потом весь день напрягайтесь не отступать от Него, взявши в пособие сладчайшее имя Его. Делаете ли что, говорите с кем, идете, сидите, кушаете, — ум все с Господом да будет. Забудетесь, и опять воротитесь ко Господу, и себя побраните с сокрушением... и все так... в этом подвиг внимания. Тогда, при свете Господа, ни один помысл не укроется, и оценка им будет верная, разлетятся все благовидности. А между тем душа будет все крепче и крепче прилепляться к невидимому, и становиться сильнее» [7].

В своих письмах он указывал на необходимость контроля за умом, который, освободившись от мирских попечений, может завести его обладателя в опасную сферу темной духовности: «Ум наш по природе жив. Суета отяжеляет его. Когда малопомалу спадет с него это ярмо, он начинает парить всюду, обходит и небо, и землю, все видит, все понимает, и легко ему. Ничего тут нет худого; но и проку мало. Эту птичку — ум надобно засадить в клетку и сказать ему: вот тут-то сядь, и пой вот что, а летать туда и сюда не смей: ястреб поймает» [7].

Святитель Феофан стремился современных ему мирян, которые были подвержены многим соблазнам века сего, искавшим и того «облегченного» Православия, поднять до монашеского уровня понимания православной аскетики: «Монахи-то ведь христиане, и вступающие в монашество не о другом чем заботятся и поднимают труды, как о том, чтобы быть истинными христианами. И миряне тоже христиане и должны ревновать о том, чтобы быть истинными христианами. Стало быть, монахи с мирянами сходятся в главном деле. Как же теперь наставле-

ния монахам могут не идти к мирянам? Есть часть у монахов, не идущая к мирянам, но она касается только внешнего порядка жизни и отношений, а не внутренних расположений и духа. Последние должны быть одинаковы у всех, ибо «един Господь, едина вера, едино крещение» (Еф. 4:5). И вот почему добрые миряне, ревнующие о спасении души, читать — не начитаются аскетических отеческих писаний Макария Великаго, Исаака Сирианина, Лествичника, св. Дорофея, Ефрема Сирианина, Добротолюбия, и проч. А о тех, кои чуждаются наставлений, что в статейках, сами видите, что надо сказать: „Духа Христова не имеют“. Жестоко слово сие, да что делать-то!» [7]

Весь дар духовного рассуждения, молитвенный и житейский опыт, весь литературный талант вкладывал святитель Феофан в ответы на эти письма. И потому они «были великой отрадой и духовным утешением для многих душ в тяжелые, скорбные минуты» [3, с. 52].

«Для святителя цель его переписки состояла не в общении с внешним миром, от которого он совершенно отрекся, а в духовном окормлении душ тех людей, которые письменно обращались к нему. «Лучшее употребление дара писать, — считал епископ Феофан, — есть обращение его на вразумление и пробуждение грешников от усыпления». И нередко на протяжении многих лет в письмах святитель руководил духовной жизнью собеседника, иногда таким образом окормляя целые семейства. Как пастырь, имеющий заботу о развитии духа человека, святитель Феофан имел одну заботу — помочь человеку на его тернистом пути к Богу. Поэтому основная тональность писем Вышенского Затворника — духовно-нравственная назидательность. Как проповедник, он ведет за собой собеседника «горé», учит его видеть в калейдоскопе повседневности Промысл Божий, освещать путь светом Евангелия. Предмет писем святителя, каких бы вопросов ни приходилось касаться, о «едином на потребу» (Лк. 10:42) и самый серьезный — спасение души для жизни вечной. О духовном же он не мог не говорить слогом, сообразным предмету, — высоким, с преобладанием библейских и церковнославянизмов» [6].

В своей литературной деятельности — как общественной, так и частной — святитель видел свое призвание и то служение, в котором он максимально может быть полезен Церкви и народу Божию. Он писал: «Сколько раз приходилось жалеть, что не умею так писать, чтобы всех затрагивать. Когда бы умел, составил бы такую книгу, чтобы всякий читающий решился содевать спасение» [8, с. 10]. И, как отмечает один из современных исследователей, «Мы видим из этой цитаты, что святитель ставил перед собой литературно-поэтическую задачу „затрагивать“ читателя, то есть так выразить свой внутренний опыт, чтобы он нашел отклик в сердце читателя, чтобы слово его было живым и действенным» [2, с. 10]. Приведу еще мнения современных нам исследователей: «О самых высоких понятиях, о самых сложных вопросах духовной жизни он стремился говорить максимально просто, чтобы его мог понять любой человек, независимо от уровня образованности» [9, с. 111]. «Язык и тон писем святителя свободны от традиционной риторики, он общается в письме с живым человеком и обращается к нему своей живой человеческой стороной. Он учит не с высокой кафедры, а как друг-собеседник. Такая эпистолярная беседа становится возможной в русской духовной культуре только во второй половине XIX века, когда процессы индивидуализации языка и самовыражения достигают уже и консервативной церковной области культуры» [2, с. 13].

Аскетические наставления святителя Феофана в его письмах к мирянам звучат сегодня не менее актуально, чем звучали для его современников, потому что обращены к тем онтологическим основаниям человеческой личности, которые неподвластны месту и времени, потому что связаны с жизнью человека во Христе, Который «вчера и сегодня и во веки Тот же» (Евр. 13:8).

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. «Бога имя пред очами...» Неизвестное письмо святителя Феофана Затворника. Подготовка текста к публикации,

вступление и комментарии диакона Георгия Малкова // Вестник ПСТГУ: Богословие. Философия. Выпуск 2(18). 2007.

2. *Воронин Т. Л.* Художественные особенности эпистолярного наследия святителя Феофана Затворника // Вестник ПСТГУ. III. Филология. Вып. 2(8).

3. *Георгий (Тертышников), архим.* Симфония по творениям святителя Феофана Затворника Вышенского. В 2-х книгах, кн. 1. Рязань, 2003.

4. Год со святителем Феофаном Затворником. 28 июня. Из писем о духовной жизни. URL: <https://pravoslavie.ru/35825.html> (дата обращения 10.10.2020).

5. Издание творений святителя Феофана Затворника — это начало большой работы по изданию наследия отцов Русской Церкви. URL: <http://www.orthedu.ru/news/3140-izdanie-tvorenij-svyatitelya-feofana-zatvornika-yeto-nachalo-bolshoj-raboty-po-izdaniyu-naslediya-otcov-russkoj-cerkvi.html> (дата обращения 7.10.2020).

6. *Плешакова В. В.* Съмѣрение в слове (об особенностях эпистолярного стиля святителя Феофана, Затворника Вышенского). URL: <https://svt-feofan.livejournal.com/51671.html> (дата обращения 7.10.2020).

7. Святитель Феофан Затворник. Письма о христианской жизни. Поучения. Собрание писем. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feofan\\_Zatvornik/pisma-o-hristianskoj-zhizni-rouchenija-sobranie-pisem/#0\\_1](https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma-o-hristianskoj-zhizni-rouchenija-sobranie-pisem/#0_1) (дата обращения 10.10.2020 года).

8. *Смирнов П. А.* Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. М., 2002.

9. *Титкова Н. Е.* Стилевое разнообразие эпистолярного наследия святителя Игнатия Брянчанинова и епископа Феофана Затворника // Приволжский научный вестник. 2013. № 8(24), том 2.

10. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1939.

УДК 22.06

**Иеромонах Иринея (Пиковский И. В.)**  
преподаватель Сретенской духовной семинарии

**Hieromonk Irenaeus (Pikovsky I. V.)**  
teacher at the Sretensky Theological seminary

**РАЗРЕШЕНИЕ НЕДОУМЕНИЙ ПРИ ЧТЕНИИ ПРИТЧИ  
«О НЕПРАВЕДНОМ ПРИСТАВНИКЕ» (ЛК. 16:1–13)  
ПО СВЯТИТЕЛЮ ФЕОФАНУ ЗАТВОРНИКУ**

**RESOLUTION OF PERPLEXITIES WHEN READING THE  
PARABLE «OF THE UNJUST STEWARD» (LUKE. 16:1–13)  
BY SAINT THEOPHAN THE RECLUSE**

**Аннотация.** Сочинение святителя Феофана Затворника о «Разрешении недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике» (Лк. 16:1–13) можно отнести к первым самостоятельным трудам русских библеистов XIX века. Автор настоящей статьи проводит сравнительный анализ методологии исследования Вышенского Затворника и таких толкователей XX века, как Клайн Снодграсс. С этой целью, прежде всего, дается характеристика жанра притч и определяются принципы, которым должен следовать современный ученый-библеист. Как показывает проведенное исследование, подход святителя Феофана вполне соответствует тем принципам, на которых строится современная экзегеза. Но в тех частях притч, где текст изначально многозначный, экзегетические выводы Феофана и его иностранных коллег могут значительно отличаться. Феофана Затворника не столько интересует культурный контекст притчи, сколько применение в жизни той ключевой богословской идеи, которая была заложена в притчу ее Божественным автором.

**Abstract.** St. Theophan's the Recluse essay on «Resolving perplexities while reading the parable of the unjust preceptor» (Luke 16: 1–13) can be attributed to the first independent works of Russian biblical scholars of the 19th century. The author of this article conducts a comparative analysis of the St. Theophan's exegetical methods and such interpreters of the 20th century as Klyne Snodgrass. For this purpose, I give a characteristic of the genre of parables and the principles that a modern biblical scholar usually follows. As I show in my research St. Theophanes approach is fully consistent with the principles on which modern exegesis is built. But in those parts of the parables where the text is initially ambiguous, the exegetical conclusions of St. Theophanes and his foreign colleagues may differ significantly. Theophan the Recluse is not so much interested in the cultural context of the parable as in the application in life of that key theological idea that was laid down in the parable by its divine author.

**Ключевые слова:** Библия, Евангелие, о неправедном приставнике притча, экзегеза, толкование, Феофан Затворник.

**Keywords:** Bible, Gospel, parable, Unjust Steward, exegesis, interpretation, Theophan the Recluse.

Уникальность литературного наследия святителя Феофана Затворника заключается в том, что в отечественной библеистике он был первым, кто написал развернутое экзегетическое сочинение, посвященное притче «о неправедном управителе» (Лк. 16:1–13). Мы не видим в его сочинении цитат из иных источников, кроме отцов Церкви. В то же время разбор мнений «старых» и «новых» толковников, а также сама методология исследования святителя вполне соответствует тем принципам, которые применяются в комментариях к Новому Завету по сей день. Следовательно, на примере исследования Феофана Затворника можно показать те экзегетические выводы, которые характеризуют собственно русскую библеистику XIX–начала XX века.

Для сравнения мы обратимся к комментариям на евангельские притчи Клайна Снодграсса и других авторитетных экзегетов XX века. Всех их объединяют схожие экзегетические подходы: обращение к ключевым словам из Св. Писания на языке оригинала, использование сведений из истории Палестины времен Иисуса Христа, структурированность и логичность рассуждений, сравнение различных точек зрения, академический стиль изложения мыслей.

Поскольку объектом нашего исследования является притча, для начала мы дадим краткую характеристику тем принципам, которым следуют ученые-библеисты при экзегезе евангельских притч. Затем перейдем к предмету исследования — анализу методологии епископа Феофана (Говорова) в его экзегезе на текст Лк. 16:1–13. С этой целью опишем дошедшие до нас источники, содержание толкования Вышенского Затворника, а затем сравним его метод экзегезы с исследованиями современных ученых.

### Особенности экзегезы евангельских притч

Притча — это одна из форм иносказательной речи, аллюзия с тайным умыслом, распространенная аналогия, используемая в целях убеждения. Цель притчи — заинтересовать слушателя, вызвать в нем мысль и подтолкнуть к действию. С помощью художественного образа рассказчик притчи намекает на проблему, побуждая слушателя задуматься и принять решение.

Сравнения, содержащие скрытые намеки, в еврейской Библии чаще всего обозначаются словом *машал* (משל Числ. 21:27; Иез. 12:23; Сир. 44:4). По своей форме *машал* может иметь вид пословицы (см. Иез. 18:2; 16:44), афоризма (ср. 3 Цар. 5:12; Прит. 1:1, 6; 10:1; 25:1; 26: 7, 9; Еккл. 12:9), насмешки (Ис. 14:4; Иов. 17:6) и др. Сравнивая одни объекты с другими, например, людей с животными или растениями (Пс. 48:13, 21), библейский писатель ставит под увеличительное стекло определенные штрихи к портрету, не пытаясь дать оценку картины

целиком. Жанр, обозначаемый нами как *притча*, из всех ветхозаветных писателей чаще всего использует пророк Иезекииль (Иез. 20:49; 24:3 и др.). Посредством метафоры или примера он стремится передать ключевую мысль или дать нравственное наставление. При этом слушатели его притч должны сами догадываться, о чем идет речь. Уподобляя Вавилонского царя большому орлу, пророк Иезекииль использует сочетание слов «загадка и притча» (פִּתְּוּיָהּ וְחֵדְוָהּ, Иез. 17:2). Этот параллелизм может свидетельствовать о том, что в притче сокрыта загадка, головоломка.

Для перевода еврейского слова *машал* в греческом тексте Ветхого Завета предпочиталось слово *параболе* (см. Иез. 24:2, где παραβολή является эквивалентом для מִשְׁלָּל). Почему авторы Септуагинты выбрали слово *параболе* в качестве эквивалента *машалу*, остается неясным. В греко-римской литературе *параболе* означало более простое сравнение, чем еврейское *машал*, которое использовалось для более широкого спектра коротких и пространных аналогий<sup>1</sup>.

В Новом Завете около 48 парабол (параβολή), больше всего — в Евангелии от Луки (18 парабол). В указании на то, что Иисус Христос учил «во многих притчах» (ἐν παραβολαῖς πολλὰ, Мк. 4:2) Биргер Герхардсон видит ссылку на использование Спасителем в своей проповеди традиционного для еврейской среды жанра *машал*<sup>2</sup>. По мнению Герхардсона, евангельские *мешалим*<sup>3</sup>, представленные в виде афоризмов, поговорок, аллегорий, насмешек и загадок, включают в себя как «притчи» (proverbs), так и иные «высказывания» (logia) Иисуса Христа<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> *Снодграсс К.* Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. СПб.: Мирт, 2014. С. 94.

<sup>2</sup> *Gerhardsson B.* The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels // *New Testament Studies*, 1988, vol. 34, no 3. P. 340.

<sup>3</sup> Параболами в Евангелии могут выступать аллегории (Мк. 3:3–9), поговорки («врачу, исцелися сам», Лк. 4:23), риторические вопросы («как может сатана изгонять сатану?», Мк. 3:23), сравнения (Мф. 13:33), контрасты (Лк. 18:1–8), простые и сложные истории (Лк. 13:6–9; Мф. 22:1–4).

<sup>4</sup> *Gerhardsson B.* The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels. P. 342.



Поскольку принятый в современной библеистике термин «притча» в тексте Писания не встречается, а термины греческой Библии *параболе* (παραβολή — сравнение, Иез. 12:22, Мф. 13:34, Мк. 4:11, Лк. 8:9), *пароймия* (παροιμία — поговорка, см. Прит. 26:7, Ин. 10:6, 16:25, 2 Пет. 2:22), *тренос* (θρήνος — плач, 2 Цар. 1:17, Амос. 5:1, Ис. 14:4, Иез. 19:1), *исос* (ἴσος — равный, Иов. 10:10, 13:12, Флп. 2:6) и другие не всегда обозначают собственно притчу, отсюда и дискуссии в отношении того, какие параметры должны ограничивать круг текстовых единиц, называемых притчами.

На первый взгляд евангельские притчи кажутся простыми, понятными без интерпретации. Однако, как резюмирует Джон Сайдер, за сто лет исследований данного жанра ученые не пришли к согласию в отношении основного стержня, который должен объединять все разнообразие текстов, называемых библейскими притчами<sup>5</sup>. Главным идентификатором данного жанра, начиная с Адольфа Юлихера, по сей день остается *аналогия* (сравнение, подобие)<sup>6</sup>. Притча является такого рода *аналогией*, которая исключает поговорки, загадки и неповествовательные формы речи<sup>7</sup>.

Притчи Спасителя первоначально бытовали в устной форме, но в последующем были вплетены в рассказ того или иного евангелиста в соответствии с его богословскими замыслами. По мнению Иоахима Иеремиаса, с которым соглашается большая часть современных библеистов, притчи более всего передают оригинальную речь Иисуса Христа<sup>8</sup>.

Притчи присутствуют в Ветхом Завете, их использовали и

---

<sup>5</sup> Sider J. W. The Meaning of Parable in the Usage of the Synoptic Evangelists // *Biblica*, 1981, vol. 62, no 4. P. 453.

<sup>6</sup> Cf. Jülicher A. Die Gleichnisreden Jesu. Freiburg: J.C.B. Mohr, vol. 1, 1888; vol. 2, 1899.

<sup>7</sup> Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 35.

<sup>8</sup> Jeremias J. The parables of Jesus. London: SCM Press, 1963. P. 11.

раввины<sup>9</sup>. Однако данный жанр редко встречается в ранней христианской литературе<sup>10</sup>. Некоторые исследователи полагают, что Иисус рассказывал притчи на арамейском языке, и с уходом арамейского языка из употребления в Древней Церкви в ней перестали рассказываться типичные для еврейской среды притчи<sup>11</sup>.

Апостол Павел, в отличие от Спасителя, предпочитает использовать *аналогии* (см. сравнение его с бегуном на соревнованиях в 1 Кор. 9:26–27) или *аллегии* (см. сравнение Агари и Сарры с нынешним и вышним Иерусалимом в Гал. 4:21–31). В Послании к Евреям скиния становится *образом* настоящего времени (Евр. 9:9), а попытка Авраама принести в жертву Исаака становится *прообразом*, символом добровольной смерти и воскресения Христа (Евр. 11:19)<sup>12</sup>. В послании Варнавы говорится, что предметы будущего описывать бесполезно,

---

<sup>9</sup> Несмотря на близость притч Иисуса к притчам раввинов, нельзя сказать, что талмудическая традиция лучше отражает жизнь Палестины I века, чем евангельские повествования. Притчи Иисуса имеют пророческий характер, они проповедуют о Царстве Небесном и в этом отношении они не похожи на галахическую экзегезу Ветхого Завета, адаптированную раввинами для повседневной жизни. Притчи раввинов опираются на грамматику иврита, в то время как притчи Иисуса, вероятнее всего, фиксируют высказывания, произнесенные на арамейском языке. Вступительные формулы, сюжеты, символы, переходы от притчи к толкованию в высказываниях Иисуса и раввинов схожи, но при этом стиль изложения Иисуса ближе к таргумам, чем к Мишне. См. Chilton B. D. *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scriptures of His Time*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1984. P. 137–246.

<sup>10</sup> Ср. притчу Иисуса Христа о «злых виноградарях» (Мф. 21:33–45; Мк. 12:1–12; Лк. 20:9–19) и притчу из «Пастыря» Ермы о рабе и винограднике (Под. 5.2:1–5.7:3), см. упоминание притчи о «сеятеле» (Мф. 13:3–9) в 1 Клим. 24:1–5.

<sup>11</sup> *Blomberg C. L. Interpreting the Parables of Jesus: Where are We and Where do We go from here? // The Catholic Biblical Quarterly*, 1991, vol. 53, no 1. P. 77–78.

<sup>12</sup> *Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich W. F. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2000. P. 759.

поскольку «они *спрятаны* в притчах» (ἐν παραβολαῖς κεῖσθαι; Посл. Варнавы 17:2). В «Пастыре» Ермы приводятся многочисленные *аллегории* (см. сравнение церкви с башней в Вид. 3.3:2), однако эти апокалиптические видения гораздо более пространные, чем евангельские или раввинские притчи.

Евангельские притчи не похожи на басни Эзопа, которые собирались спонтанно и рассказывались для развлечения слушателей или для передачи мудрых житейских советов, подаваемых в остроумной или даже сатирической форме. Такие басни не были частью какого-то систематического учения, подаваемого в развернутом тексте. Притчи Спасителя, напротив, теряют всю глубину и остроту вне евангельского повествования. Они являются иллюстрациями к тому учению о Боге, которое передает тот или иной евангелист. В притчах Иисуса могут присутствовать ссылки на ветхозаветные тексты, описание традиции Палестины I века, но самое главное, они переворачивают привычное представление о мире, требуют от человека радикального пересмотра ценностей или образа жизни<sup>13</sup>.

Литературная критика XX века не раз поднимала вопрос, насколько устная речь Иисуса могла отличаться от тех притч, которые были записаны в Евангелиях?<sup>14</sup> Попытки восстановить «исходные» варианты притч путем отсекаания в них всего индивидуального, присущего личности того или иного апостола-евангелиста, закончились неудачей. Следовательно, согласимся с Джоном Сайдером, что евангельские притчи следует изучать в том виде, в котором они до нас дошли, с учетом композиции и теологических особенностей каждого конкретного Евангелия<sup>15</sup>.

---

<sup>13</sup> Так, в притчах Иисуса Христа оправданным становится мытарь, а не фарисей, ближним оказывается самарянин, а не священник и левит т. п.

<sup>14</sup> Cf. Lewis C. S. *Modern theology and biblical criticism* // Brigham Young University Studies, 1968, vol. 9, no 1. P. 33–48; Frye N. *History and Myth in the Bible* // *The Literature of Fact: Selected Papers from the English Institute.* / Ed. A. Fletcher. New York: Columbia University Press 1976. P. 1–19.

<sup>15</sup> Sider J. W. *Rediscovering the Parables: The Logic of the Jeremias Tradition.* // *Journal of Biblical Literature*, vol. 102, no. 1, 1983. P. 63–63.

Попытки ученых XIX–XX веков провести разделения между «историческим Иисусом», «догматическим Иисусом Церкви» и «Иисусом Евангелия», по Джеймсу Данну, обречены на провал<sup>16</sup>. Сравнение с такими апокрифами, как «Евангелие Фомы» (II в. по Р. Х.) показывает, что христианство в том виде, в котором мы сейчас его воспринимаем, родилось на основании синоптической традиции, точнее, того отклика апостолов на проповедь Христа, который изменил их жизнь и побудил записать о Нем воспоминания, называемые нами каноническими Евангелиями<sup>17</sup>. Следовательно, толкование любой притчи Иисуса должно быть связано с исследованием ее места в каждом конкретном Евангелии.

В экзегезе евангельских притч важны не второстепенные детали, которые могут являться гиперболами и отражать реальность лишь отчасти<sup>18</sup>, а логика сравнения, символическая значимость притчи, которая произносится «на злобу дня», критикует отношение современников Иисуса к Богу и Его заповедям<sup>19</sup>. Например, свиньи в притче «о блудном сыне» упоминаются не для того, чтобы осудить безымянного еврея за откорм нечистых животных, а для того, чтобы показать всю глубину падения молодого человека, который ушел «на сторону далече» от своего любящего отца. Как в этой, так и в других

---

<sup>16</sup> *Dunn J. D. G. Jesus Remembered: Christianity in the Making. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003. P. 125–126.*

<sup>17</sup> *Ibid. P. 134.*

<sup>18</sup> О том, что притчевые сравнения с Царством Небесным не претендуют на то, чтобы устанавливать тождества между деталями метафоры и реальностью, писал в III веке Ориген в своем толковании на Евангелие от Матфея 10:11: «...в евангельских уподоблениях уподобляемое чему-либо Царство Небесное уподобляется не из-за всех [свойств], присущих предмету уподобления, но из-за некоторых, в которых нуждается воспринятое [слушателями] учение (ὁ παραλληλοῦσθεὶς λόγος)». См. Ориген. Комментарий на Евангелие от Матфея. Кн. 10–11 / пер. А. В. Серёгина // Богословские труды, 2007, по 41. С. 36.

<sup>19</sup> *Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 64.*

притчах работает правило «ударного конца». Из такой притчи нельзя вырвать какую-то деталь, ее следует толковать всю целиком, обращая особенное внимание на ее концовку.

Более того, существенную роль в экзегезе любой притчи играет не только расшифровка ее символов, но и те предисловия и послесловия, которые тот или иной евангелист преднамеренно ставит до или после притчи. Подавляющее большинство притч Иисуса содержит толкование, которое следует непосредственно за притчей. Эти притчи могут содержать сразу несколько точек сопоставления с изображаемой реальностью, но суть их толкования, как полагает К. Снодграсс, заключается в том, чтобы понять смысл и функцию аналогии<sup>20</sup>.

Таким образом, главное в экзегезе притчи — увидеть ее богословскую цель, посредством которой можно понять смысл художественных образов, используя которые рассказчик хотел вызвать в слушателях переоценку своего поведения по отношению к Богу. Как будет показано ниже, святитель Феофан Затворник все свое толкование строит вокруг центральной богословской идеи, которую он усматривает в притче «о неверном управителе».

### **Притча «о неправедном управителе» в современной экзегезе**

В современных комментариях на притчи исследователи прежде всего обращают внимание на место евангельского фрагмента в теологии того или иного апостола, культурно-исторический контекст притчи, ее ключевую идею и возможные варианты интерпретации.

Притча Иисуса Христа «о неправедном приставнике», или, как она именуется в некоторых изданиях, «о неверном управителе», из всех Евангелий присутствует только у Луки. Из всех евангелистов только Лука использует слово «эконом, управи-

---

<sup>20</sup> Там же. С. 112.

тель» (οἰκονόμος; см. Лк. 12:42, 16:1, 3, 8), что роднит его терминологию с апостолом Павлом (см. 1 Кор. 4:2; Гал. 4:2). Лука, в отличие от Марка, реже говорит о Царстве Небесном прямо, но чаще, чем иные евангелисты, использует метафоры<sup>21</sup>. По сравнению с Матфеем и Марком, притчи апостола Луки выглядят более всего литературно обработанными. Они, по мысли И. Сайдера, являются аналогиями с примерами<sup>22</sup>.

Идеи притчи «о неверном управителе» перекликаются с соседними притчами, следовательно, их следует интерпретировать в контексте общего замысла третьего Евангелия<sup>23</sup>. Вряд ли можно назвать случайным нахождение притчи «о неверном управителе» (Лк. 16:1–13) посередине между притчей «о блудном сыне» (Лк. 15:11–32) и притчей «о богаче и Лазаре» (Лк. 16:19–31). Во всех этих на первый взгляд вымышленных историях есть сравнение положительного героя с отрицательным. Участь второго зависит от этики распоряжения своим имуществом или деньгами. Располагая притчу «о неверном управителе» в центре, апостол Лука, скорее всего, предполагал, что читатель ознакомится с предшествующей и последующей притчей.

Притча о блудном сыне, как и притча о неверном управителе, начинается со слов «один человек» (ἄνθρωπος τις; ср. Лк. 15:11 и 16:1), в обеих притчах употребляется глагол «расточать» (διασκορτίζω; ср. Лк. 15:13 и 16:1), в обеих притчах неверные управители, как и блудный сын, не оправдывают доверия, но в час кризиса они неожиданно получают великодушное прощение. Таким образом, сравнивая притчу «о неверном

---

<sup>21</sup> Там же. С. 56.

<sup>22</sup> Sider J. W. The Meaning of Parable in the Usage of the Synoptic Evangelists. P. 470.

<sup>23</sup> Епископ Кассиан (Безобразов) полагал, что отрывок Лк 15:1–17:10, куда входит притча «о неправедном домоправителе», представляет собой одно целое. См. Кассиан (Безобразов), еп. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Луки. Париж: Presses Saint-Serge — Institut de théologie orthodoxe, 2004. С. 164–175.

управителе» с притчей «о блудном сыне», будет ошибочным рассматривать намек Иисуса на возможность приобретения друзей в буквальном смысле «богатством неправедным» (Лк. 16:9). Блудный сын свое богатство расточил, но тем самым настоящих друзей не приобрел. Лазарь, напротив, был настолько беден, что нуждался в крошках, падающих со стола богача (Лк. 16:21), но в результате приобрел себе в друзья праведного Авраама (ст. 22). Намек на воскресение и жизнь за гробом в притче о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31) подталкивает к мысли, что притча «о неправедном управителе» (Лк. 16:1–13) носит метафорический характер. Ее целью является не зарисовка повседневной экономической жизни в Иудее, а побуждение задуматься о приготовлении неоскудевающих сокровищ на небесах (см. Лк. 12:33).

Как считает К. Снодграсс, данная повествовательная притча по своей сути является сравнением с одинарным иносказанием<sup>24</sup>. Ключевые слова из 8–9 стихов повторяются в четырех высказываниях из 10–13 стихов («неправедный», «маммона», «господин»), что позволяет считать все 13 стихов 16 главы Евангелия от Луки единым повествованием.

В зависимости от установки экзегета можно предполагать, что притча «о неправедном управителе» могла быть обращена к фарисеям, лидерам иудейской общины, ко всему Израилю или к узкой группе апостолов Иисуса Христа. Но если учесть, что за Иисусом ходило множество народа (Лк. 14:25), Его слушали мытари и грешники (Лк. 15:1), напрашивается вывод, что адресатами притчи были ученики Иисуса в широком смысле слова, призванные быть «сынами света», которых нужно было учить, как попасть в вечные обители<sup>25</sup>. Кто такой «управитель» и почему его хвалят за «неправедное» распоряжение имуществом? Эти вопросы являются центральными в рассматриваемом иносказании.

---

<sup>24</sup> Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 615.

<sup>25</sup> Там же. С. 639.

Анализируя культурный контекст притчи, К. Снодграсс отмечает, что в ней идет речь о достаточно крупных сделках: для получения ста мер масла нужно было собрать урожай со 150 оливковых деревьев; ста мер пшеницы в I веке было бы достаточно, чтобы кормить 150 человек в течение года; в каждом случае управитель снизил сумму долга примерно на 500 динариев, что равнялось плате среднего работника за два с лишним года<sup>26</sup>. Все это означает, что должники богатого господина были не рядовыми крестьянами, это были арендаторы с наемной рабочей силой, которые за обработку земли платили землевладельцу заранее оговоренную долю урожая. Как считает И. Клоппенборг, предлагая переписать долговые расписки, управляющий, видимо, надеялся, что он займется аналогичной работой управленца у своих кредиторов<sup>27</sup>.

Управляющий, скорее всего, работал по найму и полноправно действовал от имени своего хозяина<sup>28</sup>. По мнению Снодграсса, и рассказчик притчи, и его слушатели должны были отрицательно отнестись к поступкам управляющего, поскольку он открыто обманывал своего господина, пытаясь втереться в доверие к его должникам<sup>29</sup>. Хозяин знал о суммах по долговым распискам и ожидал, что именно такая сумма поступит в его бюджет. В словосочетании «управитель неверности» (οἰκονόμος τῆς ἀδικίας, Лк. 16:8) родительный падеж выдает семитский фон притчи. Управляющий приобрел такую репутацию не тем, что он расточал имение господина (ст. 1), а тем,

---

<sup>26</sup> Там же. С. 620.

<sup>27</sup> *Kloppenborg J. S. The dishonoured master (Luke 16, 1–8a) // Biblica, 1989, vol. 70, no. 4. P. 474–495. Cf. Ireland D. J. Stewardship and the Kingdom of God: an historical, exegetical, and contextual study of the parable of the unjust steward in Luke 16:1–13. Brill, 1992. P. 79–82.*

<sup>28</sup> См. высказывания из Вавилонского Талмуда о широких полномочиях управляющих: «рука раба — все равно что рука его господина» (Гиттин 77б; ср. Бава Мециа 96а, Киддушин 42–43, Баба Камма 113б).

<sup>29</sup> *Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 629–630.*



что заменил долговые расписки (ст. 5–6), совершая тем самым мошенничество.

Далеко не все современные экзегеты считают, что господин, великодушно простивший своего «управителя неверности», является добрым и милостивым. Поскольку господин богат, некоторые комментаторы автоматически считают, что он нажил свое добро нечестным путем и как деспот, без суда и следствия, собиравшись отстранить от дел своего управляющего<sup>30</sup>. Как показывает притча о богаче и Лазаре, апостол Лука действительно относился к богачам без симпатии (см. Лк. 16:19–31). Заповеди блаженств по Луке возвещают горе богатым, в то время как нищим благовестуется Царствие Божие (Лк. 6:20, 24). Однако тот же Лука добавляет, что горе заслуживают не просто состоятельные лица, но «пресыщенные ныне» (Лк. 6:21), те богачи, которые говорят своей душе — «покойся, ешь, пей, веселись» (Лк. 12:19, см. 16:19). Напротив, отец блудного сына (Лк. 15:11–32), человек высокого рода, который дает слугам деньги в оборот (Лк. 19:11–27), устроитель званого ужина (Лк. 14:16) — все эти лица служат прообразами Бога, у которого, по ап. Павлу, «бездна богатства и премудрости и ведения» (Рим. 11:33).

Анализируя употребление греческого слова «господин» (ὁ κύριος), Иоахим Иеремиас предлагал видеть в притче указание на Иисуса Христа, Который хвалит управителя неверного за то, что тот «догадливо поступил» (Лк. 16:8)<sup>31</sup>. Точку зрения Иеремиаса многие критикуют, поскольку по притче богатый господин был сначала бесчувственным, а затем обратился к милости, что не свойственно было Христу Спасителю<sup>32</sup>.

По мнению Д. Айрлэнда, притчи о деньгах и имуществе в

---

<sup>30</sup> Cf. Goodrich J. K. Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1–13) // Journal of Biblical Literature, 2012, vol. 131, no. 3. P. 549–553.

<sup>31</sup> Jeremias J. Die Gleichnisse Jesu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998. P. 43.

<sup>32</sup> Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 634.

писаниях апостола Луки являются частью той эсхатологии, которая ведет к раскрытию учения о Боге<sup>33</sup>. «Сыны века сего» догадливее «сынов света» «в своем роде» (слово *γενεά* здесь указывает на «поколение», ст. 8б–9; см. Мф. 1:17; Еф. 3:5). Реплика «в своем роде» предполагает существование иного рода, иного поколения, иного времени. Поскольку «сыны света» и «сыны века сего» живут одновременно, значит «иной род» — это, как считает К. Снодграсс, не просто следующее поколение людей, но — иной формат бытия (см. Мф. 12:32; Лк. 18:30), причастниками которого должны быть «сыны света»<sup>34</sup>. То же самое можно сказать и о «маммоне неправедности» (*μαμωνᾶς*, ст. 11), соблазняющими на грех деньгах, которые противопоставляются богатству «истинному», т. е. сокровищам не от мира сего. «Обнищавшие» ради «истинного» богатства люди могут быть встречены новыми «друзьями» в «вечных жилищах» (*εἰς τὰς αἰωνίους οὐκράς*, ст. 9; ср. Пс. 60:5).

Упоминание «друзей» (*φίλος*, ст. 12) указывает на характер отношений, а не на конкретных личностей. Недосказанность притчи, как полагает Ховард Маршалл, дает повод экзегетам предполагать, что под «друзьями» могут пониматься ангелы как представители Бога (ср. Лк. 12:20)<sup>35</sup>, или нищие получатели милостыни, которые выступают ходатаями пред Богом (1 Енох. 39:4f), или даже сама милостыня, которая в притче, возможно, персонифицируется (ср. Пирке Абот. 4:11; Пеа. 4:21)<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> *Ireland D. J.* Stewardship and the Kingdom of God: an historical, exegetical, and contextual study of the parable of the unjust steward in Luke 16:1–13. P. 156.

<sup>34</sup> *Снодграсс К.* Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 637.

<sup>35</sup> В пользу ангелов может говорить то, что в межзаветном апокрифе «Завещании Авраама» именно ангелы уносят душу Авраама в момент смерти, а сам Авраам возносится в рай, «где пребывают шатры праведников» (Зав. Авр. 20:10, 12).

<sup>36</sup> *Marshall H.* The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text, New International Greek Testament Commentary. Exeter: Paternoster Press, 1978, P. 621–622; Иринея Пиковский, иеромонах. 150 толкований евангельской притчи о неверном управителе (Лк. 16:1–13) // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития: материалы Международной научной конференции, Минск, 2 ноября 2016 г. Минск: Издательство Минской духовной академии, 2017. С. 48.

Такая вариативность в толковании исходит из провокационного предложения Иисуса «приобретать себе друзей богатством неправедным» (ст. 9а), которое предполагает, что подобно догадливому (φρονιμως) управителю слушатели притчи сами догадаются, какие поступки следует считать благоразумными (см. Лк. 12:42)<sup>37</sup>.

Такую же двусмысленность вводит слово «обнищание» (ἐκλείψω), которое может интерпретироваться как «обеднение», связанное с нищетой в буквальном смысле слова, или как «умирание, наступление конца» в эсхатологической перспективе (ср. Евр. 1:12)<sup>38</sup>. С учетом интереса ап. Луки к смертной участи богачей (Лк. 12:20; 16:22), по мнению К. Снодграсса, здесь речь может идти о конце времени, завершении века сего<sup>39</sup>. В 13 стихе эсхатологическая коннотация достигает апогея, когда «маммона» (מַמְוֹנָה с араб. может значить «то, чему можно доверять»)<sup>40</sup> персонифицируется в идола, противопоставленного Богу<sup>41</sup>.

Данная притча — не аллегория, а аналогия, построенная на контрасте века сего и века грядущего. Ее главная тема, по К. Снодграссу, «мудрое расходование денег перед лицом эсхатологического кризиса... Подобно управителю, слушатели должны спросить себя: «Что мне делать?», а затем начать распоряжаться своими средствами и имуществом мудро, в соответствии с принципами Божиего Царства»<sup>42</sup>.

---

<sup>37</sup> Bock D. L. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Luke: 9:51–24:53, vol. 2. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996. P. 1332.

<sup>38</sup> Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich W. F. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. P. 306.

<sup>39</sup> Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 637.

<sup>40</sup> Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke X–XXIV: Introduction, Translation, and Notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008. P. 1109.

<sup>41</sup> Van der Horst P. W. Mammon // Dictionary of Deities and Demons in the Bible / Eds. Van der Toorn K., Becking B. Leiden; Boston; Köln; Grand Rapids, MI; Cambridge: Brill; Eerdmans, 1999. P. 542.

<sup>42</sup> Снодграсс К. Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 639–640.

Снодграсс К. делает краткий обзор более 16 типов подходов к толкованию притчи, от древних аллегорических комментариев до лингвистических решений И. Ванслей и Д. Пэррота<sup>43</sup>. Многие из трактовок он откидывает как «неправомерные», поскольку они основываются на неуказанных в притче деталях. Этого же принципа «что не указано, то не имеет значения» придерживается Ричард Баукхам при толковании притчи «о богаче и Лазаре»<sup>44</sup>. Всесторонний анализ притчи позволяет Снодграссу в разделе «практическое применение» сделать вывод, что идея притчи заключается не в проповеди филантропии по отношению к нищим, а в призыве задуматься о том, что однажды нам придется дать отчет пред Богом о том, как мы распорядились своей жизнью и имуществом<sup>45</sup>.

Выводы в исследовании К. Снодграсса схожи с мыслями, представленными в таких академических комментариях, как *Anchor Yale Bible*, *New International Greek Testament Commentary*, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament*, *The Expositor's Bible Commentary* и др<sup>46</sup>.

Большинство авторов данных комментариев приходит к схожим выводам в отношении содержания текста притчи. Но как только поднимается вопрос — на что именно намекают

---

<sup>43</sup> Cf. *Wansey J. C.* The Parable of the Unjust Steward: An Interpretation // *The Expository Times*, 1935, vol. 47. P. 39–40; *Parrott D. M.* The Dishonest Steward (Luke 16.1–8a) and Luke's Special Parable Collection // *New Testament Studies*, 1991, vol. 37, no 4. P. 499–515.

<sup>44</sup> *Bauckham R.* The rich man and Lazarus: The parable and the parallels // *New Testament Studies*, 1991, vol. 37, no 2. P. 232.

<sup>45</sup> *Снодграсс К.* Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. С. 641–642.

<sup>46</sup> Cf. *Fitzmyer J. A.* *Anchor Yale Bible*, vol. 28A. The Gospel according to Luke X–XXIV: Introduction, Translation, and Notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008; *Howard M. I.* *New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text.* Exeter: Paternoster Press, 1978; *Bock D. L.* *Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Luke: 9:51–24:53*, vol. 2. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996; *Frank G. E., Carson D. A., Wessel W. W., Liefeld W. L.* *The Expositor's Bible Commentary: Matthew, Mark, Luke. Vol. 8.* Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1984.

притчевые образы, с чем конкретно проводится сравнение, тут пути экзегетов начинают расходиться. Это становится особенно заметным при расшифровке образов «господина» (ст. 8) и «друзей» (ст. 9), эсхатологических параллелей между «обнищанием» и «умиранием» (ст. 9), при определении места метафизики в отношении «вечных обителей» (ст. 9).

В комментариях к исследуемой притче можно встретить до 150 вариаций в отношении реальных аналогий к тем или иным притчевым образам<sup>47</sup>. Создается впечатление, что в погоне за отказом от любых «догматических предубеждений» в экзегезе Св. Писания, некоторые экзегеты родили нежизнеспособные выводы, которые никак не соотносятся с реальной жизнью той или иной христианской конфессии. Для православных христиан, напротив, «основанием библейского исследования является полнота Предания Церкви и, в частности, как замечает протоиерей Алексей Емельянов, «экзегетическая традиция святых отцов»<sup>48</sup>. Принципу верности святоотеческой традиции как раз и следует святитель Феофан Затворник.

### **Публикации Феофана Затворника с комментарием на исследуемую притчу**

Статья епископа Феофана (Говорова) под заголовком «Притча о неправедном приставнике» впервые была опубликована в 1869 году в журнале «Странник». В этом же журнале была опубликована и другая статья святителя «Обетование Господне оставляющим всё Царствия ради Небесного». За год до смерти Вышенского Затворника обе публикации были объединены и изданы в виде отдельной брошюры под заголовком: «Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике и обетование тем, кои всё оставляют ради Цар-

---

<sup>47</sup> *Ириней Пиковский*, иеромонах. 150 толкований евангельской притчи о неверном управителе (Лк. 16:1–13). С. 49.

<sup>48</sup> *Емельянов Алексей*, прот. Введение в Четвероевангелие: учебное пособие для высших учебных заведений. М.: Издательство ПСТГУ, 2015. С. 7.

ствия Христова» (М., 1893. 52 с)<sup>49</sup>. Современные издатели используют за основу именно этот соединенный воедино текст (М., 2006. 68 с.)<sup>50</sup>.

В первой части этого сводного сочинения епископ Феофан показывает, как «неправедный приставник» отказывается от своей доли прибыли, открывая себе путь в небесное Царствие (Лк. 16:1–13). Во второй части описываются обетования тем, кто все оставил ради Господа (см.: Мк. 10:29–30)<sup>51</sup>. Первая часть обращается к тексту Евангелия от Луки, вторая — к тексту по Евангелию от Марка. Сближая два неодинаковых евангельских отрывка, святитель стремится показать путь постепенного отказа от земного богатства. В первом случае благочестивый читатель должен увидеть, как Господь поучает отрешиться от пристрастия богатству свое сердце, а во втором случае — произвести это на деле, отказаться решительно от всего, даже от «родителей и братьев, жены и детей, а не только — внешнего достояния»<sup>52</sup>.

Несмотря на то, что в соединенном виде публикация имеет неоспоримо высокую духовно-нравственную ценность, с целью демонстрации метода толкования святителя на притчу «о неправедном приставнике» ее лучше рассматривать отдельно от размышлений о том, «как исполняется обетование Господне

---

<sup>49</sup> *Георгий (Тертышников), архим.* Душепопечительная и литературная деятельность святителя Феофана (Говорова) в период затвора в Вышнеской пустыни // Богословские труды, 1992, по 31. М.: Московская Патриархия. С. 41.

<sup>50</sup> Как в дореволюционную эпоху, так и в постсоветский период изданием трудов святителя Феофана в первую очередь занимались афонские иноки. См.: Ср. Феофан (Говоров), еп. «Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике (Лк. 16:1–13) и обетования тем, кои все оставят ради царствия Христова (Мк. 10:29–30)». М.: Изд. Афонского Русского Пантелеимонова Монастыря, 2006.

<sup>51</sup> *Феофан Затворник, свт.* Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике (Лк. 16:1–13) и обетования тем, кои все оставят ради царствия Христова (Мк. 10: 29–30) // Малые произведения. М.: Правило веры, 2008. С. 311.

<sup>52</sup> *Феофан Затворник, свт.* Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике (Лк. 16:1–13)... С. 362.

оставляющим все Царствия ради Небесного». В пользу такого разделения, в первую очередь, говорит то, что тексты опубликованных ранее статей не смешиваются, но обозначаются в брошюре как два независимых раздела. Во вторую очередь об этом говорит синопсис святителя «Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения» (М., 1885), в котором текст притчи «о несправедном управителе» приводится в параграфе 135, а текст «обетования все оставившим Господа ради» — в параграфе 161. Поскольку «Евангельская история о Боге Сыне...», письма и иные духовно-нравственные сочинения Затворника не дают комментариев к притче «о несправедном приставнике», следовательно, объектом нашего исследования остается только первая часть статьи «Разрешение недоумений при чтении притчи о несправедном приставнике...».

### **Особенности толкования Феофана Затворника на исследуемую притчу**

В дореволюционных учебниках по «Библейской истории» границы притчи «о неверном управителе» могли определяться стихами с 1 по 15<sup>53</sup>. В большинстве современных изданий принято ограничивать ее только первыми 13 стихами 16 главы Евангелия от Луки<sup>54</sup>. Такие же, более краткие границы притчи (Лк. 16:1–13) обозначены в исследовании епископа Феофана (Говорова) под названием «Притча о несправедном приставнике...». Хотя в его же «Евангельской истории о Боге Сыне...» в одном параграфе с пересказом притчи «о несправедном при-

---

<sup>53</sup> См. Богословский Михаил, протопр. Священная история Нового Завета. М.: Типо-литография Д. А. Бонч-Бруевича, 1895. С. 80–81; Матвеевский Павел, прот. Евангельская история о Боге Слове Сыне Божиим, Господе нашем Иисусе Христе, воплотившемся и вочеловечившимся нашего ради спасения, изложенная в последовательном порядке и изъясненная толкованиями святых отцов и учителей Православной Церкви. М.: Синодальная типография, 1912. С. 535–537.

<sup>54</sup> См. Евангельский синопсис. М.: ПСТБИ, 2003. С. 86.

ставнике» соединяется обличение сребролюбивых фарисеев (Лк. 16:1–18)<sup>55</sup>, но можно предположить, что здесь святитель присоединил пять стихов, следующих после притчи, чтобы показать реакцию слушателей на рассказанную Господом притчу.

В самом начале статьи под заголовком «Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике...» святитель Феофан ставит ключевой, наиболее проблематичный вопрос: за что «похвален неправедный приставник и поставлен в образец ищущим вечного спасения, как будто неправедным стяжанием можно открыть себе путь в Царствие?»<sup>56</sup>. Затем сразу обозначает, что в разъяснении притчи не стоит использовать иносказательный метод, ибо неясными могут быть только некоторые ее частности<sup>57</sup>. Тем самым он как бы обращает внимание своих коллег-исследователей на то, чтобы их экзегетические выводы не уходили далеко от обозначенного в Евангелии текста.

Первыми слушателями притчи, по святителю, были святые апостолы, мытари и грешники, а также фарисеи с книжниками (см. Лк. 15:1, 2). Каждая из этих групп слушателей имела свои недостатки (корыстолюбие, гордость и проч.), поэтому Спаситель предложил им серию поучений в виде притч, чтобы вывести их из «нравственного лабиринта на свет Божий»<sup>58</sup>.

Вышенский Затворник делит весь евангельский рассказ Лк. 16:1–13 на три части: 1) приточную историю (ст. 1–8); 2) нравственный урок из притчи (ст. 8–9); 3) приложение сего урока ко всем слушавшим (ст. 10–13). Далее стих за стихом рассматриваются все три указанные части евангельского фрагмента.

Главное лицо притчи, приставник, по мнению Феофана За-

---

<sup>55</sup> Феофан Затворник, *свт.* Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения, в последовательном порядке изложенная словами святых евангелистов. М.: Правило веры, 2009. С. 250–252.

<sup>56</sup> Феофан Затворник, *свт.* Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике (Лк. 16:1–13)... С. 311.

<sup>57</sup> Там же. С. 315.

<sup>58</sup> Там же. С. 312.



творника, был из числа свободных граждан, поскольку боялся не побоев хозяина, а оставления места работы и последующей бедности. Мера богатства его господина для святителя Феофана играет второстепенную роль по сравнению с житейской практичностью «сынов века» сего (Лк. 16:8). Приставник был не ложно оклеветан (διεβλήθη), на него был произведен очевидный для всех справедливый донос, поскольку он скорее всего распускал имение по ветру. Вероятно, никакой корысти он с управления не получал, но все проматывал, раз боялся впасть в нищету. Хотя мера уступки по распискам для святителя Феофана играет маловажную роль, тем не менее он приводит расчёты ста мер масла и пшеницы в русских измерениях: 100 мер (βάτος) масла он приравнивает к 419 русским ведрам, а 100 мер (κόρος) пшеницы к 1864 русским четверикам (ок. 4000 ведер)<sup>59</sup>.

Заменой расписок приставник умудрился обеспечить себе трудоустройство при будущем увольнении. За это «похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил» (ст. 8). Данный момент святитель считает одним из главных в рассматриваемой притче. Он указывает, что есть «некоторые» лица, которые считают, что приставника хвалит Спаситель Христос, а не «господин», как герой притчи. Возражая неназванному оппоненту, святитель отстаивает целостность речи Спасителя — с 1 по 13 стих, отвергая возможность добавления евангелистом личных комментариев в 8 стихе. Не выходя за границы текста Св. Писания, святитель Феофан делает вывод, что «господин» (κύριος), упоминаемый в 3, 5 и 8 стихах, — это некий богатый человек, просто господин, не более и не менее<sup>60</sup>.

Как и многие современные экзегеты, Феофан Затворник считает, что со слов «и Я говорю вам» (ст. 9) Спаситель переходит от притчи к ее истолкованию<sup>61</sup>.

---

<sup>59</sup> Там же. С. 320.

<sup>60</sup> Там же. С. 321–322.

<sup>61</sup> Bock D. L. Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Luke: 9:51–24:53, vol. 2. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996. P. 1333.

Он не считает, что «сыны века сего» злы и враждебны Божественному порядку. Их отличительная черта заключается в том, что «печаль века сего и лесь богатства» заглушили в них все высшие потребности (Мф. 13:22), они живут как бы без Бога и духа (Еф. 2:12), в силу чего стали омраченными и умом, и сердцем, и совестью (Рим. 1:21; 2 Кор. 4:4; Тит. 1:15). «Сыны света», напротив, суть те, кои «веруют во свет» (Ин. 12:36). А свет этот есть «Господь наш Иисус Христос, просвещающий всякого человека, грядущего в мир (см. Ин. 1:9)»<sup>62</sup>. Ссылаясь на блаженного Феофилакта и Евфимия Зигабена, Феофан Затворник делает вывод, что «в роде своем», в кругу своих целей и стремлений, «сыны света» несравненно премудрее всех мудрецов мирских. Но если они не ревнуют явить себя истинными «сынами света», руки не протягивают и шага не делают к получению Царства Небесного, тогда они «являются неразумнее даже и не совсем искусных миролюбцев»<sup>63</sup>.

В силу того, что святителю еще не были доступны кумранские рукописи, он ничего не пишет об отождествлении ессеев себя с «сынами света». Он полагает, что «сыновьями царствия» считали себя фарисеи (Мф. 8:12), на которых Спаситель направил Свое обличение. Но опять же, ему не столько важно идентифицировать личностей, стоящих за определением «сынов света», сколько разобрать вопрос, каким образом «сыны века сего» могут оказаться догадливее «сынов света». Разбирая несколько гипотез, святитель останавливается на мысли, что «сыны века сего» догадливее «сынов света» только в делах житейских. При этом он не отвергает другие гипотезы, а предлагает ставить их на втором плане, как побочные. Более того, он делает такую ремарку в отношении самой методологии исследования притчи, которой очевидно придерживался сам: «Изречения Христа Спасителя нельзя округлять по образу

---

<sup>62</sup> Феофан Затворник, *свт.* Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике (Лк. 16:1–13)... С. 324.

<sup>63</sup> Там же. С. 325.

наших суждений... Противно намерению Господа поступают те, которые хотят всякой черте притчи сей давать духовный смысл. Этим они обременяют притчу ненужными прибавлениями, размножают недоумения и, загромождая урок, выведенный Спасителем, многими помышлениями, отнимают у него силу свойственного ему в своей простоте впечатления, вразумления и внушения»<sup>64</sup>.

Под словом «маммона» он понимает «богатство, имение, достояние». Титло «неправедности» не указывает для него на неправедность денежных средств самих по себе, а выражает только общее суждение, что с богатством неправда состоит в тесном содружестве, трудно не запутаться в какой-либо неправде разбогатевшему человеку. Под «друзьями», которые могут принять в вечные обители, он понимает бедных людей, которые, помня благодеяние своих благотворителей на земле, по смерти могут исходатайствовать у Отца Небесного приятия благотворителей в вечные обители<sup>65</sup>. Опорой для таких суждений служит не только притча о богаче и Лазаре (Лк. 16:19–31), но и высказывание из книги Притч: «Благотворящий бедному дает займы Господу» (Притч. 19:17).

По мысли святителя, в притче идет речь не только о благоразумном употреблении богатства, но и «сил душевных и телесных, знания, искусства, внешнего положения, связей, службы — всех вообще даров жизни, от Бога полученных»<sup>66</sup>. Но при этом он критикует тех, кто запутывают смысл притчи, требуя от слушателей возвращения неправдою приобретенного имущества, и даже мудрованиями о приобретении так называемого «праведного стяжания»<sup>67</sup>.

Интересно, что в выводах к своему экзегетическому сочинению святитель не становится на сторону «древних» или «новых» толковников. Он указывает, что в отношении упо-

---

<sup>64</sup> Там же. С. 334–335.

<sup>65</sup> Там же. С. 340.

<sup>66</sup> Там же. С. 344.

<sup>67</sup> Там же. С. 343.

минаемого в притче «господина» существуют разномыслия: древние толковники под богатым человеком понимают Бога, новые толковники — то Бога, то князя века сего, то маммону, то мир олицетворенный, то римскую власть, или римского императора, то неопределенное лицо. Сам святитель поступает весьма осторожно. Он указывает, что понимание под «господином» Бога естественно, но в применении этой мысли надо удержаться в точных границах притчи, иначе может получиться неосторожный вывод, что Бог за меньшую неисправность Своего слугу осуждает, а за большую — хвалит<sup>68</sup>.

Без мысли о Боге свое толкование притчи святитель Феофан считает неполным. Но наставление, которое он адресует своим читателям, связано не столько с аналогиями между «господином» притчи и Богом, сколько с мыслью о смерти как «вразумительнице не по намерению Божию распоряжающегося дарами Божиими»<sup>69</sup>. Нравственное наставление Вышенского Затворника весьма радикально: «Господь требует решительно — вседушного, нераздвоенного — посвящения себя целям вечным, тому, что назвал Он «нашим», «истинным», «верным» и «великим» (Лк. 16:11–12), и решительного беспристрастия ко всему прочему, неверному, скороприходящему, ничтожному, чуждому... Нельзя одним и тем же сердцем успешно преследовать интересы и временные и вечные, как нельзя работать как следует двум господам (ст. 13)»<sup>70</sup>.

Итак, святитель Феофан Затворник осуждает не само богатство, а неразумную привязанность к нему: «Обладание житейскими благами, их приобретение и хранение неизбежны в жизни сей. Не против сего и говорит Господь, а против пристрастия к сим благам, против неустанной заботы только о том, как бы побольше нажить и поутешнее пожить здесь... Владей всем и управляй, но как чужим, на время тебе вверенным для благоупотребления, по намерению дарователя, с предлежащею

---

<sup>68</sup> Там же. С. 348.

<sup>69</sup> Там же. С. 349.

<sup>70</sup> Там же. С. 360.

в том отчётностью. Чрез это окажешься ты не менее «сынов века» (Лк. 16, 8) мудрым; чрез это стяжешь себе друзей вечных и вечные кровы; чрез это докажешь ты верность в малом, ненадежном, преходящим, чужом и удостоишься получить великое, истинно свое; чрез это только засвидетельствуешь, что ты работаешь Богу, а не маммоне»<sup>71</sup>.

\*\*\*

Анализируя проблему духовно-нравственного воспитания по трудам Феофана Затворника, Анна Хохлова подмечает, что для святителя фундаментальной категорией, определяющей состояние человека, является понятие *духа*. При этом важнейшими проявлениями *духа*, по Феофану, является страх Божий, совесть и «жажда Бога»<sup>72</sup>. В сочинении «Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике...» Вышенский Затворник обращается к слову *дух* 17 раз. Он пишет о «силе *духа* покаянного» у Закхея, о благодатном *духе* у «рожденных свыше» (2 Кор. 1:22, 5:5, Еф. 1:14) и, напротив, о том, что «сыны века сего» живут без Бога и *духа* (Еф. 2:12), действуют в *духе* хитрости как преданные «*духу* мира». «Жизнь в *духе*» святитель Феофан приравнивает жизни по заповедям Божиим<sup>73</sup>. Единство терминологии показывает, что в различных сочинениях святитель Феофан преследует одну и ту же цель: пользуясь излюбленным им экзегетическим методом, истолковывая тексты из Св. Писания словами святых отцов, он стремится произвести на свет актуальные для своей эпохи духовно-нравственные выводы.

Толкование Феофана Затворника на притчу о неверном управителе (Лк. 16:1–13) оказало и продолжает оказывать вли-

---

<sup>71</sup> Там же. С. 361.

<sup>72</sup> Хохлова А. Б. Проблема духовно-нравственного воспитания человека в трудах Феофана Затворника // Известия Воронежского государственного педагогического университета, 2014, no 3. С. 119.

<sup>73</sup> Феофан Затворник, *свт.* Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике (Лк. 16:1–13)... С. 354.

яние на русскую православную экзегетическую традицию<sup>74</sup>. Сравнивая толкование святителя с иностранными комментариями XX века, можно заметить, что Феофан (Говоров), как и Клайн Снодграсс, в первую очередь обращает внимание на место притчи в контексте Евангелия от Луки. Он критически относится к аллегорическому методу и предостерегает своих коллег от попытки выйти за границы евангельского текста, пытаться приписывать тексту то, о чем он не говорит. Но в отличие от Снодграсса и других иностранных экзегетов святителя не столько интересует восстановление деталей, связанных с культурным контекстом жизни евреев в I веке, сколько применение в жизни той ключевой идеи, вокруг которой строится притчевый рассказ.

Нельзя сказать, что в своем толковании святитель рабски следует словам святых отцов Церкви. Местами видно, что он симпатизирует той логике экзегезы, которую вычитал у неназванных «иных» «новых» толковников. Отсюда можно сделать вывод, что особенностью экзегетического метода для характерно русского экзегета XIX века<sup>75</sup> является богословски обоснованная интерпретация текста Св. Писания словами современной науки в духе святых отцов.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Arndt W., Danker F. W., Bauer W., Gingrich W. F. A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Chicago: University of Chicago Press, 2000.
2. *Bauckham R. The rich man and Lazarus: The parable and the parallels // New Testament Studies, 1991, vol. 37, no 2. P. 225–246.*
3. *Blomberg C. L. Interpreting the Parables of Jesus: Where are*

---

<sup>74</sup> См. *Хулан Владимир*, протоиерей. Евангельские притчи вчера и сегодня. М.: Никея, 2017. С. 104–117.

<sup>75</sup> См. *Коротков П. А.* О толковании притчи о неправедном управителе в русской библеистике // Сборник трудов кафедры Библеистики МДА, 2017, по 3. Сергиев Посад: МДА.

We and Where do We go from here? // *The Catholic Biblical Quarterly*, 1991, vol. 53, no 1. P. 50–78.

4. *Bock D. L.* Baker Exegetical Commentary on the New Testament. Luke: 9:51–24:53, vol. 2. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 1996.

5. *Chilton B. D.* A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scriptures of His Time. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1984.

6. *Dunn J. D. G.* Jesus Remembered: Christianity in the Making. Vol. 1. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2003.

7. *Fitzmyer J. A.* The Gospel according to Luke X–XXIV: Introduction, Translation, and Notes. New Haven; London: Yale University Press, 2008.

8. *Gerhardsson B.* The Narrative Meshalim in the Synoptic Gospels // *New Testament Studies*, 1988, vol. 34, no 3. P. 339–363.

9. *Goodrich J. K.* Voluntary Debt Remission and the Parable of the Unjust Steward (Luke 16:1–13) // *Journal of Biblical Literature*, 2012, vol. 131, no. 3. P. 549–553.

10. *Ireland D. J.* Stewardship and the Kingdom of God: an historical, exegetical, and contextual study of the parable of the unjust steward in Luke 16:1–13. Brill, 1992.

11. *Jeremias J.* Die Gleichnisse Jesu. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1998.

12. *Jeremias J.* The parables of Jesus. London: SCM Press, 1963.

13. *Kloppenborg J. S.* The dishonoured master (Luke 16:1–8a) // *Biblica*, 1989, vol. 70, no. 4. P. 474–495.

14. *Marshall H.* New International Greek Testament Commentary. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text. Exeter: Paternoster Press, 1978.

15. *Sider J. W.* Rediscovering the Parables: The Logic of the Jeremias Tradition. // *Journal of Biblical Literature*, vol. 102, no. 1, 1983. P. 61–83.

16. *Sider J. W.* The Meaning of Parable in the Usage of the Synoptic Evangelists // *Biblica*, 1981, vol. 62, no 4. P. 453–470.

17. *Van der Horst P. W.* Mammon // *Dictionary of Deities and De-*

mons in the Bible / Eds. Van der Toorn K., Becking B. Leiden; Boston; Köln; Grand Rapids, MI; Cambridge: Brill; Eerdmans, 1999.

18. *Богословский Михаил, протопр.* Священная история Нового Завета. М.: Типо-литография Д. А. Бонч-Бруевича, 1895.

19. *Георгий (Тертышников), архим.* Душепопечительная и литературная деятельность святителя Феофана (Говорова) в период затвора в Вышенской пустыни // Богословские труды, 1992, по 31. М.: Московская Патриархия. С. 34–61.

20. Евангельский синопсис / Сост. свящ. Алексей Емельянов. М.: ПСТБИ, 2003.

21. *Емельянов Алексей, прот.* Введение в Четвероевангелие: учебное пособие для высших учебных заведений. М.: Издательство ПСТГУ, 2015.

22. *Иринеи Пиковский, иеромонах.* 150 толкований евангельской притчи о неверном управителе (Лк. 16:1–13) // Церковная наука в начале третьего тысячелетия: актуальные проблемы и перспективы развития: материалы Международной научной конференции, Минск, 2 ноября 2016 г. Минск : Издательство Минской духовной академии, 2017. С. 43–51.

23. *Кассиан (Безобразов), еп.* Лекции по Новому Завету. Евангелие от Луки. Париж: Presses Saint-Serge — Institut de théologie orthodoxe, 2004.

24. *Коротков П. А.* О толковании притчи о неправедном управителе в русской библеистике // Сборник трудов кафедры Библеистики МДА, 2017, по 3. Сергиев Посад: МДА.

25. *Матвеевский Павел, прот.* Евангельская история о Боге Слове Сыне Божиим, Господе нашем Иисусе Христе, воплотившемся и вочеловечившимся нашего ради спасения, изложенная в последовательном порядке и изъясненная толкованиями святых отцов и учителей Православной Церкви. М.: Синодальная типография, 1912.

26. *Ориген.* Комментарий на Евангелие от Матфея. Кн. 10–11 / пер. А. В. Серёгина // Богословские труды, 2007, по 41.



27. *Снодграсс К.* Притчи Иисуса: Полный путеводитель по притчам Иисуса Христа. СПб.: Мирт, 2014.

28. *Феофан Затворник, свт.* Евангельская история о Боге Сыне, воплотившемся нашего ради спасения, в последовательном порядке изложенная словами святых евангелистов. М.: Правило веры, 2009.

29. *Феофан Затворник, свт.* Разрешение недоумений при чтении притчи о неправедном приставнике (Лк. 16:1–13) и обетования тем, кои все оставят ради царствия Христова (Мк. 10:29–30) // Малые произведения. М.: Правило веры, 2008. С. 311–379.

30. *Хохлова А. Б.* Проблема духовно-нравственного воспитания человека в трудах Феофана Затворника // Известия Воронежского государственного педагогического университета, 2014, по 3. С. 117–122.

31. *Хулан Владимир, протоиерей.* Евангельские притчи вчера и сегодня. М.: Никея, 2017.

УДК 276 + 248

**Иеродиакон Петр (Алексенко О. В.)**  
кандидат богословия

**Hierodeacon Peter (Aleksenko O. V.)**  
candidate of theology

**ОСНОВЫ АСКЕТИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ  
СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**FUNDAMENTALS OF THE ASCETIC SYSTEM  
OF SAINT THEOPHAN THE RECLUSE**

**Аннотация.** В статье выясняются основополагающие принципы аскетической системы свт. Феофана Затворника, подвергнутые им анализу в раннем периоде творчества (1847). Показано, как из раскрытия одного из принципов, а именно антропологического содержания аскетических правил христианской жизни, вырастает впоследствии собственно авторская богословская система свт. Феофана — «путь ко спасению». Выявлено, что подвижнические правила в центральном творении святителя «Путь ко спасению» (1868–1869) классифицированы им именно в соответствии с силами и способностями человеческого естества, на преобразование которых они направлены. Общий абрис аскетической системы свт. Феофана Затворника состоит в том, что берёт он человека искажённым в своём составе и силах, вводит в Церковь и таинства для приобщения благодати Божией и последующего трудничества с её помощью над собою и наконец приводит к таинственной и непосредственной жизни в преизобильном и дивном общении с Богом.

**Abstract.** The article deals with the fundamental principles of the ascetic system of st. Theophan the Recluse, which he analyzed in the early period of his work (1847). It is shown how from one of the principles, namely the anthropological content of the ascetic rules of Christian life, the authorial st. Theophan's theological system — «the way to salvation» — is later developed. It is revealed that the ascetic rules in the central work of st. Theophan «The Way to salvation» (1868–1869) are classified by him precisely in accordance with the forces and abilities of human nature, for the transformation of which they are directed. The general outline of the ascetic system of st. Theophan the Recluse is that he takes a person distorted in his composition and powers, enters him to the Church and the sacraments for communion with the grace of God and subsequent work with its help on himself, and finally leads to a mysterious and direct life in abundant and wonderful communication with God.

**Ключевые слова:** аскетика свт. Феофана Затворника, правила подвижничества, христианская антропология, обожение.

**Key words:** ascetic system of st. Theophan the Recluse, rules of asceticism, Christian anthropology, deification.

Что именно понимать под аскетикой и, следовательно, искать в творениях свт. Феофана Затворника — само по себе это есть уже нетривиальный вопрос. Определение существа, принципов и оснований христианского аскетизма отражает присущий исследователю методологический подход к изучению творений святителя. Ещё больше позицию исследователя проявляет способ, которым он систематизирует аскетические воззрения свт. Феофана Затворника.

Методологически к поиску аскетических наставлений свт. Феофана Затворника можно подходить, с одной стороны, со внешним по отношению к творениям святителя пониманием аскетике — например, с современным её определением как особой научно-богословской дисциплины [1, с. 3, 5–6] или с

исследовательской авторской концепцией о ней (см., например, понятие об аскетике у архиеп. Феодора (Поздеевского)<sup>1</sup>, у проф. П. П. Пономарёва<sup>2</sup>, проф. С. М. Зарина<sup>3</sup>, В. А. Кожевни-

---

<sup>1</sup> Определяющим для понимания аскетики архиеп. Феодором (Поздеевским) (1876–1937) является представление о двух царствах — Царстве Божием и царстве диавола: «Изучение законов развития и роста христианской жизни в личности спасающегося и составляет предмет аскетики как науки. Аскетика, таким образом, в общем своем определении есть наука о подвижничестве или о том, как путем подвига совершается переход человека из царства диавола в Царство Божие, с уяснением причин самого подвига и всех частных явлений в этом процессе перехода человека от смерти к жизни» [8]. Согласно данному автору, христианство неизбежно аскетично, то есть требует борьбы, подвига и упражнения в целях христианского идеала, который даётся как норма совершенного бытия человека. Архиеп. Феодор справедливо полагает, что аскетика имеет основы чисто антропологические. По его мнению, антропология, выводимая из идеи двух указанных царств, позволяет уразуметь самые основы аскетизма.

<sup>2</sup> Проф. П. П. Пономарёву (1872–?) принадлежит наиболее полное и фундаментально разработанное определение христианского аскетизма в единстве его антропологической, сотериологической, историко-практической и телеологической сторон: «Между тем христианский аскетизм есть ревность и сила пребывать в деятельном, путем нестяжательности, постничества, девства, общении с Богом, по вере в Господа нашего Иисуса Христа, при помощи благодати Святого Духа, для усвоения себе истинной христианской настроенности, как залога к участию в Царствии небесном» [6, стлб. 74]. Заметим, что именно это определение П. П. Пономарёва дано также в качестве основного, но без указания авторства в статье Л. В. Литвиновой «Аскетизм» в «Православной энциклопедии» [5, с. 593]. В своей монографии «Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века» П. П. Пономарёв представляет следующую весьма эвристичную и оригинальную концепцию аскетизма. Согласно ему, аскетический идеал — быть святым — по своему содержанию есть идеал общехристианский, специальная же особенность аскетизма, по мнению исследователя, уясняется при внимании к образу участия в подвиге души и тела человека. Кто на земле участвует в осуществлении христианства душой и в законных (позволенных) пределах телом (то есть вступает в брак и имеет собственность), тот есть просто христианин. Кто же в осуществлении христианства участвует только душой, но отстраняет, кроме необходимой пищи, всё касающееся тела, даже благословенное или освящённое Христом, отнюдь не осуждая последнее (то есть пребывает в девстве и нищете), тот является христианином-аскетом [7, с. 5–6].

<sup>3</sup> С. М. Зарин (1875–1935) в результате своего обстоятельного исследования «Аскетизм по православно-христианскому учению» приходит к вы-

кова<sup>4</sup>, иер. Вадима Коржевского<sup>5</sup> и др.), — всё это будет в целом эффективно и достаточно плодотворно, однако останется

---

воду, что «подвижничество, „аскетизм“ является необходимым моментом религиозно-нравственного христианского совершенствования, — обязательным условием (с положительной и отрицательной стороны) достижения богоуподобления в целях богообщения. Но, с другой стороны, этим уже определяется и его несамостоятельное, самодовлеющее, центральное, а второстепенное, зависимое, периферическое значение. „Аскетизм“, во всей совокупности своих предписаний, приспособлений и методов, — не цель, а только средство, условие, орудие, хотя в этом качестве ему принадлежит значение существенно важное, обязательное, необходимое» [2, с. 680]. Таким образом, если аскетизм не более как средство, то его значение всецело определяется приспособленностью к достижению определённой цели: «<...> тот аскетизм, по православному учению, можно считать настоящим, действительно ценным подвижничеством, который совершается *ἐν ὑπόθεσι*, т. е. с постоянным „разумением“ той цели, которая составляет самое ядро, самую основную цель подвижничества и есть именно богообщение, теснейшее единение с Богом, в неразрывном союзе любви с ближними. Отсюда *ὑπόθεσι* с полным правом можно признать основным, фундаментальным принципом „аскетизма“, нормирующим способ его выполнения и осуществления» [2, с. 681]. Итак, в концепции С. М. Зарина, аскетизм есть средство достижения богообщения.

<sup>4</sup> Русский учёный, философ и историк культуры В. А. Кожевников (1852–1917) видит смысл подвижничества не в самодовлеющем акте отречения от мира, а «в духовном перевоспитании человеческого существа, то есть во внутреннем подвиге, имеющем конечную целью жизнь вечную в царствии небесном, но попутно пересоздающем в христианском Духе и жизнь временную, в царстве земном» [3, с. 1554]. Данный автор преимущественно сосредоточивается на позитивном значении аскетизма для человеческого общества и мировой истории: «Миру и человечеству, пересоздаваемым в ступень к водворению Царства Божия, к исполнению воли Отца Небесного „и на земли“, христианское подвижничество — не враг, а друг, сотрудник, наставник и воспитатель. Подвижничество в этом смысле — не упразднение мира, не умерщвление жизни, а претворение мира, перерождение жизни, однако не извне, а изнутри, не путем прежде всего внешнего упорядочения мирских отношений, а путем духовного перевоспитания человека, как объекта, и, вместе с тем, и как творца этих отношений. Это — пересоздание житейского порядка такое, в котором конечной целью будет не внешнее и материальное благоустройство, а нравственное усовершенствование; это — перевоспитание общества из царства подзаконной справедливости в царство благого воления и праведности; словом, это — очищение и освящение, обожение человека, а через то и жизни, и мира» [3, с. 1555].

<sup>5</sup> В представлении современного исследователя иер. Вадима Коржев-

чуждым собственному пониманию аскетике святым русским подвижником. Между тем как свт. Феофан Затворник является автором — и теоретиком, и практиком — полноценной, само-бытной и подробно разработанной аскетической системы — так называемого «пути ко спасению». Обильно представляя практическое применение своей аскетической программы как в письмах, так и в самих творениях, святитель Феофан, однако, практически нигде не излагает её системных теоретических оснований.

Наиболее полное и логически развёрнутое представление свт. Феофаном Затворником основополагающих принципов своей аскетической системы находим лишь в одной из ранних его работ — «Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения», написанной молодым преподавателем нравственного богословия в Санкт-Петербургской духовной академии в 1846–1847 г., а изданной в 1869 г. под названием «Порядок Богоугодной жизни» в отдельных выпусках журнала «Домашняя беседа»<sup>6</sup>. Таким образом, *цель* нашего исследо-

---

ского, аскетика связана с психологией так, что не жизнеспособна без неё. Психология поэтому выступает, в концепции автора, вводным курсом, или пропедевтикой, для аскетике. В свою очередь, аскетика выступает целью психологии и возможным её практическим применением. «Знакомство со святоотеческой психологией неизбежно приводит к подвижничеству — такого рода деятельности, которая способна привести к совершенству. Здесь-то и начинается собственно наука, заключающаяся не в том, чтобы только знать что-нибудь, но уметь и иметь. Это аскетика — наука, включающая в себя изучение законов внутренней, духовной жизни и ее движения в процессе нравственного возрождения падшего человека» [4, с. 613]. Этот тезис сроден и аскетической системе свт. Феофана Затворника, также изложенной посредством антропологических категорий. Очевидно и обратное влияние: изложение иер. Вадимом Коржевским святоотеческой психологии осуществляется по логической схеме и в терминах антропологической системы свт. Феофана Затворника.

<sup>6</sup> Феофан Затворник, свт. Порядок Богоугодной жизни // Домашняя беседа. 1869. Вып. 2. С. 33–37; Вып. 3. С. 61–66; Вып. 4. С. 85–89; Вып. 5. С. 121–124; Вып. 6. С. 149–153; Вып. 7. С. 173–177; Вып. 8. С. 205–209; Вып. 9. С. 233–240; Вып. 10. С. 261–266; Вып. 11. С. 281–283; Вып. 12. С. 297–299; Вып. 13. С. 321–322; Вып. 14. С. 345–346; Вып. 15. С. 381–383; Вып. 16. С. 425–428. То же в книге «Что потребно покаявшемуся и вступившему

вания заключается в том, чтобы выявить и концептуализировать основополагающие теоретические принципы и ключевые содержательные положения аскетической системы русского святителя. Иными словами, если выявить обоснование аскетизма («почему?»), содержательные его принципы («как?» и «что?»), цель аскетизма («зачем?»), то тем самым будет представлена аскетическая система свт. Феофана Затворника в своём сущностном изложении. Тогда как конкретные разнообразные аскетические наставления — о молитве, посте, труде, уединении, хранении чувств, чтении Писания и святых отцов, хождении в церковь, частой исповеди и причащении, обетах и других делах благочестия и доброделания во всех многочисленных жизненных их преломлениях и применениях — окажутся только пышным лиственным данником концептуального ствола.

Итак, свт. Феофан Затворник в сочинении «Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения» утверждает, что такому человеку необходимо, во-первых, предать себя руководителю, во-вторых, обложить себя правилами, в-третьих, быть готовым на труды и скорби и, наконец, в-четвёртых, иметь горячую ревность о спасении, чтобы всё выдержать [12, с. 103]. Львиную долю всего произведения святителя занимает анализ им первого пункта — жизни под руководством. Святой пастырь с решительной принципиальностью и большой силой убеждения отстаивает необходимость духовного руководства и излагает всеохватную и очень гибкую систему послушания: полного — совершенному по святости жизни отцу, не всецелого — с преданием себя Богу и совету избранного духовника и, наконец, жизни по совещанию с благочестивыми братьями. Однако для предпринятого исследования оснований аскетической системы свт. Феофана

---

на добрый путь спасения». Изд. 1-е. М., 1882. 115 с.; Изд. 2-е. М. 1889. 107 с.; Изд. 3-е. М., 1895.; Изд. 4-е. М., 1899. 106 с.; Изд. 5-е. М., 1912. 106 с.; М., 2008. С. 102-194.; М., 2011. Т. 1. С. 195–268.[Эл. ресурс: <http://theophanica.ru/books/?book=tom1#>].

Затворника особенный интерес представляет собой второй пункт — жизнь по правилам.

Приступая к анализу практических и теоретических оснований правил христианской жизни, свт. Феофан прежде всего регистрирует их «существенную необходимость» для начинающего «новую жизнь» [12, с. 173]. Иными словами, он признаёт существенный характер аскетизма для христианства. Необходимость правил свт. Феофан видит в том, что все силы покаявшегося человека чужды начатой им «новой жизни», «иначе настроены». Вследствие этого содержание аскетических правил определяется задачей дать силам человека «соответственное направление», «определить, как именно ими действовать в новом духе» [12, с. 174]. При этом правила даны не просто так, а всегда имеют в виду известную цель — привести человека «в меру предначертанного совершенства» [12, с. 175]. Принимая во внимание причину, суть и назначение аскетики, святитель уподобляет правила христианской жизни чертежу: «<...> что бывает без правил и плана или чертежа? Дом строят, — составляют чертеж; войну начинают, — пишут план; суд наряжают, — дают программу. Всякому делу свое правило, мера, вес, число. Что значат уставы — воинский, учебный, судебный и прочие? Правило, порядок, чертеж действия. Без этого не может состояться, организоваться никакой род действующей жизни» [12, с. 175]. Таким образом, аскетические правила призваны порождать и организовывать христианский род жизни — это с одной стороны. А с другой — они способны к этому именно потому, что сами порождены данным родом жизни, поскольку в правилах как таковых «отпечатлеваются характеристические черты известного круга деятельности. То же и в подвижнической жизни христианской. Если она имеет свой характер, то должна иметь и свой чин» [12, с. 175]. Христианская подвижническая жизнь — это «новая жизнь», она подлинно имеет свой особый дух и характер, поэтому неизбежно отпечатлевается в определённом устроении, правилах и порядке.



Далее святитель переходит к рефлексии над самими принципами составления конкретных правил христианской жизни: «Надобно, впрочем, и самые правила составлять по правилам» [12, с. 176]. Среди них он отмечает, во-первых, *источник правил* — волю духовного отца либо отеческие писания и опыты их жизни, принимаемые по совету с братьями. Во-вторых, указывает на необходимость строгого *рассуждения* в их применении: «<...> не всё всем. Возраст, сила, прошедшая жизнь, воспитание, обстоятельства жизни, мера способностей, характер и прочее — все это должно брать во внимание и, соответственно тому, ставить правила» [12, с. 176]. В-третьих, сквозь всё внешнее многообразие правил св. Затворник прозирает одну их внутреннюю цель — их *нравственное назначение*, а именно дух, который правила призваны воспитывать в подвижащемся. Ибо само «существо подвижничества едино и неизменно, но внешний вид его может быть разнообразен» [12, с. 170]. Именно этот единый дух подвижничества позволяет и оценить, в каком современном состоянии оно находится, и познать его наличные разновидности, и, наконец, свободно и творчески «применительно к настоящему состоянию христианства, к его внешнему быту, определительно выяснить и установить правила подвижничества, удобоприменимые ныне по возможности» [12, с. 170]. В-четвёртых, закон применения правил — это *мерность*, в них не должно быть ни послабления, ни излишней строгости. Ещё один закон святитель усматривает в *постепенности*, так как дух крепнет и требует поэтому всё более трудных дел и соответственно большей меры правил. В-шестых, лучшим руководителем в применении правил свт. Феофан считает *опыт*: «Испытай, и, что найдешь полезным, того и держись» [12, с. 177]. При этом, в-седьмых, *критерием истинности* правила должна служить «некоторая его притрудность», тогда как «все *льготное* есть прелестное» [12, с. 178]. Семь изложенных свт. Феофаном принципов христианской аскетики можно охарактеризовать в целом как практические.

Далее свт. Феофан переходит к систематизации принципов аскетических правил по их содержанию. Под восьмым пунктом своего рассуждения святитель утверждает, что правила должны «обнять всю жизнь, во всем ее объеме, во всех проявлениях» [12, с. 178]. Ключевое новаторство и значение вклада свт. Феофана Затворника в аскетическое святоотеческое богословие и заключается в том, что именно он понимает под «жизнью», которую правила должны объять собою всецело. Эта «жизнь» интерпретируется русским подвижником не космологически и не в социальном ключе, а исключительно *антропологически*. Как оказывается, правила должны объять всего человека во всём его составе и проявлениях: «<...> и тело, и душу, и дух, и деятельность внешнюю, и внутреннюю семейную, и гражданскую, личную и общественную. Весь человек должен быть обложен, объят правилами» [12, с. 178]. Правила, таким образом, существуют ни для чего иного, но направлены на дух человека и составлены о духе, на душу — и о душе, на тело — и о теле человека. Христианская аскетическая система, как показывает анализ её святителем Феофаном, невозможна без антропологии и по самому существу своему требует определения того, что есть человек, каково его устройство и действие. Иными словами, аскетическое учение Православной Церкви имеет антропологические основания и содержание. А сама христианская антропология в своём догматическом изложении вырастает именно из аскетического опыта, производна от него.

Следует отдельно заметить, что цитируемый фрагмент из анализируемого творения святителя относится к одним из первых, где святой русский антрополог только намечает изложение своей оригинальной и детализированной антропологической модели. Здесь свт. Феофан ещё не совершает подробного экскурса в составные части человеческого естества, и «тело», «душа» и «дух» больше выступают как общие термины. В более же поздних творениях св. Затворника, например, написанном в 1878 г. сочинении «Что есть духовная жизнь и как

на неё настроиться» [11], а также в толкованиях на послания святого апостола Павла (1872–1882 гг.) и др., указанные составляющие человеческого естества широко и фундаментально разработаны.

Важным для уяснения творческой эволюции свт. Феофана оказывается к тому же тот момент, что именно из развития данного тезиса об *антропологическом содержании* аскетических правил христианской жизни вырастает в дальнейшем сама авторская аскетическая система свт. Феофана, изложенная им в программном и признанном наиболее значительным труде «Путь ко спасению (Краткий очерк аскетике)» (1868–1869 гг.)<sup>7</sup>. Св. Затворник об этом своём сочинении в письме за 1888 год писал так: «Прочитали „Путь ко спасению“? — Добре. И еще прочитайте когда-нибудь. Тут все, что мною писалось, пишется и будет писаться. Это мои уроки академии студентам С.-Петербургской. Конспект пересмотрен с о. архимандритом Игнатием — после бывшим архиереем Брянчаниновым, и им одобрен. Это было в 46-7 годах» (Письмо 188) [9, с. 222]. Таким образом, свт. Феофан лично свидетельствует о генетической и содержательной связи своих раннего эскизного и позднейше-

---

<sup>7</sup> Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению: (Краткий очерк аскетике). Составлено из лекций, читанных студентам С.-Петербургской духовной академии по Нравственному богословию: Заключ. приб. к Письмам о христианской жизни: [В 3-х отд.]. СПб: Тип. А. Траншея, 1868–1869. Вып. 1: После общего введения, — о начале христианской жизни чрез Св. Крещение, с указанием, как сохранить сию благодать в период воспитания, с приложением мыслей св. отца нашего Иоанна Златоустого о воспитании. 1868. 112 с. Вып. 2: О начале христианской жизни чрез покаяние, или о покаянии и обращении грешника к Богу. СПб.: Тип. духов. журн. «Странник», 1869. 121 с. Вып. 3: О том, как совершается, зреет и крепнет в нас христианская жизнь, или то же, о порядке Богоугодной жизни. 1869. 164 с. Изд-е 2-е. Вып. 1. СПб: Тип. Духов. Журн. «Странник». 1869. 112 с. Изд-е 3-е. [Рус. на Афоне Пантелеимонова монастыря]. СПб.: Тип. Дома призрения малолетних бедных, 1875. 303 с. Изд-е 4-е. 1879. 331 с. Изд-е 5-е. 1884. Изд-е 6-е. Одесса: Типо-лит. Е. И. Фесенко. 392 с. Изд-е 7-е. М.: Типо-лит. И. Ефимова, 1894. 344 с. Изд-е 8-е. 1899. 346 с. Изд-е 9-е. 1908. Изд-е 10-е. М., 1915. М.: Правило веры, 2008. 608 с. М., 2013. Т. 11. 397 с. [Эл. ресурс: <http://theophanica.ru/books/?book=tom11#>].

го центрального сочинений. При этом в «Пути ко спасению» он ещё и неоднократно отсылает к ранней своей «брошюрке» [10, с. 345, 349]. Отсюда можно заключать, что в своём концептуальном изложении аскетическая система свт. Феофана Затворника была продумана и заявлена им уже в работе «Что потребно покаявшемуся...».

Кроме того, сами аскетические правила христианской жизни в «Пути ко спасению» получают оригинальную систематизацию по антропологической схеме. Чтобы «успешнее» сделать это, свт. Феофан формулирует сначала «ход всякого нашего действия и, следовательно, всей деятельности. Всякое действие свободное, зарождаясь в сознании и свободе, следовательно, в духе, ниспадает в душу и силами ее — рассудком, волею и чувством — заготавливается к исполнению и потом исполняется силами тела в известном времени, месте и других внешних обстоятельствах» [10, с. 396]. Отсюда аскетическая система свт. Феофана Затворника получает следующее антропологическое упорядочение и динамику. Согласно русскому богослову, «имея целью очистить и исправить человека, Божественная благодать прежде всего врачует исходище всей его деятельности, именно: обращает сознание и свободу (то есть стихии духа. — *иеродиак. II.*) к Богу, чтоб отсюда потом проводить целение и по всем силам, чрез их деятельность собственную, назначаемую им или возбуждаемую в них из исходища уже исцеленного и освященного» [10, с. 397]. Отсюда и названия первых двух разделов сочинения свт. Феофана звучат как: «Отдел I. О начале христианской жизни чрез Святое Крещение, с указанием — как сохранить сию благодать в период воспитания» и «Отдел II. О начале христианской жизни чрез покаяние, или о покаянии и обращении грешника к Богу». Затем, согласно антропологической систематизации аскетики свт. Феофаном Затворником, дух с помощью благодати Божией посредством упражнений самопротivления и самопринуждения врачует от пришлых греховных страстей душу и тело: «Итак, вслед за образованием и хранением ревности со всем внутренним устро-

ением, должно определить упражнения, указанные в Слове Божиим и писаниях святых отцов, сначала для сил души, как ближайших приемников всего зачинаемого в святилище духа, потом для сил и отправлений тела, как приемников созревающего в душе; наконец, и для внешнего поведения, как общего стока всей внутренней деятельности или ее поприща и вместе образования» [10, с. 397–398]. Далее свт. Феофан выбирает из опыта христианских подвижников аскетические упражнения и представляет их в связи с соответствующими частями и силами человеческого естества, на преобразование которых они направлены. Отсюда название третьего раздела данного сочинения — «Отдел III. О том, как совершается, зреет и крепнет в нас христианская жизнь, или то же о порядке богоугодной жизни». Таким образом, антропологическая модель, или представление об устройстве и деятельности человеческого существа, выступает для св. Затворника «нитью размерительной для провода и черчения» [10, с. 354] подвижнических правил христианской жизни и является руководящим принципом в изложении собственной зрелой аскетической системы.

Возвращаясь к анализу основ аскетики свт. Феофана, как они излагаются им в его ранем сочинении «Что потребно покаившемуся...», следует под девятым пунктом отметить ставший теперь, как он полагает, очевидным ведущий принцип соотношения аскетических правил, а именно: *иерархический*. Место, которое занимает правило в иерархической лестнице таковых, определяется соотношением частей естества в человеке: «Именно: телесное должно быть подчинено душевному, душевное духовному, внешнее — всему этому. Правила эти должны стоять ровно и во взаимном благоприятствовании. Коль скоро правило одного отдела мешает другому, — надобно тотчас подозревать, что оно не в своем виде, то есть должно быть или отменено, или изменено» [12, с. 178–179]. Вся же стройная и разветвлённая лестница правил, согласно св. Затворнику, устремлена и подчинена одной цели — пребыванию *духа человека в Боге*. Бытие в Боге, или обожение, — верши-

на всей лестницы правил, их мерило и правило, их конечное назначение и внутреннее содержание. «И действительно, кто возвысится до созерцания всего строя (то есть конечного результата — обожения человека. — *иеродиак. П.*), тот редко может ошибаться в избрании правила и определении меры ему. Как для искусного архитектора или живописца мера одной части служит нередко указанием для построения всего плана дома или фигуры человеческой, — так и в этих правилах. Кто строит, тот не допустит, чтобы что-либо отступало от общего плана и стиля. В этом все искусство правилополагателя. Цель же всего — дух, который должен быть в Боге» [12, с. 179]. Правилополагатель должен сам достигнуть вершины и конца «пути ко спасению», то есть пребывания в Боге, чтобы предложить зрелую и верную аскетическую систему.

На данном этапе рассуждение свт. Феофана об основаниях и принципах аскетики подходит к логическому завершению и выражается в итоговых определениях «устава», «подвизания» и «подвижнической добродетели». Согласно св. Затворнику, *устав делания подвижнического* — это определённая совокупность правил христианской жизни. В соответствии с двумя видами действительной христианской жизни святитель выделяет три таких устава — общий и монашеский, в котором, в свою очередь, различаются общежительный и отшельнический уставы. *Подвизание* и есть «действие по этим правилам» [12, с. 179]. Оно всегда, согласно Вышенскому Затворнику, предполагает напряжение сил и труд: «Такого рода теснота и притрудность неизбежны, по самому свойству христианской жизни и подвизания в ней. Надо жить в отсечении своей воли и разума, в борении и погублении страстей, или непрестанном самоумерщвлении и самораспинании. Бороть страсть — то же, что отдирать живую плоть от живой, вынимать самую глубокую и зубчатую занозу. Надо оставлять все угодное себе, видимо лишать себя многого, истощаться, болеть» [12, с. 182]. Свт. Феофан приходит к заключению, что «нет христианской жизни не подвижнической, не труженической, не потовой» [12,

с. 179]. Христианская жизнь подвижательна как таковая, она принципиально аскетична. «Путь тесный и прискорбный» — это содержание третьего пункта данного сочинения. Человеку скорбно жить потому, что его тело, душу и дух стесняют правила. Святоотеческий и собственный опыт аскезы приводит свт. Феофана к развитому антропологическому богословию, которое и призвано объяснить эту принципиальную для христианина скорбь. Так возникает в аскетической системе свт. Феофана Затворника догматическое описание различных состояний человека — первозданного, падшего, подблагодатного и воскресшего.

Однако, как утешает св. Затворник, хотя правила в христианской жизни и «не перестающи», но труд в них — «на время», ибо с навыковением, то есть со стяжанием *подвижнической добродетели*, правила будут исполняться уже не с принуждением, а «охотно, любезно». Подвижническая добродетель, однако, не самоценна, хотя она и «нерушимая стена истинно-христианской жизни», но является всего лишь средством [12, с. 180]. «Подвижнические добродетели: пост, бдение, молитва и прочее — трудны, болезненны до навыка, а очень часто и после. Но на них останавливаться еще не велено: они суть средства к нравственным благорасположениям. В насаждении сих последних еще больше труда; но они тоже средства к жизни в Боге» [12, с. 182–183]. Цель правил не в стяжании подвижнических добродетелей (правила — не ради самих правил), а в хранении и возгревании посредством них «истинно-христианской жизни», то есть поддержании бытия человека в Боге.

Наконец, следует упомянуть, что четвёртый пункт сочинения «Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения» посвящён ревности о своём спасении. Только усердие, тщание, забота, горячее искание позволят пройти весь трудный путь, а охладевший падает или скатывается назад. Важно здесь видение святителем образа синергии человека и Бога. Исцеляет человека благодать Божия, но проникает она

в человека только через его подвиги, которые, в свою очередь, производны от ревности подвижника: «Много людей есть проходящих подвиги и делание, но без плода: плод от духа, а дух Божий — в ревности. Проходит он в страстную и нечистую природу, чрез сродные с ним и с нами подвиги, или правила жизни, и там полагает целение, врачует и совершает. Следовательно, подвиг, делание — проводник благодати; а путь, или нить проводящая, — дух ревности» [12, с. 190–191]. Следовательно, Дух Божий в человеке пребывает по мере аскетизма его. Аскеза, то есть ревность и подвиги, — это тот человеческий «язык», который понятен Богу. Таким образом, аскетическое богословие лежит в основе учения Православной Церкви, в том числе и о синергии Бога и человека.

Подводя итоги проведённого исследования, подчеркнём, что аскетическая система свт. Феофана Затворника своеобразна, продумана, глубоко укоренена в святоотеческой традиции, опытна и пастырски направлена. Будучи таковой, она требует подхода изнутри неё самой, а не извне с готовым, внешним для неё, каким бы то ни было пониманием аскетизма. Напротив, что есть «путь ко спасению», или аскетика, нужно искать у самого свт. Феофана и концептуализировать его аскетическую систему исходя из её собственных оснований. Такими основами аскетической системы свт. Феофана Затворника оказываются специфически трактуемые святителем причина, суть и цель жизни человека-христианина. Святой архипастырь знает, каким он берёт человека, через что ему нужно пройти и каким в итоге он должен стать. Берёт же он человека искажённым в своём составе и силах, вводит в Церковь и таинства для приобщения благодати Божией и последующего трудничества с её помощью над собою и, наконец, приводит к таинственной и непосредственной жизни в преизобильном и дивном общении с Богом. Таким образом, в своей творческой богословской эволюции свт. Феофан Затворник движется от обобщения практического опыта аскезы к построению антропологической объяснительной модели, всё более наращивая её теоретическую развитость и побуждающий импульс.



### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Белов В. Н. Аскетика в русской духовной традиции. Саратов: Изд-во СГУ, 2011. 239 с.
2. Зарин С. М. Аскетизм по православно-христианскому учению. Этико-богословское исследование: В 2 кн. Кн. 2: Опыт систематического раскрытия вопроса. СПб.: Типография В. Ф. Киршбаума, 1907. I–XV, 694 с.
3. Кожевников В. А. О значении христианского подвижничества в прошлом и настоящем // Христианское чтение. 1909. № 12. С. 1534–1564.
4. Коржевский В., иер. Пропедевтика аскетики. Компендиум по православной святоотеческой психологии. М. [б. и.], 2004. (АООТ Твер. полигр. Комб.). 645 с.
5. Литвинова Л. В. Аскетизм // Православная энциклопедия. Т. III: «Анфимий–Афанасий». М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2001. 752 с. С. 593–608.
6. Пономарёв П. П. Аскетизм // Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь / Ред. А. П. Лопухин. Т. 2: Петроград. Приложение к духовному журналу «Странник» за 1901 г. Стлбб. 53–75.
7. Пономарёв П. П. Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века (с введением истории подвижничества вообще и христианского в частности до III века включительно). Казань: Типо-лит. Имп. Ун-та, 1899. I–VI, 211 с.
8. Феодор (Поздеевский), архиеп. Смысл христианского подвига. Из чтений по пастырскому богословию архиеп. Феодора, ректора Московской Духовной Академии. М., 1991. (Репр. воспроизведение с изд.: ТСЛ, 1911) [Эл. ресурс] // Православный интернет-портал «Азбука веры». URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Feodor\\_Pozdeevskij/smysl-khristianskogo-podviga/](https://azbyka.ru/otechnik/Feodor_Pozdeevskij/smysl-khristianskogo-podviga/) (17.10.2020).
9. Феофан Говоров, еп. Собрание писем. Вып. 1. М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898. (Репр. переизд.: М.: Правило веры, 2000).

10. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики). Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008. 608 с.

11. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться? Собрание писем. М.: Правило веры, 2009. 336 с.

12. *Феофан Затворник, свт.* Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения // Он же. Малые произведения. М.

УДК 276+ 929.52

Лукьянова А. Е.

Lukyanova A. E.

**БЛИЖНИЙ КРУГ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА.  
НОВОЕ О П. С. ЛУКОМСКОЙ**

**THE INNER CIRCLE OF SAINT THEOPHAN.  
NEW ABOUT P. S. LUKOMSKAYA**

**Аннотация.** Статья рассказывает о духовной дочери и корреспондентке святителя Феофана — княгине Пелагее Сергеевне Лукомской. Выявленные исторические сведения о данной личности представляют несомненный интерес.

**Abstract.** The article tells about the spiritual daughter and correspondent of Saint Theophan-Princess Pelageya Sergeevna Lukomskaya. The revealed historical information about this person is of great interest.

Ключевые слова: ???

Key words: ???

Духовная дочь и корреспондент святителя Феофана — княгиня Пелагея Сергеевна Лукомская — занимала особое место в его окружении. Княгиня, как с легкой иронией именовал ее Феофан в переписке с близкими, сама сыграла значимую роль в жизни преосвященного:

— по своему побуждению она ходатайствовала о переменах мест его служения,

— выполняла сложные поручения святителя, иногда бывала его глазами там, где преосвященный не мог лично присутствовать, как во время «Дивеевской смуты»;

— деятельно участвовала в устройстве женских епархиальных училищ, предмета особого попечения преосвященного;

— знала и любила племянников Феофана, на годы брала к себе Алешу (Алексея Гавриловича Говорова);

— с 1857 г. она состояла в многолетней переписке с преосвященным. Уже в 1860 г. по письмам к ней была составлена книга «Письма о христианской жизни»;

— подолгу жила в Тамбове, Владимире, на Выше. Стала практически членом семьи.

Личность этой женщины интересовала многих исследователей, но до сих пор обстоятельства ее жизни были совершенно неизвестны. Имелись какие-то крупницы, мелькнувшие в письмах, архивных делах, интернете, часто — ошибочные. Ранее нами были выявлены многие персоны рода Лукомских, но привязать мужа княгини к определенной ветви этого рода стало возможным, естественно, только после установления его личности.

Наше сообщение не претендует на окончательную полноту, можно углубляться и далее, но основные биографические моменты жизни княгини прослежены.

Пелагея Сергеевна была ровно на год старше свт. Ф., практически его ровесницей: она родилась 3 января 1814 года в семье Санкт-Петербургского купца Сергея Ивановича Кусова и его жены Хионии Николаевны, на Васильевском острове в Санкт-Петербурге. Восприемниками девочки были ее дед по отцу, коммерции советник и кавалер Иван Васильевич Кусов и бабушка по матери, Наталья Моисеевна, жена Санкт-Петербургского купца Николая Кувшинникова.

Кусовы, предки Пелагеи Сергеевны, происходили из крестьян села Клементьева Московского уезда, принадлежавшего Троице-Сергиеву монастырю.

Ее прапрапрадед **Григорий Кусов** вместе со своим братом торговал игрушками в Санкт-Петербурге, как известно, игру-

шечный промысел традиционен для жителей Троицкого посада и окрестностей и продолжается поныне.

Сын Григория — **Василий Григорьевич** вырос до санкт-петербургского первостатейного купца. Он вел обширную заграничную торговлю с Германией, Францией, Англией. Основанная им фирма более 100 лет занимала одно из виднейших мест среди петербургского купечества.

После Василия Григорьевича во главе фирмы стал его сын, санкт-петербургский первостатейный купец **Иван Васильевич Кусов** (07.01.1750–18.08.1819), коммерции советник и кавалер орденов св. Владимира 4 степени и св. Иоанна Иерусалимского, дед Пелагеи Сергеевны. Иван Васильевич был одним из учредителей Российско-Американской компании. Он имел многочисленное потомство от трех жен. Его первая жена Пелагея Ивановна, ур. Кокушкина, родила 13 детей.

Для нас важно то, что среди ее детей были дочь Александра, в замужестве Ростовцева, мать Якова Ивановича Ростовцева, и сын Сергей, отец будущей княгини. Таким образом, Яков Иванович Ростовцев и Пелагея Сергеевна Лукомская — двоюродные брат и сестра, родственное общение между их семьями никогда не прерывалось. Пелагея Сергеевна часто прибегала к помощи кузена в затруднительные моменты своей жизни и жизни близких ей людей.

Отец Пелагеи — Сергей Иванович Кусов — после смерти отца управлял огромным делом нераздельно с братьями. Был масоном.

21 февраля 1812 года Сергей Кусов женился на дочери санкт-петербургского купца Николая Кувшинникова — Хионии Николаевне (11.06.1793–04.06.1856), иногда ее называли Фиония.

Сергей Иванович и Хиония Николаевна имели четырех дочерей (приводим их фамилии в замужестве):

Пелагея Лукомская (03.01.1814–07.12.1877),

Наталья Кусова (13.01.1816),

Мария Ольхина (28.12.1817–8.6.1910),

Юлия Косиковская (08.01.1819–05.12.1887).

С. И. Кусов умер 30 марта 1824 г., не дожив до 40 лет. После

смерти мужа Хиония Николаевна объявила капитал от своего имени по 3-й гильдии, то есть стала купчихой. Она пережила мужа на 32 года.

Крохотные воспоминания о вдовствующей Хионии Николаевне нашлись в книге Марии Федоровны Каменской, дочери графа Федора Петровича Толстого, президента Академии художеств. Оказывается, мать Пелагеи Сергеевны находилась в дружеских отношениях с семьей гр. Ф. П. Толстого, была у них «своим человеком». Видимо, корни этой близости надо искать в общей масонской деятельности гр. Ф. П. Толстого и С. И. Кусова. Кроме того, два родных брата Сергея Ивановича занимали видные должности в ложе, которую возглавлял граф Федор Петрович Толстой. Мария Федоровна Каменская дает краткий портрет «хорошенькой молодой вдовы». Описание относится к лету 1826 г.: «...русская дебелая красавица... Фиона Николаевна, потеряв мужа, остриглась под гребенку, распустила громадный черный фланелевый с плерезами шлейф, укрылась с головы до ног вдовьим креповым покрывалом и не переставала, глубоко вздыхая, молча, своими небесно-голубыми глазами глядеть куда-то вдаль... Конечно, она не могла оживить наш дом, но была так трогательно хороша, что от нее невозможно было отвести глаз». Автор мемуаров, Машенька Толстая (род. 1817 г.), была очень дружна с девочками Кусовыми, «провела с ними... молодость». Краткие зарисовки М. Ф. Каменской позволяют представить не только внешность Хионии Николаевны, но и круг общения ее дочерей.

По тому, что третья дочь Кусовых — Мария Сергеевна Ольхина — много лет прослужила директрисой Мариинского института, видно, что своим дочерям Хиония Николаевна дала прекрасное образование.

27 ноября 1837 года Хиония Николаевна Кусова с дочерьми была сопричислена к роду своего свекра, и внесены в 1 часть дворянской родословной книги. Думаем, у всех дочерей было хорошее приданое.

Мария Сергеевна вышла замуж за Александра Александро-

вича Ольхина, сына богатейшего фабриканта Александра Васильевича Ольхина. В семье родились 3 сына и 3 дочери.

Юлия Сергеевна вышла замуж за Валентина Андреевича Косиковского, сына Санкт-Петербургского купца 1-й гильдии Андрея Ивановича Косиковского. В семье родилось шестеро детей.

Позже сестер, в 1843 году вышла замуж старшая дочь Кусовых — Пелагея, ей уже исполнилось 29 лет.

Запись о венчании — загадка, так как вопреки всяческим правилам не указано отчество жениха. В результате проделанных нами работ мы смогли установить, что мужем Пелагеи Сергеевны стал князь **Александр Иосифович Лукомский (1811–15.05.1850)**.

Строго говоря, Лукомские не имели права именоваться князьями, так как титул не был подтвержден документами, но ветвь, к которой принадлежал Александр Иосифович, упорно употребляла этот титул, а его брат Дмитрий даже писал: «князь Дмитрий Осипов из Ольгердов Лукомский».

Родители Александра Иосифовича: Иосиф Гиляриевич Лукомский и Анна Егоровна, ур. фон Дрейнегакер. В 1817 г. Иосиф Гиляриевич служил земским исправником Новоржевского уезда Псковской губернии, он умер ранее 1832 г.

Александр Иосифович Лукомский прослужил на Черноморском флоте в морской артиллерии 16 лет, участвовал в Турецкой кампании, был в нескольких походах на Кавказе. Довольно скоро после женитьбы Александр Иосифович уволился от службы в чине штабс-капитана, пенсии не выслужил. Позднее Пелагея Сергеевна писала о нем: «Муж служил честно, но блистательного или чего-нибудь особенного ничего не сделал».

После отставки из флота до самой смерти Александр Лукомский служил смотрителем строительных материалов при Санкт-Петербургском воспитательном доме.

4 января 1844 года у Пелагеи Сергеевны родился первенец Яков, вскоре умерший.

Через год с небольшим, 21 мая 1845 года, родился второй сын, которого также называли Яковом (видимо, в честь Якова

Ивановича Ростовцева). Восприемницей обоих сыновей была их бабушка Хиония Николаевна Кусова.

Именно к этому времени (1845–1846 гг.) надо отнести знакомство княгини Лукомской с иеромонахом Феофаном (Говоровым), прибывшим в Петербург в начале 1845 г. для службы в Санкт-Петербургской духовной академии. Пелагея Сергеевна входила в круг близких людей семьи Степана Онисимовича Бурачка. Думаем, довольно скоро после знакомства она оценила и прониклась уважением к Феофану, во всяком случае, как-то выделялась из среды просто знакомых будущего святителя. Подтверждение этого находим в коротенькой записке к С. О. Бурачку, написанной иеромонахом Феофаном в октябре 1847 года в день отъезда с миссией из Санкт-Петербурга в Иерусалим: «... Час, другой — и отъедем. Кланяюсь всем вам, и всем знаемым через вас — и Княгине...» Как уже говорилось, в переписке с близкими людьми Феофан ее именовал просто «Княгиня».

13 января 1849 г. умерла дочь Пелагеи Сергеевны — Мария, 4 месяцев, похоронена на Смоленском кладбище. Запись о ее рождении не выявлена. Возможно, у Пелагеи Сергеевны рождались еще дети, но все они умерли в младенчестве.

Муж Александр Иосифович Лукомский умер 15 мая 1850 года от чахотки, 39 лет, перед этим долго болел. Видимо, тяжелая атмосфера в семье усугублялась бедственным материальным положением. Впоследствии Лукомская писала: «Состояние мое утрачено все до последнего, несчастным банкротством (*мужа*) и его долговременною болезнью». Отпевали А. И. Лукомского в Новосильцевской церкви (церковь Святого Равноапостольного князя Владимира при Орлово-Новосильцевском благотворительном заведении). Похоронен Александр Иосифович Лукомский, как и его жена, и все их дети, на Смоленском кладбище, хотя его имя не упоминается в Петербургском некрополе вел. кн. Николая Михайловича.

В ГАРФ хранится архивное дело, состоящее из прошений Пелагеи Сергеевны о воспомоществовании. Оно указано свящ. Георгием Павловичем, а изучено нами. Из него узнаем неко-



торые подробности жизни княгини после смерти мужа: она жила с престарелой свекровью, без всяких средств. Никакого пособия через Военное министерство Пелагия Сергеевна не получала, так как муж не выслужил пенсию. Сначала письма обращены к Николаю I, потом — к Александру II. Ежегодно кузен Лукомской, Яков Иванович Ростовцев, через управляющего Третьим отделением Л. В. Дубельта, подавал эти прошения. Обратный адрес просительницы: на В. О. (Васильевском острове) в 1 корпусе на квартире генерал-адъютанта Ростовцева. Интересно, что ни разу в этих письмах не было указано имя умершего мужа. 2 письма написаны на французском языке, там княгиня подписывается Pauline (Полин). В русских сопроводительных письмах к ее прошениям, находящихся в этом же деле, ее раз или два называют Паулиной Сергеевной. Может быть, это было ее домашнее имя. Эти разовые пособия выдавались из разных источников: из неприкосновенного капитала и через камердинера Государя Императора, из собственных сумм Его Императорского Величества, из Канцелярии гр. Орлова, из сумм Государственного казначейства и Опекунского Совета.

Первая сумма (600 р.) была выдана в ноябре 1850 г., затем пособия выдавались раз в год, обычно к Пасхе, размером около 300 р.

Согласно Петербургскому некрополю, рядом с Пелагеей Сергеевной похоронена княжна Феофания Лукомская. Оказалось, это не дочь княгини, а дочь Дмитрия Иосифовича, брата ее мужа (1848–04.08.1852).

Пелагея Сергеевна Лукомская скончалась 7 декабря 1877 года в Петербурге, отпевали ее в храме Рождества Христова на Песках, недалеко от ее последней квартиры и Мариинского института.

УДК 276

**Никольский Евгений Владимирович**  
доктор филологических наук, профессор  
**Иеромонах Корнилий (Зайцев А. А.)**

кандидат богословия

**Миронов Константин Геннадьевич**  
магистр богословия

**Nikolsky Evgeny V., doctor of Philology**

Professor

**Hieromonk Korniliy (Zaitsev A. A.)**

candidate of theology

**Mironov Konstantin Gennadievich**  
master of theology

**СПОР СВЯТИТЕЛЕЙ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА  
И ИГНАТИЯ (БРЯНЧАНИНОВА) ПО ВОПРОСУ  
МАТЕРИАЛЬНОСТИ ДУШИ И АНГЕЛОВ: ОПЫТ  
СОВРЕМЕННОГО АНАЛИЗА**

**THE DISPUTE SAINTS THEOPHANES RECLUSE AND  
IGNATIUS (BRIANCHANINOV) ON THE ISSUE OF  
MATERIALITY SOULS AND ANGELS: THE EXPERIENCE  
OF MODERN ANALYSIS**

**Аннотация.** В статье анализируется знаменитая полемика двух известнейших богословов XIX столетия по поводу материальности души и ангелов. Их взгляды рассматриваются в широком контексте богословской (патристической и схоластической) мысли. Специально отмечается, что в плане своего метода святитель Феофан стал своего рода предтечей неопатристического синтеза, и более того, его богословие, даже в таком отвлеченном, как мо-

жет показаться на первый взгляд, предмете, как вопрос о материальности ангелов, не превращалось в сугубо академическую штудию, а стало достойнейшим ответом на вызовы времени. Достойной отповедью к доктринам, допустимым лишь как частное мнение, но являющимся противоречием к соборному учительству Святой Православной Церкви. Более того, органическое использование святителем Феофаном некоторых концепций современного ему естествознания (опровержение доктрины о теплороде, понимание природы теплоты, постижение специфики познавательных процессов) и четкое следование методологии объективного идеализма и посттомистского реализма включает его труды в золотой фонд мирового богословия и мировой философской мысли.

**Abstract.** The article analyzes the famous debate of two famous theologians of the XIX century about the physicality of soul and angels. Their views are considered in a broad context of the theological (patristic and scholastic) thoughts. It is specifically noted that in terms of his method St. Theophan was a sort of precursor of neo patristic synthesis, and moreover, his theology, even in the abstract, as it may seem at first glance, subject as the question of the materiality of the angels, do not turn into a purely academic study, as was the proudest response to the challenges of time. Worthy of rebuke to the doctrines valid only as a private opinion, but being a contradiction to the conciliar teaching of the Holy Orthodox Church. Moreover, organic use by St Theophan of some concepts of contemporary natural science (understanding the nature of warmth, the understanding of the specificity of cognitive processes) and strict adherence to the methodology objective idealism and post томистского realism includes his works are in the Golden Fund of world theology and world philosophy.

**Ключевые слова:** патристика, схоластика, неопатристический синтез, ангелология, ангелы, душа, абсолютное, материальное, нематериальное, богословская полемика, частные мнения, церковное учительство.

**Key words:** Patristics, scholasticism, neo патристический synthesis,

the angels, the soul, the absolute, tangible, intangible, theological polemics. private opinions, the Church teaching.

### Введение

Вполне закономерно, что при анализе богословской дискуссии двух уважаемых духовных писателей позапрошлого века, святителя Феофана Затворника Вышенского, и святителя Игнатия Брянчанинова возникают этические и сциентические и нравственные сложности. Которые состоят в том, что комментирование любого материала, являющегося частью дискуссии, так или иначе толкает исследователя на путь приверженности к точке зрения одного из дискуссионеров, тем самым препятствуя исследователю объективно оценивать уровень компетентности и аргументации обеих сторон. Еще сложнее сохранять беспристрастность в том случае, когда мнение одной из сторон абсолютным большинством исследователей и специалистов в вопросе считается ошибочным.

В случае с дискуссией вокруг материальности человеческой души и естества ангелов следует указать на то, что большинством православных богословов своеобразие религиозно-антропологических воззрений свт. Игнатия Брянчанинова, выраженное главным образом в его учении о природе души и изложенном в «Слове о смерти» и «Слове о чувственном и духовном видении духов», считается ошибочным мнением. Важно указать, **что никакого соборного догматического суждения Православная Церковь по этому вопросу не выносила, и поэтому частное мнение свт. Игнатия остается допустимым.**

Соответственно, в нашем случае речь идет о таком деликатном вопросе, как предположительная богословская ошибочность частного мнения лица, оставившего обширные богословские и аскетические труды. И сложность заключается

также и в том, что епископ Игнатий (Брянчанинов) был канонизирован Церковью в качестве святого. Поэтому нам крайне необходимо делать массу уточнений и объяснений каждому суждению в адрес автора, мнение которого оспаривается, тем более таким серьезным богословом, как свт. Феофан Затворник. Важно также указать и на то, что в 90-е годы XX века интерес к творениям свт. Игнатия Брянчанинова чрезвычайно возрос, особенно в среде людей, недавно пришедших к вере. Категорический ригоризм суждений свт. Игнатия импонирует религиозному ощущению человека, неукорененному в вере и церковной (включая богословскую) культуре, но желающему гарантированного спасения, при этом не имеющему опыта добродетели надежды.

Желание новоцерковленного верующего в любой церковной книге или источнике видеть стопроцентное соответствие Божественному Откровению, а то и само Божественное Откровение, толкает его к крайнему ригоризму с одной стороны и к богословской неразборчивости с другой. Умение различать между собой различные источники и сочинения, верно их интерпретировать, воздавая должное тому верному, что в них есть и игнорируя ошибочное или неактуальное, рождается только в процессе серьезного и длительного духовного воспитания, и возрастания в вере и познании божественного Откровения. Сам свт. Филарет Московский и Коломенский (Дроздов) описывал этот процесс следующим образом: «И св. Варсонофий Великий говорил, что святые отцы под охранением благодати Божией писали чистую истину, однако между тем иногда, не оградив себя молитвою, писали мнения, слышанные от наставников, не строго испытанные, которые читающий без оскорбления святых отцов может и должен отложить в сторону, не обязываясь принять оные» [39, с. 205]. Как видим, даже некоторые мнения святых отцов святитель Филарет предлагает игнорировать, если те мнения не согласны с Божественным Откровением.

Потому, излагая мысли по поводу некоторых сочинений свт.

Игнатия, важно сохранить максимум такта, для того чтобы не ввести в соблазн людей, слабых в вере и недостаточно воцерковленных.

Поскольку человек, далекий от серьезных рассуждений в вопросах богословия, может попытаться решить проблему собственной некомпетентности с помощью «ножниц» и начать в лучшем случае избегать, а в худшем — «анафематствовать» того из авторов, который покажется ему неправым.

Потому для описания взглядов, тезисов и аргументов двух святых необходим анализ не только исторической и литературной среды, в которой им пришлось жить и работать, но и уровня образования обоих авторов, а также адресата их произведений.

К сожалению, ныне при анализе дискуссии обоих святителей на предмет материальности души и ангелов обычно для аргументации кажущейся правильной позиции одного из них используются произвольный подбор цитат из патристической литературы, при котором не учитывается ни специфика мышления в той или иной философско-богословской школе, ни специфика частных мнений и догадок отцов нашей Церкви, не анализируются методы познания и соотнесенность взглядов патристов с платоновской или аристотелевской традицией. В результате мы не наблюдаем богословского прогресса, а налицо создание новых мифологем, аналогичных тем, с которыми боролся в своих сочинениях святитель Феофан.

Поэтому для анализа воззрений и Вышенского Затворника, и его оппонента нам необходимо рассмотреть контекст проблемы, начиная с античности и включая средневековые споры реалистов и номиналистов, тем паче в своих построениях, опираясь преимущественно на святоотеческую традицию, святитель Феофан, выпускник Киевской духовной академии, не игнорировал и концепций знаменитого Фомы Аквинского, чье влияние ощущается и в работе «Душа и ангел».

**Книга свт. Феофана Затворника. «Душа и ангел».  
Её актуальность в XIX веке и в наше время**

Книга свт. Феофана Затворника появилась как ответ на сочинение свт. Игнатия Брянчанинова «Слово о смерти», вышедшее в 1863 г., в котором автор выдвигает мнение о материальности человеческой души и существа ангелов. Это сочинение вызвало множество довольно резких откликов. Свидетельства отцов в пользу «духовности» души были собраны в опубликованных на страницах церковного журнала «Странник» в рецензиях священника Павла Матвеевского. Наиболее богословски обоснованным сочинением, посвященным книге св. Игнатия, стала работа свт. Феофана Затворника «Душа и ангел, не тело, но дух».

Впоследствии свт. Игнатий Брянчанинов в ответ на конструктивную богословскую критику своего мнения пишет «Прибавление к слову о смерти», в котором предлагает читателю большой корпус аргументов в защиту своего мнения. Надо заметить, что свт. Игнатий до конца своей жизни придерживался своего мнения.

В своем обобщающем труде «Пути русского богословия» протоиерей Георгий Флоровский затронул спор двух святителей. При оценке позиций обеих сторон отец Георгий отмечал, что владыка Игнатий (Брянчанинов) в своих доводах повторяет «некоторые отеческие мотивы, но еще сильнее чувствуется влияние идеалистической философии» [40, с. 456]. Далее Флоровский выделил несколько странное для современного читателя обстоятельство. По его наблюдениям, безусловно наличествует некоторая жесткость и в том, как святитель Игнатий говорит о светской культуре. «Ученость — светильник ветхого человека». И он приходит «...почти что к агностицизму. Есть всегда оттенок какого-то разочарования, почти надрыва, в его словах об отречении. Станным образом, в его личном облике нетрудно найти черты все той же Александровской эпохи. Этим, может быть, и объясняется вся резкость его отрицаний, борьба с самим собой» [там же].

Святитель Игнатий решительно отвергал всякую возможность что-либо из тварного бытия считать невещественным вполне. Вполне невещественным можно считать только Божество, и не подобает в этом отношении уравнивать или приравнивать тварь и Бога. Ограниченность предполагает известную вещественность, связь с пространством и временем. И наконец, душа связана и сораспростерта телу, — вряд ли можно и саму душу считать совсем невещественной. По мнению отца Георгия Флоровского, святитель Феофан, Затворник Вышенский, в своих возражениях подчеркивал всего больше простоту души, — и вряд ли возможно считать сознание или совесть только чем-то «эфирным». Для объяснения связи души и тела нет повода овеществлять душу, — достаточно допустить их динамическое сродство. Впрочем, Феофан соглашался допустить, что душа как бы одета некой оболочкой, тонкой, эфирной.

Во многом отец Георгий писал свою историю русского богословия по памяти. Но недоступность некоторых источников не помешала ему сделать, на наш взгляд, точные и правомерные выводы. По его мнению, приводимые святителем Игнатием ссылки на химию и математику вряд ли могут стать убедительными в богословском дискурсе. Скорее всего, они лишь обнажают номиналистическое миропонимание владыки Игнатия и его стихийный материализм, а также стремление сугубо технически рассматривать вопросы, далекие от инженерного дела и относящиеся к иным сферам бытия, уже не материального, а трансцендентального.

А доводы Феофана «...вполне исчерпывают вопрос... Не менее характерно и то, что у Игнатия учение о воскресении тела остается недосказанным. То верно, что он во всей природе видел какое-то тайное знамение или символ „воскресения мертвых“. Но все его известное „Слово о смерти“ (1863 года) построено так, как если бы не было воскресения. Развоплощение души изображается почти в платонических чертах. Смерть есть высвобождение души из уз грубой телесности. Если при-



помнить, что для Игнатия уже сама душа тонко вещественна по природе, то воскресение оказывается невозможным и ненужным, разве в виде нового огрубления жизни...» [40, с. 457]. Так пессимистически констатируя возможный соблазн, возникающий по прочтении сочинения святителя Игнатия, отец Георгий завершает рассмотрение полемики святителей по поводу потенциальной материальности души и ангелов. Однако сама проблема, затронутая и святителем Феофаном, и святителем Игнатием, не была полностью разрешена ни в их время, ни в 30-е годы XX века. Поэтому далее мы раскроем как исторические, так и современные аспекты.

### **Авторы, проблема обсуждения частных богословских мнений лиц, канонизированных Церковью**

В связи с тем, что оба автора — как и «Слова о смерти», так и его опровержения — «Душа и ангел, не тело, но дух» — канонизированы Русской Православной Церковью, следует сделать несколько серьезных разъяснений.

Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий в своем докладе на Поместном Соборе Русской Православной Церкви излагает следующие признаки святости православных подвижников:

«1. Вера Церкви в святость прославляемых подвижников как людей, Богу угодивших и послуживших пришествию на землю Сына Божия и проповеди Святого Евангелия (на основании такой веры прославлялись праотцы, отцы, пророки и апостолы).

2. Мученическая за Христа смерть, или истязание за веру Христову (так, в частности, в Церкви прославлялись мученики и исповедники).

3. Чудотворения, совершаемые святым по его молитвам или от честных его останков — мощей (преподобные, молчальники, столпники, мученики-страстотерпцы, юродивые и др.).

4. Высокое церковное первосвятительское и святительское служение.

5. Большие заслуги перед Церковью и народом Божиим.

6. Добродетельная, праведная и святая жизнь [10].

Канонизация подвижника в качестве святого в Русской Православной Церкви не влечет за собой автоматического признания всех трудов канонизированного лица в качестве «святоотеческого писания», и уж тем более не предполагает наделения их статусом догматической безошибочности.

Например, 8 декабря 2005 г. для почитания всей Русской Православной Церковью был канонизирован митрополит Киевский Петр (Могила) 1632–1647 гг., в Катехизисе которого можно увидеть некоторые учения, не разделяемые русским Православием и свойственные скорее римо-католичеству, такие как учение о чистилище, о блаженном видении святыми сущности Божией, о времени преложения Св. Даров в Евхаристии и т.д. Несмотря на то, что собор в Яссах 1642 г. внес исправления в него, в Киеве продолжали издавать Катехизис в первоначальной редакции, поскольку в каноничности Ясского собора (претендовавшего на статус Вселенского) были законные сомнения.

Канонизация свт. Петра не обозначает автоматического признания Русской Православной Церковью его частных богословских мнений, в которых он добросовестно ошибался. Состояние добросовестной ошибки принципиально отличается от ереси, — когда человек свое мнение противопоставляет учительству Церкви. Разница между добросовестной ошибкой и ересью человеку поверхностному и склонному к скоропалительным выводам может показаться вообще незаметной, но тем не менее она существенна.

Если рассматривать понятие «ереси» с точки зрения богословской оценки нравственного действия христианина, то главной составляющей этого греха является сознательное и злоумышленное противопоставление частного мнения ясно выраженному в конкретных документах (догматах, соборных определениях) учению Церкви. Собственно, грехом тут является само действие, нацеленное на сознательный выбор

конфронтации с Церковью при недоброй совести, когда конфронтация с Церковью или же изменение учительства Церкви под свои взгляды и желания и является основной причиной и целью действия.

Пребывание в добросовестном заблуждении, наоборот, имеет в основе добрую совесть, с целью стремления к истине, хотя по немощи человеческого разума и неосведомленности это стремление и повреждено, что приводит к ошибочному мнению. Даже самая добрая совесть не поможет разуму преодолеть ошибок богословия. И только соборный разум Церкви свободен по обетованию Спасителя (Мф. 16:18) от ошибочных мнений.

Если перечислять все случаи добросовестных ошибок, встречающихся у прославленных Церковью святых, то могло бы получиться самостоятельное, довольно объемное исследование. Ради лаконичности можно ограничиться небольшим количеством примеров.

Например, святитель Григорий Нисский (335–394), Дидим Александрийский (ум. 395 г.), Диодор Тарсийский и Феодор Мопсуэстийский (V в.) разделяли учение об апокатастасисе — временности адских мук. Впервые это учение озвучил святой Климент Александрийский (ок. 150–215). Так, он допускал конечность адских мук, возможность покаяния дьявола и спасения всех грешников, предполагал, что адские муки могут быть очистительным огнем для падших ангелов и людей.

Впоследствии это учение детально разработал небызвестный Ориген (185–254). Это учение было осуждено актами Александрийского, Иерусалимского и Кипрского Соборов 400 года, Константинопольского Собора 543 года, V Вселенского Собора [20, с. 351], а также многими авторитетными богословами и св. отцами.

Как видим, частные богословские мнения святых, прославленных Церковью, могут быть ошибочными. Следовательно, когда свт. Феофан Затворник рассуждает на темы ошибочности мнения свт. Игнатия Брянчанинова, это несколько не

опровергает авторитета Игнатия в других вопросах, и уж тем более не обозначает неуважения к его духовному подвигу или дезавуирования его канонизации.

Важно верно оценить место «Слова о смерти» среди богословских и аскетических трудов свт. Игнатия. Очевидно, что любой автор, пишущий какие-либо труды или сочинения, во все не предполагает наделения всех своих трудов равным статусом.

Свт. Григорий Богослов не только автор серьезных богословских сочинений, но и поэтических переложений книг Священного Писания высоким поэтическим размером, — гекзаметром, а также сатирических стихов, написанных хореем, едко высмеивающих язычников и еретиков. Кстати «хорей» — плясовой, размер стихосложения которого в античный период использовался преимущественно для песен простонародья, городской черни, а не аристократических кругов.

Очевидно, что нельзя ни в коем случае равнять в авторитете богословские сочинения о Св. Духе и сатирические стихи против пневматомахов, когда сам автор использованием различных стилей желал указать на разное предназначение своего творчества.

Проблема верного понимания того или иного текста, порой, казалось бы, претендующего на учительную роль в Церкви, часто заключается в том, что неверно представляется его место в иерархии текстов богословского содержания.

### **Адресат обоих сочинений**

Определить это место возможно с помощью реконструкции того адресата, к которому преимущественно обращается автор. Адресат книги свт. Игнатия Брянчанинова — это интеллектуальная элита Российской империи XIX века.

Дворянство и служащие сословия, за исключением духовенства, зачастую были довольно далеки от Церкви. Представители этих социальных слоев гораздо легче ориентировались

во французской оккультной литературе, чем в святоотеческом богословии. Не лишним будет напомнить, что книга масона и оккультиста Сен-Мартена «О заблуждениях и истине», вышедшая еще в 1775 году, имела в России достаточно широкое распространение среди русского дворянства [41]. В ней с нехристианских позиций даны «...знания о происхождении добра и зла, о человеке, о натуре вещественной и невещественной, о натуре священной, об основании политических правлений, о правосудии гражданском и уголовном, о науке, языках и художествах»<sup>1</sup>.

Отметим, что в Европе это сочинение было внесено иерархией Римско-Католической Церкви в «Индекс запрещенных книг».

Несколько позднее Российская интеллектуальная элита была практически полностью увлечена масонством и идеями, недаром царствование императора Александра I нередко называют золотым веком масонства, которое было запрещено при Государе Императоре Николае Павловиче Незабвенном.

Анализ исторической ситуации в среде интеллектуальной элиты Российской империи позволяет предполагать неслучайность увлечения российского общества идеями, достаточно далекими от православной веры.

Такой поиск связан, прежде всего, с кризисом православной веры в умах интеллигенции и отчасти дворянства, который явился следствием культурного «разрыва между русской национальной культурой и культурой элит в Российской империи, не лишним будет напомнить и о социальных катаклизмах, предварявших собой девятнадцатый век»<sup>2</sup>.

В результате интеллектуальная элита Российской империи была крайне далека от Православия как от догматического учения, и в сомнительных «глубинах» оккультного знания черпала недостающие сведения, касающиеся вопросов духовной жизни.

---

<sup>1</sup> Подробнее см.: [12].

<sup>2</sup> См.: [21, с. 24.]

Необходимо обратить внимание также и на влияние натурфилософии Шеллинга на представления о базовых проблемах богословия и философии в российском обществе. Множество представителей интеллектуальной элиты Российской империи XIX века находились под непосредственным или косвенным влиянием его сочинений. В прямой зависимости от натурфилософии Шеллинга находились практически все славянофилы, только позднее обратившиеся к философии Гегеля.

Например, профессор Петербургского университета, учитель А. С. Пушкина А. И. Галич (Говоров), автор таких сочинений, как «История философских систем» (1818–1819), «Лексикон философских предметов» (1845) и т. д., был одним из последовательных сторонников идей Шеллинга в России. Надо сказать, что официальное отстранение этого профессора от преподавания и смерть его в нищете в 1848 г. только способствовали популяризации его трудов.

Не лишним будет указать, что философия Шеллинга оказала большое влияние на такого религиозного философа, как Владимир Соловьев. Именно из религиозно-философских построений Шеллинга Соловьев заимствует образ «старца Иоанна», ярко и образно описанного в его повести об антихристе. Образ, который Бердяев впоследствии назовет утверждением особой мистической чуткости Православия [3].

Несмотря на то, что свт. Феофан Затворник ведет свою полемику задолго до активной творческой деятельности В. Соловьева, именно по трудам этого религиозного философа или, скорее, неким ощущениям и переживаниям, описанным в его работах, мы можем судить о религиозно-философском осмыслении богословских проблем в интеллектуальной элите российского общества XIX века.

Естественно, что распространение тех или иных идей в обществе неоднородно. Зачастую идеи и мнения, высказанные религиозным философом (не богословом) на грани осуждаемой Церковью ереси, но не переходящее её, в своем вульгарном изложении переходят эту грань и зачастую не только уводят сво-

его сторонника в ересь, но даже и ставят его вне христианства вообще. Происходит это по ряду серьезных причин.

Первое, это неумение читателем различать богословское сочинение от религиозно-философского, тем более что отнесение того или иного сочинения в разряд богословия или религиозной философии зачастую носит дискуссионный характер.

Второе, отчасти неизбежная вульгаризация через упрощенческую интерпретацию произведения читателем. Часто читатель, обращаясь к какому-либо произведению, просто забывает об историческом контексте создания произведения, особенностях образования и личности автора, ошибочно воспринимая то или иное произведение как нечто самодостаточное. Потому и получается, что сугубо религиозно-философские идеи в определённой интерпретации могут звучать как грубо оккультные. Тем более что читатель XIX века, зачастую движимый желанием приобрести специфический духовный опыт и сформировать некое непротиворечивое мировоззрение, был склонен переинтерпретировать приобретаемые сведения в соответствии со своими представлениями о своих мировоззренческих позициях. То есть, проще говоря, человек склонен интерпретировать читаемый текст в угоду собственному мировоззрению.

Важно напомнить, что, несмотря на увлечение оккультизмом, практически все представители интеллектуальной элиты российского общества того времени оставались церковными людьми, прочно ассоциирующими себя с христианством и конфессией, в которой были крещены, чаще всего именно российским Православием.

Никакого противоречия между этим увлечением и православной церковностью сами они не видели. Они могли признавать расхождение оккультных доктрин и православного вероучения, но видели в этом только недостаток богословского образования духовенства, сами же оккультные доктрины им казались самым объективно подлинным христианством.

Оккультному перетолкованию подвергались не только дог-

маты православной веры, но и духовно-аскетические практики. Например, один из видных представителей русского масонства И. В. Лопухин (1756–1816), автор «Масонских трудов», признавая важность и полезность «поста в пище и питии», писал: «Пост сей весьма полезен для обуздания греховных возмущений плоти, которую должно содержать в пределах покорности духу, для потребнаго управления ею, и в умеренности, дабы тучность ея не учинилась престолом большого еще владычества вражия. Злая похоть плоти, яко сильнейшее орудие вражие, не только укрощена, но и в самых семенах своих умерщвлена быть должна при совлечении ветхаго человека. И хотя пост сей должен состоять больше в количестве, нежели в качестве пищи и пития: но весьма полезно церковное учреждение онаго, яко указующее на истинное намерение его и приуготовляющее к правильному его употреблению» [22, с. 125]. Цитата эта, будучи вырванной из контекста, может выглядеть совершенно как образец православного наставления в практике поста, но в контексте всей книги является попыткой увязать оккультные практики с православной церковностью.

Круг чтения в вопросах духовной жизни был чрезвычайно широк. Это были труды христианских авторов, как ранней эпохи, а именно Дионисия Ареопагита, Лактанция, Макария Египетского, блж. Августина, так и католических авторов XV–XIX вв., среди которых можно указать на Фому Кемпийского, Франциска де Саль, Лоренцо Скуполи, Терезу Авильскую, Ж. М. Гюйон, также и осуждаемых Римской Церковью европейских мистиков оккультного характера: Сен-Мартена, Парацельса, Вейгеля, Эккартсгаузена и др.<sup>3</sup>

Такая мешанина в чтении не способствовала верному пониманию истин христианского вероучения. Несмотря на то, что все наставники оккультизма того времени в один голос советовали читать Священное Писание, толкование прочитанного, как правило, производилось по образцам, далёким от

---

<sup>3</sup> См.: [24].



православной веры. Сам свт. Игнатий пишет об этой эпохе на примере своего духовного поиска: «Я искал в религии определенности. Безотчетные чувствования религиозные меня не удовлетворяли; я хотел видеть верное, ясное, Истину. В то время разнообразные религиозные идеи занимали и волновали столицу северную, препирались, боролись между собою. Ни та, ни другая сторона не нравились моему сердцу; оно не доверяло им, оно страшилось их» [14, с. 515].

Стоит, однако, отметить, что «большинство увлекавшихся мистицизмом не понимало тех идей, которые развивались мистиками, и довольствовалось одною поверхностью, которая привлекала своею кажущеюся простотою, снисходительностью ко всем верованиям и предоставлением полной свободы отдаваться течению внутренних чувств и увлечений» [11, с. 168]. Стоит немного уточнить термин «мистицизм» в контексте публицистической литературы девятнадцатого века. В отечественной научной литературе комплекс историко-религиозных явлений, связанных с явлением оккультизма, обычно определяли и определяют с помощью термина «мистицизм»<sup>4</sup>.

Потому многие идеи «Слова о смерти» могли показаться и скорее всего показались Вышенскому Затворнику созвучными с идеями оккультного мистицизма. Что, собственно, и вызвало у него столь серьезную реакцию. Стремление оградить паству от влияния идей, по сути далеких от православного христи-

---

<sup>4</sup> См.: [6], [5], [7], [1], [13]. Впрочем, еще П. В. Знаменский заметил, что определенный в науке термин «мистицизм» не вполне соответствует тому историческому явлению, которое известно под этим именем. Н. Ф. Дубровин также указывал, что в начале XIX в. «постоянно смешивали мистику с теософией, пиетизмом, алхимией, кабалистикой и другими предметами» Г. Г. Шпет, характеризуя идейные искания рубежа XVIII–XIX вв., писал, что это было время расцвета «настроений в вульгарном понимании „мистических“, а точнее говоря, теософских и эзотерических». На наш взгляд, с ними нельзя не согласиться, так как термин «мистицизм» не охватывает всего круга интересующих нас явлений.

анства, заставило святителя Феофана написать своеобразное опровержение неприемлемым с его точки зрения взглядам.

### **Место сочинений «Слово о смерти» и «Душа и ангел — не тело, а дух» в современной религиозной литературе**

Представление о душе человека как о материальном объекте, имеющем форму тела, в наше время мы можем найти в самых разных популярных религиозных сочинениях. Так, в книге свящ. Д. Сысоева «Инструкция для бессмертных или что делать, если вы всё-таки умерли...» содержится упоминание о фантомных болях. Например, у человека отрежут ногу, а она у него болит, ибо, как утверждает отец Даниил с отсылкой на святителя Григория Нисского, потому что низшая часть души, неподвластная разуму, продолжает искать недостающий орган. Такое мнение основывается на представлении о том, что душа несет на себе отпечаток тела, так как для человека ненормально быть бестелесным существом.

Механизм фантомных болей, хотя и до сих пор остается загадкой для медицины, было бы неверно приписывать душе человека. Выдержка из св. Григория Нисского и вовсе тут не к месту, поскольку он говорит вовсе не о материальности души, а о неудобстве для сознания человека быть отлученным от своего тела, поскольку для сознания свойственно отождествлять себя именно с телом. Говорится это исключительно в контексте учения о телесности всеобщего воскресения в день Страшного Суда, и неполноценности бытия между смертью тела и всеобщим воскресением.

Как видим, представление о материальности человеческой души встречается даже в сугубо церковной литературе.

Происходит это, кажется, именно в силу того, что современный человек живет и формируется в системе материалистического мировоззрения, которое носит довольно часто, как и в XIX столетии, стихийный характер. Все воспитание и образование современного человека в условиях школы и ВУЗа, где го-

сподствует позитивистский подход, а то и прямо диалектический материализм, формирует образ мышления, при котором «духовные» вещи понимаются исключительно в свете материализма. Материальный мир далеко не весь доступен чувствам человека. Существующие явления радиоактивного излучения и ультразвука, недоступные органам чувств, могут спровоцировать у человека представление о нематериальном как о материальном, просто недоступном для физических ощущений.

«Масла в огонь» периодически подливают некоторые издания, которые публикуют в качестве «сенсации» результаты экспериментов доктора Дункана Макдугалла, проведенные им еще в 1906 г., результаты которых были опубликованы в *American Medicine* и *American Journal of the American Society for Psychical*. Несмотря на то, что Макдугалл утверждал, что для научной оценки его выводов нужны новые точные эксперименты в большом количестве, и новых экспериментов не проводилось, «результат его работы часто выдается за несомненное доказательство наличия материальной души человека» [28, с. 49].

Весьма этому способствует и распространение оккультизма в наше время в российском обществе, в том числе даже и в церковной ограде.

### **Дискуссионность вопроса о материальности человеческой души**

Рассматривая «Слово о смерти», мы не можем не увидеть в нем самом влияния тех идей, которыми была пропитана интеллектуальная элита России.

На первом месте необходимо выделить в «Слове о смерти» идею материи как некоего «несовершенства». Несмотря на то, что такая оценка материи кажется напрямую происходящей из античного гностицизма, при некотором типологическом тождестве было бы ошибочным усматривать между ними прямое преемство. Скорее, такое представление о месте материи

у свт. Игнатия Брянчанинова в творении происходит из популярной религиозно-философской и оккультно-мистической литературы того времени.

Если обратить внимание на внешнее тождество некоторых моментов «Слова о смерти» с книгой «De Caelo et Ejus Mirabilibus et de inferno. Ex Auditis et Visis» (1758) мистика и оккультиста Эммануила Сведенборга, где он на основе своих мистических видений (он уверял, что вне тела путешествовал по загробному миру, видел рай и ад) учит о телесности ангелов и материальности человеческой души [2], и о материальности как о признаке «несовершенства», то можем заключить скорее о влиянии идей оккультного происхождения XVIII века, чем о древних гностических идеях. Свт. Игнатий пишет в том же «Слове о смерти»: «Грубое человеческое тело служит одеждою для тонкого тела — души. На глаза, уши, руки, ноги, принадлежащие душе, надеты подобные члены тела...» И затем епископ Игнатий приводит свою собственную мысль: «Когда душа разлучается с телом посредством смерти, она совлекается его как бы одежды...» [33, с. 591].

Что касается книги Сведенборга и изложенное в ней мнение о материальности человеческой души и телесности ангелов, а равно и о локализациирая и ада, то объективно следует признать зависимость его книги от примитивной религиозной литературы, а также и от оккультных источников. То есть книга Сведенборга, несомненно, является написанной под впечатлением от литературы подобного плана. Заметим, что данное утверждение не является заявлением об отсутствии у автора книги о «Небесных чудесах...» оккультного мистического опыта, как и признанием такового. Был мистический опыт видений Сведенборга реальным или мнимым, для богословского дискурса не имеет существенного значения, поскольку оккультный опыт для богословия является ложным в любом случае. В данном случае более важен философско-методологический контекст и потенциальный генезис тех или иных представлений.

Отметим, что идея материальности человеческой души содержится не только в писаниях европейских оккультистов галантного века, но и в древних русских богословских сочинениях, хотя уже тогда эта идея была предметом богословской дискуссии. Так, о материальности состояния рая спорили еще в XIV в. св. Василий Калика, архиеп. Новгородский, и Феодор I, еп. Тверской. Полностью дискуссия до нас не дошла, однако сохранились письма владыки Василия. Один из фрагментов выглядит следующим образом: «...мы не слыхали, и в Писании, где об этом святом рае пишется, о том не нашли... Илия святой в раю живет, встретил его там Агапий святой и кусок хлеба у него взял. И святой Макарий за двадцать поприщ жил от святого рая. А Ефросим святой был в раю, и три яблока принес из рая, и дал игумену своему Василию... [и] когда приблизилось Успение Владычицы нашей Богородицы, ангел цветущие финиковые ветви из рая принес, знаменуя этим, где Она теперь будет...» [29, с. 43]. Здесь св. Василий Новгородский апеллирует к довольно сомнительному с богословской точки зрения источнику, согласно которому место святого рая находил Моислав-новгородец и сын его Иаков.

Можно было бы предположить знакомство свт. Игнатия с этой дискуссией, но он сам нигде на эти источники не ссылается, а равно и на апокрифы.

Сам Феофан Затворник видит в «Слове о смерти» именно влияние оккультизма: «Цѣль Прибавленія была собрать побольше доказательствъ на всѣ окритикованныя мысли Слова о смерти, и особенно на мнѣніе о тѣлесности естества души и ангеловъ. Подвергалъ ли кто разсмотрѣнію эти доказательства — не умѣю сказать. Но видно, что мысль о нѣкоторой тѣлесности естества души и ангеловъ принялась, и кому-то показалось очень твердо доказанною. Вступивъ въ споръ съ спиритами, возставалъ онъ противъ Кардека, признающаго, что душа имѣетъ тонкую вещественную оболочку, въ пользу Пьерара, который твердитъ, что то и есть душа, чту Кар-

декъ признаеть оболочкою: душа есть эфирное тѣло, и больше ничего»<sup>5</sup>.

Тут надо отметить тот факт, что спиритизм, а также и спиритуализм в то время еще признавались научным сообществом в качестве предмета исследования. В 1854 году с гипотезой о существовании особой «субстанции души» на физиологическом конгрессе в Геттингене выступил немецкий анатом и физиолог Рудольф Вагнер, который надеялся «примирить» материализм с христианской верой.

Только в 1876 году Д. И. Менделеев опубликует статью под названием «Материалы для суждения о спиритизме», где обобщит свои исследования выводом: «Спиритические явления происходят от бессознательных движений или сознательного обмана, а спиритическое учение есть суеверие» [25, с. 34]. Но в 60-е г. XIX века, многими людьми спиритические явления рассматривались едва ли не как научно достоверный факт. Особенно сильно влияние как научных предрассудков того времени, так и мнений, господствующих среди интеллектуальной элиты содержится в аргументах «Слова...», апеллирующих к рациональному познанию.

То есть, будучи ориентированной на современного себе читателя, «Слово о смерти» не только обращается к нему на его же языке, но и отчасти разделяет некоторые его ошибочные мнения и даже предрассудки. Конечно, разделение общественных предрассудков несколько не снижает ценности богословского исследования, но все же обязательно должно учитываться при оценке озвученных в нем тезисов, их обсуждении и попытке построения синтеза в процессе работы с сочинением как с источником.

Феофан Затворник оперирует понятием «теплород». А по распространённому в XVIII — начале XIX века воззрению под теплородом понимался невесомый флюид, присутствующий в

---

<sup>5</sup> Здесь и далее текст святителя Феофана цитируется по материалам, подготовленным текстологической группой Издательского Совета в рамках подготовки полного собрания сочинений святителя Феофана Затворника.

каждом теле и являющийся причиной тепловых явлений. Гипотеза теплорода была отвергнута в результате испытаний, что послужило опорой для принятия молекулярно-кинетической теории в середине XIX века, но полностью отказаться от понятия теплорода мировое естествознание смогло лишь в 60–70-е годы XIX столетия.

Приток теплорода в тело должен вызывать его нагрев, убыль — охлаждение. Количество теплорода во всех тепловых процессах должно оставаться неизменным. Теория теплорода объясняла на тот момент многие известные в то время тепловые явления. Только один ученый поставил эту теорию под сомнение, это был М. В. Ломоносов, который считал, что природа теплоты состоит в движении молекул тела, которые он называл корпускулами.

Однако разделение ошибочных мнений относительно вопросов, разрешение которых для христианина положено на Божественный Промысел, а разъяснение за Церковью, однозначно ставит сочинение в разряд частных мнений.

Потому было бы неверным наделять данное произведение авторитетом серьезного богословского исследования, несмотря на то, что «Слово о смерти» претендует на статус адекватного изложения учения Церкви по этому вопросу.

Основная задача любого сочинения, претендующего на изложение учения Церкви, серьезная богословская работа, анализирующая все свидетельства Священного Писания, Предания и других богословских трудов в отношении конкретного вопроса, это основа богословской методологии. Богословский метод требует смирения. Умения смирить гордыню своего разума перед авторитетом Церкви, если вдруг обнаружится, что в некоем конкретном вопросе Церковь учит не так, как это ранее представлялось богослову.

Один из ярких признаков «Слова...», это **стремление во все не конкретизировать учение Церкви по поставленному вопросу, а просто доказать правоту своего мнения, причем иногда не особенно интеллектуально честным путем.** Поэто-

му свт. Феофан неоднократно указывает на методологические огрехи в «Слове о смерти».

### **Отсылка к личному опыту**

Свт. Игнатий в ответе свт. Феофану от 4 июня 1865 г. писал: «Вступил я в монастырь в 1827 году, а начал заниматься Писанием и отцами гораздо раньше, — можно сказать, с детства. С 1843 года, независимо от меня, необходимость заставила вникать подробнее и точнее в значение души и сотворенных духов... В противность понятиям, заимствованным у западных мечтателей, опыт доказывает верность учения отцов со всею решительностью» [18]. В другом письме св. Игнатий апеллирует к опыту некоего человека, который «...мытарства, шестивие по ним душ, видел отверзшиеся небеса и там то самое, что видел св. Андрей» [17, с. 469].

Тут важно указать, что привычном богословском дискурсе апелляция к личному опыту, тем более опыту одной из сторон дискуссии, невозможна по причине своей некорректности.

### **Отсылка к агиографии**

В «Слове о смерти» в качестве аргумента присутствует многочисленное цитирование агиографической литературы. На первом месте стоит рассказ о фрагменте из жития святого Андрея Юродивого. Впоследствии в этот раздел помещены также рассказы из житий святого Василия Нового и св. Феодоры. Несмотря на прямое и буквальное понимание свт. Игнатием описанных в житиях видений, необходимо помнить, что у этих рассказов есть и символическое толкование, которое не допускает представления о человеческой душе как о материальном объекте, а об аде и рае как о пространственных категориях.

Стоит обратить внимание на то, что житийная или агиографическая литература не может претендовать на статус, равный трудам отцов Церкви. Хотя она и является частью Св.



Предания, все же стоит обращать внимание на вхождение в агиографические тексты откровенно фольклорных элементов, особенно домысленных после кончины святого не в меру ревнивыми почитателями.

Еще один важный элемент, который неоднократно обращает на себя внимание, особенно в житиях мучеников, — это тот факт, что святые часто являлись носителями мифологических воззрений своего времени.

Так, эпизод из жития священномученика Патрикия, цитируемый свт. Игнатием и повествующий об объяснении священномучеником римскому чиновнику, «игемону», природы горячих источников на Сицилии: «Из этих-то вод те, которые приближаются подземному огню, согреваются им и вытекают горячими; те же, которые текут вдали от огня, сохраняют естественную холодность». То, что современному читателю может показаться близким к науке, однако таковым не является, поскольку святой Патрикий приводит пример горячих источников совсем в другом смысле: «Подземный огонь устроен для мучения нечестивых душ. Преисподняя вода, обратившаяся в лед, именуется тартаром... В тартаре подвергаются бесконечной муке ваши боги и поклонники их, как воспел один из ваших стихотворцев: „Концы земли и моря — не что иное, как их последние пределы, где Иапет и Сатурн — так именуются ваши боги — не утешаются ни блистанием солнца, ни прохладою ветров“. Это значит: ваших богов, заключенных в тартаре, не освещает и не согревает солнце, а вверженных в огонь не прохлаждает ветер. Тартар глубже всех прочих бездн, находящихся под землею. В том, что под землею находится огонь, уготованный на нечестивых, пусть удостоверит тебя по крайней мере тот огонь, который извергается из недр земных в Сицилии».

Напомним, что сам термин «тартар» не библейского и не христианского, а греко-римского происхождения. Именно в недрах земли помещали язычники римляне мир мёртвых. Именно вулкан Этна на Сицилии считали входом в подземный мир,

в «кузницу» божества огня Вулкана. То есть святой Патрикий в своей речи апеллировал к распространенному среди христиан того времени убеждению языческого происхождения, что будто бы kloкочущий кратер Этны и есть ад.

Приводить этот отрывок из жития святого Патрикия, свидетельствующий о риторической отсылке к народным верованиям, в качестве доказательства богословской позиции некорректно. Проблема тут также в том, что в житии мученика основным его подвигом является свидетельство веры, готовой пожертвовать жизнью за Христа, а потому все богословские мнения мучеников, даже будучи озвученными в гораздо более серьезной обстановке, чем увещание языческому чиновнику, не могут иметь богословского значения в дискуссионном вопросе.

### **Отношение святителя Феофана к автору «Слова о смерти»**

У человека, слабо знакомого с трудами обоих святителей, может возникнуть мысль, будто свт. Феофан отвергает написанное в «Слове о смерти» целиком и полностью. Это, конечно, не так. В «Слове о смерти» кроме дискутируемого вопроса описано также множество моментов как полностью согласных с учением Православной Церкви, например, учение о бессмертности человеческой души, о телесности всеобщего воскресения и т. д., так и учений, хотя и принимаемых церковным большинством, но не подтвержденных актами соборного разума Церкви — священными Вселенскими Соборами, как то учение о воздушных мытарствах и т. д.

Читая труды свт. Феофана, важно заметить некую сугубую деликатность его в обращении с собратом во епископстве и некое особое почтение. Несмотря на то, что уровень образования святителя Феофана намного выше образовательного уровня свт. Игнатия, Вышенский Затворник ни полусловом не позволяет себе воспользоваться этим преимуществом в качестве аргумента.

Убедительность святителя Феофана исходит из его строгой богословской академичности, но сама академичность не становится аргументом. Деликатность не позволяет святителю Феофану даже называть своего оппонента по имени и дворянскому титулу, поскольку сам он видит в изложенном и критикуемом материале скорее недоразумение, чем нечто нуждающееся в суровом обличении.

Прекрасный пример его отношения к оппоненту мы можем видеть в одном из писем: «„Читать ли писания Преосв. Игнатия? — Читайте... Только статью о смерти не читайте, и то не всю, а только несколько листов, кажется, в начале, где он говорит, что душа и ангел телесны...“ То есть сам святитель Феофан признает духовный и аскетический авторитет свт. Игнатия Брянчанинова, при этом подвергая законному сомнению то место, которое действительно является спорным, а с точки зрения академического богословия — ошибочным.

#### **Тема «Антикатолицизм» в «Слове о смерти», и комментарий свт. Феофана**

Свт. Игнатий Брянчанинов формировался в период, когда интеллектуальная элита России увлекалась чтением преимущественно западной литературы. С одной стороны, это результат увлечения французской культурой при дворе Российской империи. Когда Российский государь император Александр Павлович говорил по-французски лучше императора Франции Наполеона Бонапарта, который, как известно, был корсиканцем. Франкофонность российского дворянства зачастую определяла и круг чтения, в который входили многочисленные не только благочестивые книги христианского содержания, например, «Руководство благочестивой жизни» Франциска де Саль, а также труды кармелитских западных святых, таких как Тереза Авильская, но даже и откровенно оккультные книги типа Маритена.

Естественно, что душа свт. Игнатия, жаждавшего чисто-

го Православия, не могла смиряться с засильем у читающей публики интереса к западной духовной литературе. Важной отличительной чертой его духовности станет довольно бескомпромиссное «антизападничество». Все, что происходит от «западной церкви», по мнению свт. Игнатия, должно быть безусловно отвергнуто, ибо оно заражено ересью, которая является ни больше ни меньше, чем хулой на Св. Духа. В своих сочинениях он много раз формулирует своё определение ереси: «Что такое — ересь? Ересь есть примесь к откровенному Богопознанию учения, заимствованного из плотского мудрования, общего отступникам духам и отступникам человекам. Откровенное Богопознание преподано Самим Богом; оно не терпит никакой примеси; оно вполне отвергается как прямым отрицанием, так и примесью. Такая примесь — отрицание прикрытое» [35, с. 456].

Ересь свт. Игнатий рассматривает как антитезу благочестию и, как истинное богословие должно выражаться в благочестивой жизни, так ересь должна приводить к жизни неправедной. То есть у еретиков, по его мнению, не может быть вообще ничего истинного. «К ересям должно отнести и то учение, которое, не прикасаясь ни догматов, ни таинств, отвергает жительство по заповедям Христовым и дозволяет христианам жительство языческое. Это учение... — отречение от Христа... В новейшие времена языческая жизнь явилась первоначально в недрах папизма; языческое чувство и вкус папистов выказываются с особенной яркостью в применении искусств к предметам религии, в живописных и изваянных изображениях святых, в их церковном пении и музыке, в их религиозной поэзии» [35, с. 462]. То есть все произведения еретиков, будь то живопись, скульптура или иное искусство — ложны по сути. Естественно, что при таком подходе свт. Игнатий строит модель, при которой всякая духовность еретиков должна быть подменной подлинной духовности, — «прелестью».

В одном из своих писем он пишет: «Проехал я довольно пространства, видел людей набожных посреди мира и в монасты-

рях. Эти люди ныне крайне редки и то с весьма малым знанием, а иные со смешанными понятиями, а оттого, что в мед подливают деготь, т. е. читают святых отцов Православной Церкви, да не оставляют и поддельных святых темного Запада. И сбывается русская пословица: бочка меду, да ложка дегтю. Все и выкидывай вон!» [36, с. 106].

При этом традиция чтения западных богословов и частое их цитирование в русской православной среде была довольно широка. Так, митр. Тобольский Иоанн Максимович для душеполезного чтения студентов Киево-Могилянской духовной академии переводит с латыни «Илиотропион» католического монаха-иезуита отца Иеремии (Дрекслея).

А включенный Игнатием в «Отечник» святитель Тихон Задонский довольно позитивно относился к труду лютеранского богослова И. Арндта «Об истинном христианстве», которого рекомендовал своим духовным чадам [37, с. 330].

Игнатий Брянчанинов, высказываясь о сочинениях свт. Дмитрия, (Туптало), митрополита Ростовского, констатировал, что «святитель жил в Западной России, там образовался» в то время, когда там имели «сильное влияние иезуиты и вообще латинизм», поэтому, хотя его труды и «носят на себе печать благодатного помазания и сообщают это помазание читателям своим», однако «не совсем чисты, не вполне в Восточном характере» [14, с. 531].

Антизападничество свт. Игнатия было неоднократно негативно оцениваемо его современниками, например, свт. Филаретом Дроздовым [39, с. 205]. В отличие от свт. Филарета и свт. Феофана, владыка Игнатий проводил жесткую дихотомию в вопросах экклесиологии, полагая, что малейшая ересь уже полностью отторгает допустившую её церковную общность от христианства, ибо «способна восхвалить Бога похвалою богоугодною одна Православная Церковь; одни истинные сыны ее, верные недру ее — ее догматическому и нравственному преданию — способны наследовать благословение» [15, с. 73].

Все духовные усилия раскольников и еретиков свт. Игнатий

не считал угодными Богу: «Молитвы тех, которые действиями своими противятся Богу, не приняты, отвергнуты Богом. — Раскольник и еретик чужды смирения, как чужд смирения диавол, а потому они чужды спасения, как чужд его диавол» [35, с. 357].

В том же «Слове о смерти» есть место, еще более ярко раскрывающее мнение Игнатия о посмертной участи еретиков: «Христиане, одни православные христиане, и притом проводившие земную жизнь благочестиво или очистившие себя от грехов искренним раскаянием, исповедью пред отцом духовным и исправлением себя, наследуют вместе с светлыми Ангелами вечное блаженство. Напротив того, нечестивые, то есть неверующие во Христа, злочестивые, т. е. еретики, и те из православных христиан, которые проводили жизнь в грехах или впали в какой-либо смертный грех и не уврачевали себя покаянием, наследуют вечное мучение вместе с падшими ангелами» [34]. На этом фоне понятно, что идентичность любой богословской идеи, мнению или учению, распространенному в «западной церкви», (свт. Игнатий принципиально не различает католичество и протестантизм), тождественность идеи с «западным мудрованием», для него прямой повод говорить о ложности этой идеи.

При исследовании первой редакции «Души и Ангела» мы можем увидеть, что св. Феофан от имени некоего «доктора католика» (хотя есть мнение, что этот доктор — реальный человек, прототипом которого мог стать известный подвижник благочестия Федор Петрович Гааз или благочестивый лютеранин Владимир Иванович Даль) серьезно обличает отчасти некомпетентность свт. Игнатия в вопросах западного богословия, а также его интеллектуальную нечестность и отсутствие культуры умственного труда.

Так, в ответ на заявление свт. Игнатия, будто учение о нематериальности (духовности) человеческих душ и ангелов было принято «западной» церковью «недавно», автор письма «доктора католика» пишет: «Учение о духовности естества

Ангеловъ и душъ человѣческихъ, противоположное мнѣнію, проповѣдуемому въ сихъ брошюрахъ, не ново на Западѣ, и не недавно принято нашею церковію. Оно было всегда въ ней, и не въ ней одной, но, полагаю, и въ вашей церкви. Я той увѣренности, что духовность естества Ангеловъ и душъ человѣческихъ есть догматъ, раскрытый, утвержденный и хранимый Христіанствомъ, и общъ всему Христіанскому міру, независимо отъ раздѣленія церквей, образовавшихся по настоящее время. Но пускаться въ сію область богословствованія мнѣ не по силамъ. Считаю своимъ дѣломъ обличать только ложь словъ: не давно принято Западною церковію».

Таким образом, мы видим, что попытка опровергнуть точку зрения оппонентов через приписывание её «западной» Церкви была предпринята свт. Игнатием без серьезного знакомства с богословским наследием западного христианства. Оппонент указывает на интеллектуально нечестный прием свт. Игнатия в изложении вопроса духовности человеческих душ и ангелов, приписывающего «западной» Церкви «недавность» этого учения, обличая его цитатой из Фомы Аквинского.

«Описуемость предѣлами мѣстными свойственна тѣламъ; но описуемость предѣлами естества — *terminis essentialibus*, ограниченностію свойствъ и силъ есть свойство общее всякой твари, какъ тѣлесной, такъ и духовной. Почему тотъ же Амвросій, въ 1-й книгѣ о Духѣ Святомъ, въ гл. 7, говоритъ: «хотя нѣкоторыя существа не ограничиваются мѣстами, подобно тѣламъ, не смотря, однакожъ, на то, они не чужды описуемости естества (ограниченности свойствъ и силъ)». —

Вотъ вамъ ученіе о духовности Ангеловъ, за 600 л. предъ симъ (Тома Акв. родился 1227 г. ум. 1274) изложенное въ богословской системѣ, которая доселѣ для нашихъ богослововъ служить краеугольнымъ камнемъ въ ихъ богословствованіи. Такъ какъ же говорить, что оно недавно принято у насъ?»

В целом попытка приписывать западному богословию некие мнения и взгляды неоднократно встречается в творениях свт. Игнатия. Например, он якобы цитирует весьма недостовер-

ную версию от жития Франциска Ассизского: «Когда Франциск был восхищен на небо, — говорит писатель жития его, — то Бог Отец, увидев его, пришел на минуту в недоумение, кому отдать преимущество. Сыну ли Своему по естеству, или сыну по благодати — Франциску. Что может быть страшнее, уродливее этой хулы, печальнее этой прелести!» [17, с. 62]. Дело в том, что ни в одной из католических версий жития Франциска эта цитата не была обнаружена. Скорее всего, этот отрывок является цитатой из франкоязычной оккультной литературы, вряд ли она выдумана свт. Игнатием. Но важно то, что, будучи недостоверной, она бросает тень не только на личность и компетентность свт. Игнатия, но и на все российское Православие в целом, поскольку служит источником для справедливого негодования и обличения со стороны римо-католиков, а также и как инструмент прозелитизма.

Хотя многим из современных представителей православной общественности такое поведение кажется нормой, ведь цель отвращения маловерных от ереси достигается, несомненно, с точки зрения научной и общей этики, такой подход является недопустимым. О чем и пишет своему оппоненту святитель Феофан.

Хотя важно и уместно указать, что в схоластической религиозно-философской мысли, представление о материальности души существовало, например, в сочинениях философа номиналиста Роджера Бэкона (1214–1292), которого сторонники материализма любят записывать в свой лагерь. А также Иоанна Дунса Скота (1265, Дунс, Шотландия — 1308, Кёльн), учившего о том, что только Бог нематериален, а все остальные творения, в том числе и души людей, и ангелы состоят из материи и формы<sup>6</sup>. Видимое тождество некоторых высказываний свт. Игнатия и францисканских оксфордских богословов

---

<sup>6</sup> Подобные же мысли высказывал и иеромонах Серафим (Роуз), только источник его мнения неясен: трактаты средневековых номиналистов или писания владыки Игнатия.



может натолкнуть на мысль о знакомстве святителя с трудами этой школы.

Например, в книге «Слово о смерти» высказано следующее мнение: «На основании законов математики Бог должен быть признан существом, превышим всякого определения, не имеющим ничего общего с существами, которые могут и должны изображаться числами, каковы духи» [16, с. 199]. Аналогичные мнения мы находим и в книгах Бэкона, который рассматривал математику как высшую из наук<sup>7</sup>.

Номиналистическое направление схоластического богословия, так или иначе, приводит к идее предметности человеческой души, что в контексте номинализма может читаться как представление о её материальности. Сам же Дунс Скот прямо пишет о материальности человеческой души и естества ангелов. Для Скота формы ангела и человеческой души, однако, совершеннейшие и актуальнейшие и, следовательно, всецело соединяющие с собою материю. Такое учение Дунса Скота было поддержано парижскими аверроистами, хотя и жестко раскритиковано томистами и даже осуждено Западной Церковью.

Затруднительно, однако, предполагать, чтобы свт. Игнатий с его ригористической предубежденностью против любого западного автора отдавал время для чтения сочинений католических монахов. Скорее всего, идея некоего абсолютного совершенства математики и эмпирического метода познания сохранилась у святителя со времени обучения техническим наукам в инженерном училище. Элементы же творений Дунса Скота могли быть заимствованы и при чтении французской литературы, по парижским академическим изданиям.

***Окончание в следующем номере.***

---

<sup>7</sup> Подробнее см.: [30].

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Etkind A.* «Умирающий Сфинкс»: круг Голицына-Лабзина и петербургский период русской мистической традиции // *Studia slavica finlandensia*. Helsinki, 1996. Т. 12.
2. *Swedenborg, E.* Heaven and its Wonders and Hell. From Things Heard and Seen (Swedenborg Foundation, 2001).
3. *Бердяев Н. А.* «Основная идея Вл. Соловьёва» Типы религиозной мысли в России. [Собрание сочинений. Т. III] Париж: YMCA-Press, 1989.
4. *Блаженный Августин.* «О Граде Божьем». Книга 16, глава 9.
5. *Васильева Ю. С.* Мистицизм и рационализм в русском просвещении второй половины ХУШ в. // Платоновские чтения. Самара, 1999. Вып. 2.
6. *Галахов А. Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра 1 // Журнал министерства народного просвещения. 1875. № 11.
7. *Гордин Я. А.* Мистики и охранители. Дело о масонском заговоре. СПб., 1999.
8. Деяния Вселенских Соборов. — Казань, 1873. — Т. VII.
9. *Димитрий Ростовский, свт.* Слово на память преподобных отец наших Варлаама и Иоасафа Индийских // *Димитрий Ростовский, свт.* Сочинения. М., 1833. Т.3.
10. Доклад Митрополита Крутицкого и Коломенского Ювеналия на Освященном Поместном Соборе РПЦ, посвященном 1000-летию Крещения Руси, на тему «О канонизации святых в Русской Православной Церкви» // Канонизация святых. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 6–9 июня 1988.
11. *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты: А. Ф. Лабзин и его журнал «Сионский вестник» // *Русская старина*. 1894. № 9.
12. *Елагин И. П.* Записки из архива. М., 1864.
13. *Запрометова Л. А., Николаев Н. И.* Карл Эккартсгаузен и русский мистицизм // *Эккартсгаузен К.* Ключ к таинствам природы. Ташкент, 1993.
14. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 1. — М.: Паломник, 2001.

15. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 2. — М.: Паломник, 2001.
16. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 3. — М.: Паломник, 2002.
17. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 5. — М.: Паломник, 2003.
18. *Игнатий (Брянчанинов), свт.* Полное собрание творений. Т. 7. — М.: Паломник, 2007.
19. Иоанн Златоуст, святитель. — Т. IV.
20. *Карташёв А. В.* Вселенские соборы. — М.: Республика, 2004.
21. *Курносов Ю. В.* Эзотеризм как культурно-исторический феномен: Автореф. ... канд. философ. наук. М., 1997.
22. *Лопухин И. В.* Массонские труды. СПб, б.г.
23. *Матвеевский П.* Поучения Игнатия, епископа бывшего Кавказского и Черноморского // Странник. — 1863. — Сент.
24. Материалы для обзора мистической литературы новиковского кружка // Вернадский Г. В. Русское масонство в царствование Екатерины II. СПб., 1999. С. 437–475.
25. *Менделеев Д. И.* Материалы для суждения о спиритизме. СПб.: Общественная польза, 1876.
26. *Менделеев Д. И.* Периодический закон. Редакция, статья и примечания Б. М. Кедрова. Издательство Академии Наук СССР, Москва, 1958.
27. Полное собрание творений Св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913.
28. Популярная механика. Выпуск май. 2011.
29. Послание Василия Новгородского Феодору Тверскому о рае // ПЛДР. М., 1981. Т. 6.
30. *Роджер Бэкон.* Избранное / пер. с лат. под ред. Лупандина И. В. — М.: Издательство Францисканцев, 2005.
31. *Святитель Григорий Богослов.* Творения. — М., 1889. — Ч. 3.
32. *Соломатин В. А.* История и концепции современного естествознания. М., 2000.
33. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 2.
34. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 3.

35. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 4.
36. Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова).— СПб., 1865.— Т. 8.
37. Тихон Задонский, свт. Творения: В 5 т. М., 1994. Т. 5.
38. Феофан Затворник, свт. Толкование Послания св. ап. Павла к Ефесеянам. М., 1892.
39. Филарет [Дроздов], митр. Письма к прп. Антонию, наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры: 1837–1867. Серг. П., 2007. Ч. 2.
40. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. М., 1991.
41. Франкмасонство // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: В 86 томах (82 т. и 4 доп.). — СПб., 1890–1907.

УДК 276

Плево Анатолий Иванович  
Plevo Anatoly Ivanovich

**ЧУДЕСА ПО МОЛИТВАМ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА,  
ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО**

**MIRACLES THROUGH THE PRAYERS OF SAINT  
THEOPHAN, THE RECLUSE OF VYSHA**

**Аннотация.** Статья рассказывает о чудесах, происходивших по молитвам святителя Феофана, Затворника Вышенского, как после его кончины, так и в наши дни.

**Abstract.** The article tells about the miracles that took place through the prayers of Saint Theophan, the Recluse of Visha, both after his death and in our days.

**Ключевые слова:** Святитель Феофан Затворник, чудеса.  
**Key words:** Saint Theophan the recluse, miracles.

Главное чудо, которое совершается в Церкви Христовой — это соединение человека с Богом и возрождение падшего человеческого естества для вечной блаженной жизни в Царствии Небесном. В этом смысле великие учителя духовной жизни, такие, как святитель Феофан Затворник — самые настоящие чудотворцы. «Многих спас от духовной смерти своими письмами преосвященный Феофан, многих возродил к новой жизни, многих направил на путь истины и всем указал действенные

средства к нравственному усовершенствованию», — писал об этом архимандрит Георгий (Тертышников) [4].

Господь призвал святителя Феофана в Свои Небесные обители 19 января 1984 года, в самый день Богоявления (по-гречески «Феофания») — праздника, в честь которого он получил свое монашеское имя. Очевидцы вспоминали, что при облачении в архиерейские одежды на его лице явно для всех просияла улыбка. «Три дня стояло тело в домово́й церкви и еще три дня в монастырском соборе, и тление не коснулось его: почивший имел вид спокойно спящего человека» [1].

Многие люди еще в дни земной жизни Вышенского подвижника были уверены в его святости. В этом убеждали и благодатное действие его книг, и многолетний молитвенный труд в затворе. Преподобный старец Варсонофий Оптинский в беседе со своими учениками говорил о свт. Феофане: «Все мы твердо верим, что принял Господь его чистую душу в Свое Небесное Царствие».

Простой народ душевно называл святителя «батюшка отец Феофан». До революции его портреты часто можно было видеть рядом с иконами в крестьянских домах. Имя его стояло в помянниках тамбовчан вторым после имени тогда еще не канонизированного преподобного отца Серафима Саровского.

У настоятеля Вышенской пустыни игумена Аркадия (Честонова) часто спрашивали, какие чудеса происходят на могилке Владыки. А чудесные знамения, действительно, были.

Так, вскоре после преставления свт. Феофана ко Господу в Шацке овдовела жена видного чиновника, министра финансов, г-жа К-на. «Мы прожили с мужем почти тридцать лет душа в душу, и мне было тяжело потерять его, — поведала она. — Я впала в тоску, вследствие которой появились нервные спазмы горла, душившие меня. Сама жизнь казалась мне в тягость. Многих просила я молиться за себя. И вот в одну благодатную минуту я перед иконой Царицы Небесной молила Ее вразумить меня, что надо сделать, чтобы облегчить свою душу от чрезмерной печали.

Как бы в ответ на эту мольбу я услышала от иконы тихий голос, словно полупшепотом: „Надо отслужить панихиду на могиле епископа-затворника“. Я вспомнила о владыке Феофане, и едва лишь промелькнула в уме мысль: „О нем ли?“ — как я услышала голос, уже над самым ухом твердо, с особым ударением произнесший слово: „Да!“ Решив исполнить повеление Господне при первой возможности, я стала чувствовать себя гораздо лучше.

Приехав в Вышенскую пустынь, я с великой радостью сделала указанное мне, и с тех пор ни разу не нападала на меня тоска. Теперь я нахожу великое утешение в молитве».

В мае 1904 года иеромонах Вышенской пустыни Н-р, исполнявший послушание летописца, стал свидетелем чудесного исцеления от глазной болезни на месте погребения свт. Феофана Затворника. Вот его рассказ.

«На Вышу пришла крестьянка из села Салтыковы Буты Спасского уезда, с больными глазами, почти слепая, и после обедни пожелала заказать панихиду у могилы преосвященного Феофана. Как чередной иеромонах, я совершил заказную заупокойную службу.

Заинтересованный этим случаем, я спросил женщину, откуда она знает имя преосвященного Феофана и по какому поводу заказала панихиду. Крестьянка ответила, что уже давно страдает тяжелой болезнью глаз, лечилась у доктора, но не получила помощи. Часто и подолгу молилась она по ночам, прося у Господа исцеления. Во время одной из таких ночных молитв ей явился инок и сказал, чтобы она пошла в Успенскую Вышенскую пустынь и помолилась за панихидой у могилы епископа Феофана. Видение повторилось еще дважды, и она прибыла на Вышу.

После нескольких дней в горячих молитвах за богослужением, крестьянка вернулась домой, получив исцеление» [1].

А в июне того же года Вышенскую пустынь посетила настоятельница одного из Костромских монастырей Ф-та. Иеромонах Н-р, разговорившись с паломницей, узнал, что

она великая почитательница памяти свт. Феофана. При жизни подвижника она получила от него несколько писем с разрешением сомнительных и недоуменных вопросов и после его смерти во всех затруднениях молитвенно обращалась к нему за помощью и советом. Незадолго до ее приезда святитель явился ей и велел усердно молиться на Выше [1].

В 1909 году будущий священномученик Владыка Кирилл (Смирнов), в ту пору епископ Тамбовский и Шацкий, ввел в обычай ежегодное совершение заупокойных Литургий в дни памяти тогда еще не канонизированных святых Иоанна Кронштадтского, Феофана Затворника, Питирима Тамбовского и Амвросия Оптинского. В эти дни всё тамбовское духовенство соборно служило панихиду об упокоении дивных подвижников благочестия, что свидетельствовало о вере современников в их прославление в Церкви Небесной и грядущее прославление на земле.

Той же веры были исполнены слова епископа Козловского Зиновия (Дроздова), который в 1915 году возглавил торжества на Выше, посвященные столетию со дня рождения святителя. Прошли торжества. После Божественной литургии Владыка Зиновий сказал: «Счастливы вы, братия, что можете припадать к гробнице святителя Феофана и просить его святых молитв и предстательства пред Престолом Всевышнего за нас, грешных. Он — наша путеводная звезда! Будем подражать ему по мере наших слабых сил».

Вскоре после революции Вышенская обитель была разорена. В 1923 году безбожники изгнали из пустыни ее насельников, многие из которых впоследствии приняли мученическую кончину. Было запрещено совершать богослужения в Казанском соборе, где был погребен святитель Феофан, а в 1930-е годы был закрыт и собор во имя Рождества Христова. Затем в стены обители вселили душевнобольных, причем «буйное отделение» устроили на том самом месте, где подвизался Затворник Вышенский. И потянулись долгие десятилетия безбожия.

Об одном из случаев молитвенного покровительства



святого, который произошел в годы гонений, рассказала Ирина Владимировна Данилова — праправнучка родного брата святителя Феофана — Василия Говорова. Ее дед, Феофан Григорьевич Сильвестров, был сыном священника. «Его сослали за веру православную в Караганду. По истечении срока ссылки он был оставлен работать там же. Однажды в зимнюю пургу он заблудился, сбился с дороги. И вот видит светлую фигуру в белом святительском облачении, которая манит его к себе. Он пошел навстречу, фигура отдалялась от него, затем исчезла, а Феофан Григорьевич увидел, что стоит на дороге» [2].

В зданиях разоренной Вышенской пустыни также порой происходило нечто необычное. Местные жители рассказывали, что иногда в разоренном храме сами зажигались лампы и слышалось пение. Врач больницы Ксения Ивановна рассказывала священнику Георгию Глазунову, что своими глазами видела, как ночью, когда она была на дежурстве, в храме горели лампы, и слышала пение. «И еще говорят, что когда был там детский садик, по утрам приходил старец с полотенцем на плече (очевидно, так медсестры описывали архиерейский омофор — А. П.). Никто не видел, откуда он входил, выходил. Придет и говорит медсестрам: „Уходите отсюда, вам здесь не место!“ И куда-то уходил, а куда — никто не видел» [3].

В начале 1970-х годов по благословению духовника Свято-Троицкой Сергиевой Лавры архимандрита Кирилла (Павлова), под руководством заведующего церковно-археологическим кабинетом МДА игумена Марка (Лозинского) в разоренном Казанском соборе Вышенской пустыни были тайно обреты мощи святителя Феофана Затворника. Иеромонах Елевферий (Диденко) и священник Георгий Глазунов извлекли святыню из разоренного склепа, после чего мощи были вывезены в Лавру и положены во Всесвятском храме — в подклете Успенского собора.

В 1988 году, в преддверии канонизации святителя

Феофана, архиепископ Рязанский и Касимовский Симон (Новиков) благословил устроить в Сергиевском храме села Эммануиловка, расположенной неподалеку от Вышенского монастыря, придел, в который и были перенесены из Лавры святые мощи. В Эммануиловке они прочивали четырнадцать лет, и за эти годы было много свидетельств о чудесах. Настоятель храма, протоиерей Георгий Глазунов, свидетельствует:

«Одного мальчика, который от рождения не ходил, привозили три раза издалека, я его клал прямо на мощи, как младенца, хотя ему было годика два с половиной. Родители сначала купали его в источнике, освященном во имя свт. Феофана, а потом приносили, и я клал его на мощи.

И вот, когда они в третий раз привезли его, он на службе с ручек попросился на пол и побежал. При этом присутствовала моя матушка, я служил. Народ стал возмущаться, потому что мальчик бегал радостный и якобы мешал им молиться. Говорят матери: „Что ты не возьмешь ребенка, он бегаёт по храму, мешает молиться!“ — а она стоит и плачет от радости, сказать ничего не может: мальчонка от роду не ходил, а здесь побежал!»

Однажды вместе с паломниками в Эммануиловку приехала женщина, у которой была межпозвоночная грыжа и которой вот-вот должны были оформить вторую группу инвалидности. Искупавшись в Феофановском источнике, она вдруг не стала ощущать боли в спине. Вернувшись домой и сделав томографию, она услышала от врача: „У вас никакой грыжи нет“.

В другой раз сюда приехал военный летчик из Волгограда, страдавший хроническим радикулитом. Он потратил много денег на лечение, но ничего не помогало. Искупавшись в источнике, мужчина ощутил, что боль полностью прошла. Через год он приехал, чтобы поблагодарить святителя за исцеление [4].

Необыкновенный случай заступничества святителя Феофана произошел и в жизни его праправнучатой племянницы Ирины Владимировны Даниловой (Сильвестровой): «Во время ее

большой скорби, когда муж после автомобильной катастрофы находился в тяжелом состоянии, а Ирина ждала третьего ребенка, ей во сне явился святитель в белом облачении и успокоил словами, что всё будет благополучно; предсказал он и рождение сына» [2].

В 1990 году соборы разоренной Вышенской пустыни были возвращены Русской Православной Церкви, но прошло еще 12 лет, прежде чем Затворник Вышенский возвратился своими святыми мощами в возлюбленную им обитель, которую он называл «Раем». Торжества перенесения мощей из Сергиевского храма села Эммануиловка на Вышу, состоявшиеся в канун дня Всех Святых, возглавил приснопамятный Святейший Патриарх Алексий II.

От святых мощей великого учителя Церкви Русской подается благодатная помощь.

«Принято думать, что святитель Феофан не был чудотворцем. На самом деле он исцелял, исцеления идут и сейчас, — рассказала в интервью журналу «Русский Инок» монахиня Варвара (Знаменская). — Есть одна женщина, она работала в библиотеке, а сейчас трудится в краеведческом музее. Она просила нас привезти в библиотеку духовные брошюры для детского чтения. Вместе с книгами ей привезли и маслица от святителя Феофана. У нее была экзема на руках. Она помазала их маслом. Через некоторое время болезнь прошла.

Другая женщина ждала ребенка, плод неправильно лежал, ее готовили к операции. Она была невоцерковленной, но ее убедили класть на живот платочек, смазанный маслом от святителя Феофана. Спустя две недели она пошла на прием к врачу. К великому ее удивлению, ей сказали, что плод перевернулся. Она благополучно родила мальчика. У нас в обители его и крестили. Так незаметно святитель Феофан помогает людям. Кто-то приезжает поклониться его мощам, кому-то привозят масло от лампы над мощами, кто-то кладет под раку записочки с просьбой о помощи в каком-нибудь деле или уже пишет слова благодарности святителю Феофану.

На вопрос, ощущают ли сестры близость святителя Феофана, матушка Варвара отвечала: «Мы не ищем никаких чудес. Мы просто молимся ему в течение дня. После вечерних молитв читаем акафист святителю Феофану. И на все испрашиваем его благословение, день начался — надо благословиться, в конце дня — надо благословиться. А если не благословишься — все комом идет во весь день, ничего не успеваешь. Если же благословишься — все идет ровненько, своим чередом. Например, был такой случай. Одной сестре надо было неожиданно отъехать, а послушания все розданы, значит, одно из них будет не выполнено — некому было мыть посуду. Идем и просим: „Святителю отче Феофане, помоги: что нам делать?“ Тут же приезжает какая-то женщина и говорит: „Я у вас поживу недельку“. И как только паломница уехала, возвратилась сестра. Другой случай. Некому было готовить — все на других послушаниях. Просим Матерь Божию и святителя Феофана о помощи. Приходит паломница, которая может работать поваром и помочь сестрам. Вот и смотрите: чудо это или нет?» [5].

В 2010 году из города Днепропетровска в Вышенскую обитель приехали паломники, в числе которых была мама с дочкой шести лет, которая никак не могла научиться читать: буквы произносила, а слова не складывались. У нее как раз был день рождения, и ее мама с простотой сказала про себя: «Святитель Феофан, что ты подаришь моей дочке?» Приложившись к мощам угодника Божия и вернувшись в автобус, девочка взяла с одного из сидений детское Евангелие и стала читать. Очевидцами этого стали сестры Вышенского монастыря.

С 2011 года Казанская Вышенская икона Пресвятой Богородицы и ковчег с частицей мощей святителя Феофана стали приноситься крестными ходами во многие епархии России и сопредельных государств. Повсюду на поклонение им приходит множество людей. Совершаются и особые знамения милости Божией. Так, 6 августа 2011 года мощи свт. Феофана встретили в Киеве, о котором он после ухода в затвор писал: «Киев — дорогое место. Как бы желалось побывать в нем!» [6].

Икона Царицы Небесной и ковчег с мощами святого были

поставлены в храме Воздвижения Креста Господня Киево-Печерской Лавры. Неожиданно стало ощущаться благоухание, очень явное, которое как бы волнами исходило из ковчега. Первым это заметил наместник Лавры, митрополит Вышгородский и Чернобыльский Павел (Лебедь). Благоухание повторилось и на Западе Руси, в Почаевской Лавре [7].

«По вере вашей да будет вам» (Мф. 9:29), — сказал Господь Иисус Христос слепым, просившим Его о прозрении. Так и чудеса, совершающиеся по молитвам Его верного последователя — святителя Феофана, укрепляют в нас веру в то, что благодать Божия пребывает в Церкви Христовой и в наши дни. Получаем ли мы благодатную помощь — зависит исключительно от нашей православной веры, возжигать которую нам надлежит от таких ее светочей, как святитель Феофан.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана, Вышенского Затворника: В память столетия со дня рождения святителя. Шацк. 1915.

2. Вышенский Паломник. № 2 (7). 1998.

3. *Берхина Т. Г.* Судьба Шацкой Вышенской Успенской пустыни и ее насельников после закрытия. // Рязанский церковный вестник. №3–5, 6. Рязань, 2005.

4. Покров. Журнал для крещенных, но непросвещенных. №11 (503). 2012.

5. Русский инок. Май–июнь. 2009.

6. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем. Выпуски I–VIII. В 2 тт. М. Правило веры. 2000.

7. Сайт Успенского Вышенского монастыря. URL: <http://www.svtheofan.ru>.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 248.1

Митрополит Калужский и Боровский Климент

(Г. М. Капалин)

кандидат богословия,

доктор исторических наук

Metropolitan of Kaluga and Borovsky Clement

(G. M. Kapalin)

Ph.D. in Theology, Doctor of Historical Sciences

**О ПЕРЕПИСКЕ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА С ИГУМЕНОМ  
АГАФАНГЕЛОМ (ВОСКРЕСЕНСКИМ) ПО ВОПРОСУ О  
ВЕЩЕСТВЕННОСТИ ПРИРОДЫ АНГЕЛОВ**

**ON THE CORRESPONDENCE OF SAINT THEOPHAN  
WITH HEGUMEN AGAFANGEL (VOSKRESENSKY) ON THE  
QUESTION OF THE MATERIALITY OF THE NATURE OF  
ANGELS**

**Аннотация.** Фонд святителя Феофана (Говорова) в архиве Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне содержит значительную часть его переписки, которую он вел в период пребывания в Вышенском монастыре. Недавно среди писем, хранящихся там, была обнаружена переписка с игуменом Агафангелом (Воскресенским), настоятелем Троице-Сергиевой пустыни Петербургской епархии. Она датирована 1891 годом и является продолжением дискуссии епископа Феофана и епископа Игнатия (Брянчанинова) о естестве ангелов. Хотя епископ Игнатий к тому времени уже скончался, игумен Агафангел пытается защитить его позицию по этому вопросу, изложенную в «Слове о смерти»

и Приложении к нему. Епископ Феофан в своем ответе игумену Агафангелу по пунктно разбирает данный вопрос.

**Abstract.** The Fund of Saint Theophan (Govorov) in the archives of Saint Panteleimon monastery on mount Athos contains a significant part of his correspondence, which he conducted during his stay in the Vyshensky Monastery. Recently, among the letters stored there, a correspondence was discovered with Hegumen Agafangel (Voskresensky), Abbot of the Trinity-Sergius desert of the St. Petersburg diocese. It is dated 1891, and is a continuation of the discussion between Bishop Theophan and Bishop Ignatius (Bryanchaninov) about the nature of angels. Although Bishop Ignatius had already passed away, Hegumen Agafangel tries to defend his position on this issue, as set out in the «Word of death» and its Appendix. Bishop Theophan, in his response to Abbot Agafangel, examines this question in detail.

**Ключевые слова:** святитель Феофан (Говоров), святитель Игнатий (Брянчанинов), игумен Агафангел (Воскресенский), природа ангелов, «Слове о смерти», дух, тело.

**Key words:** Saint Theophan (Govorov), Saint Ignatius (Bryanchaninov), Hegumen Agafangel (Voskresensky), nature of angels, «Word of death», spirit, body.

Наследие святителя Феофана, пристально изучаемое уже более века, все еще таит новые открытия. Каждая находка, пополняющая огромный объем его сочинений и писем, представляет интерес не только с точки зрения науки, но и, прежде всего, как слово опытного аскета, который внес существенный вклад в отечественную сотериологию. Святитель всецело посвятил себя этим трудам после смены многозаботливости архиерейского служения на жизнь в уединенном монастыре. В этот период святитель Феофан в первую очередь занимался теми вопросами, которые назрели еще во время его управле-

ния Тамбовской и Владимирской епархиями и ожидали окончательной разработки и публикации. К ним относится учение о природе ангелов, которое святитель Феофан изложил в форме полемической брошюры на сочинения святителя Игнатия Брянчанинова «Слово о смерти» и Приложение к нему.

К тому времени епископ Игнатий мирно отошел ко Господу, и выход критического разбора его произведений был воспринят его учениками и последователями с неодобрением. В 4-м томе «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского» опубликована переписка епископа Феофана с единомышленниками епископа Игнатия игуменом Антонием (Бочковым) и полковником С. А. Первухиным. Письма первого из них и ответы ему святителя были обнаружены на Афоне, а переписка со вторым дополнена благодаря находкам в Киеве.

Но я остановлюсь на другом письме по этому вопросу, адресованному святителю Феофану, и его ответе, также неизвестных исследователям и читательской аудитории. Речь идет о выявленной в архиве Афонского Пантелеимонова монастыря, в бумагах епископа Феофана переписке с игуменом Агафангелом (Воскресенским), наместником Троице-Сергиевой пустыни Петербургской епархии [1; 2].

Оба письма, судя по другим свидетельствам, в которых они упоминаются, датированы 1891 г. Игумен Агафангел в то время, по его же свидетельству, был «уже старик по[чти] 70 л[ет], и в должности своей... около 30-ти лет». В своем пространном письме он пытается доказать правоту святителя Игнатия и, будучи уверен в своих доводах, предлагает епископу Феофану изменить свое мнение и написать по этому вопросу новое «крупное, систематическое произведение».

Сожалая о том, что сам святитель Игнатий не имеет возможности ответить на критику, он сводит главную причину полемики к недоразумению: «Я убедился, что... оппоненты друга друга неясно поняли... Повод к недоразумению подал сам пресв. Игнатий не везде ясным и последовательным изложением



своих мыслей...» На это святитель Феофан пишет: «Позвольте мне защитить Владыку. И „Слово о смерти“ и „Прибавление к нему“ написаны со всем вниманием, как и все его сочинения. ...Владыка утверждает и защищает вещественность естества душ и ангелов. Это повторяется у него неоднократно. ...о главной мысли спора недоразумение не может иметь места».

Действительно, еще в бытность епископом Владимирским, преосвященный Феофан писал преосвященному Игнатию: «При всем том добре, которое так веет от книг, содействовать в распространении их поудержусь, пока не удостоверюсь в справедливости мнения о вещественности души. — Мысль сию считаю неправославною и опасною. Приводимые Вами доказательства никак не убедительны. ...С веществом, как его не утончайте, духовные явления никак не вяжутся, и нигде мне не случилось слышать такого учения» [3]. В ответе святителя Игнатия бестелесным признан только Творец: «В собственном смысле — невещественен Один, необъемлемый пространством — Бог. Духи сотворенные бесплотны по отношению к нам» [4]. Об этой переписке при жизни преосвященного Игнатия епископ Феофан сообщает игумену Агафангелу: «Когда я писал к нему, что не могу согласиться с его положением, что душа и ангел — тело, и меня он не обличил в непонимании как следует его положения и сказал только, что остается при своем мнении».

Так же убедительно святитель Феофан аргументирует свою позицию в отношении методики ведения полемики, когда выстраивает ее логическую последовательность: «Появилось ложное учение. Когда его обличили, оно представило в защиту свою доказательства. Я разорил эти доказательства. Вам что следовало сделать? Разорить мои доказательства. — И делу бы конец. Но Вы пошли другою дорогою, оставив напечатанное в моей книжке нетронутым. ...Возражения те и остались в силе».

Опонируя мнению о вещественности природы ангелов, святитель Феофан привел учение святых отцов по данному

предмету. «Особенно ряд отеческих свидетельств разительно опровергает ложную мысль статей («Слово о смерти» и Приложение к нему — прим. авт.), — поясняет он игумену Агафангелу. — ...Были св. отцы, кои намеренно должны были опровергать появлявшееся в их время ложное мнение, точно такое же, какое проповедают и наши статьи».

Отвечая на вопрос об актуальности полемики, святитель Феофан акцентирует серьезность заблуждения: «Вы спрашиваете, чем может быть соблазнительно и вредно это учение? — Тем, что приводя в доказательство вещественности естества ангелов, явления ангелов, располагает к таким же помышлениям и о Боге. И Бог видимо является как ангелы. Если на основании сих явлений ангелов почитать в естестве своем вещественность, что мешает то же заключение вывести и в отношении к Богу, т. е. что и Его естество вещественно. То Бог скажете... как всемогущий может принять на Себя вещественную видимость. Но по тому же всемогуществу, Он может и ангелам дать силу принимать на себя вещественную видимость, оставаясь в естестве невещественным. Вот почему я считаю учение Преосвященного соблазнительным и вредным, и вместе с тем несостоятельным; и вследствие того непозволительным в среде верующих даже и как частное мнение». Таким образом, в письме игумену Агафангелу святитель Феофан, давая ответы на каждый аргумент оппонента, не только убедительно подтверждает мысль о невещественности природы ангелов, но и опасность обратного утверждения.

При этом святитель Феофан неоднократно подчеркивает свое уважение к автору «Слова о смерти»: «Ваше глубокое уважение к Владыке как настоятелю и наставнику Вашему — достопочтенно, равно как и Ваше высокое мнение об его учености, жизни и характере. Но этих сторон моя речь и не касалась. То и другое разделяю с Вами и я; и когда писал свой разбор, его светлое лице ни на одно мгновение не помрачилось в моем внимании»; «о прочих писаниях Владыки и легкого намека нет. Сам же я чту их за высокое их достоинство, как и само-

го Владыку. Я бывал у него и слушал его наставления. Скажу более, — когда подошла черед читать мне уроки по аскетике в академии СПб., подробный конспект этой части христианского нравоучения я прочитал Владыке и получил одобрение его. ...И самое „Слово о смерти“ я почитаю многополезным и назидательным и уверен, что не найдется ни одного из читающих его со вниманием, кто остался без сильного потрясения».

Это лишь основные позиции, высказанные в этой переписке. Детальная ее проработка, как и другие высказывания святителя по вопросу православной ангеологии, могут стать темой отдельных исследований.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Письмо игумена Агафангела (Воскресенского), наместника Троице-Сергиевой пустыни, к епископу Феофану АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова) // Оп. 24. Д. 43. Ед. хр. 4370. Л. 25–37 об.

2. Письмо епископа Феофана к наместнику Троице-Сергиевой пустыни игумену Агафангелу (Воскресенскому) // АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова) // Оп. 24. Д. 43. Ед. хр. 4370. Л. 5–13 об. (Черновик); Л. 48–66 об. (Копия).

3. Письмо епископа Феофана к епископу Игнатию (Брянчанинову) от 29 мая 1865 г. // РНБ РО. Ф. 1000. Оп. 2. Ед. хр. 531. Л. 440–441.

4. Ответное письмо епископа Игнатия (Брянчанинова) к епископу Феофану от 7 июня 1865 г. // РНБ РО. Ф. 1000. Оп. 2. Ед. хр. 531. Л. 441–442.

## ПЕРЕПИСКА СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА С ИГУМЕНОМ АГАФАНГЕЛОМ (ВОСКРЕСЕНСКИМ)

**«Вскоре после 6 августа<sup>1</sup>. Письмо игумена Агафангела (Воскресенского)<sup>2</sup>, наместника Троице-Сергиевой пустыни, к епископу Феофану.**

«Преосвященнейший Владыка, Досточтимый Архипастырь. Не знаю, как выразить мою благодарность Вашему Преосвященству за благосклонное позволение написать Вам мой ответ на критический разбор „Слова о смерти“ и „Прибавления к нему“<sup>3</sup>. Пользуясь позволением, пишу с двойною целию: во-первых, желая защитить автора, обвиняемого, как мне кажется, в том, в чем он неповинен, я намерен смягчить строгий суд и приговор над ним; во-вторых, почтительнейше просить Вас, Владыка святой, вывести нас, его сторонников, из недоразумения, в каком мы остаемся по прочтении Вашей книжки „Душа и ангел — не тело, а дух“. Благоволите объяснить нам, хотя в возможной краткости, что показалось нам в ней загадочно, быть может, по невежественному нашему тупоумию. Этим Вы окажете нам, простецам, благодеяние и успокоите нас, так как книжка Ваша (скажу откровенно) произвела в нашей братии, особенно в старшей, более начитанной, немалое смущение. Одни, заключая по разбору „Слова“ о крайней слабости в логике писателя, в Бозе почившего преосвященного Игнатия<sup>4</sup>, поослабели в доверии и к прочим его произведениям; другие, глубже проникнутые разумом его учения, пожалели, что

---

<sup>1</sup> См. письмо еп. Феофана к обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву от 6 августа и 26 декабря 1891 г.

<sup>2</sup> *Агафангел (Воскресенский)*; 1824–2 октября 1902), игумен, наместник (второе лицо после настоятеля) Троице-Сергиевой пустыни Санкт-Петербургской епархии. Сочинение: Досути инока: наместника Троице-Сергиевой пустыни игумена Агафангела. СПб. 1901. 119 с.

<sup>3</sup> Душа и ангел — не тело, а дух (Против брошюр: «Слово о смерти и прибавление к сему слову»). М.: Тип. И. Ефимова, 1891.

<sup>4</sup> Святитель Игнатий (Брянчанинов), епископ Кавказский и Черноморский (17 февраля 1807–12 мая 1867).

нет в живых любимого их наставника, который мог бы дать свою отповедь на критику. На меня же, собственно, книжка произвела грустное, удручающее впечатление. Я изумился — в каком жалком, карикатурном виде представлен в ней мыслитель, пред которым я всегда благоговел, уважая его необыкновенную, редкую начитанность и близкое знакомство с творениями почти всех св. отцов и известных учителей Церкви, дух и смысл которых он постиг умом и сердцем и сообщил нам таким высоконравственным словом, исходившим из его теплой и светлой души. Озадаченный, я внимательно перечитал его Слово с Приложением, тщательно вникая в каждое выражение изложенных в них мыслей, сводил и сопоставлял их. И какой же результат вышел из моего анализа? Я убедился, что между критикой и автором возникло недоразумение, что оппоненты друг друга неясно поняли. Об этой догадке моей Вашему Преосвященству уже известно. Она показалась Вам незаслуживающей внимания. Вы изволили заметить: „Как не понять слов — душа не дух, а тело“. Потом прибавили, что преосв. Игнатий не говорил, что его не поняли, а отстаивал свою прямую мысль. Но ведь встречаются иногда в споре недоразумения, которые препятствуют противникам прийти к более или менее близкому соглашению. Вот это-то и случилось между критикой и защитой „Слова“, что я и попытаюсь доказать.

Повод к недоразумению подал сам преосв. Игнатий не везде ясным и последовательным изложением своих мыслей, отрывочно разбросанных в Слове, и крайне лаконичными выражениями и намеками в Приложении. Это произошло не от недостатка светлого ума в нем, не от путаницы понятий, а потому, что он писал сочинение без детального плана, просто в виде набросков. Следовательно, немудрено, что бегло прочитавшие Слово не всё могли понять в нем ясно. Я и не виню читателей, не пеняю и на критику, а только укажу ей, что она проглядела. Обращаюсь к заметке Вашей. Вот на нее прямой ответ покойного Преосвященного: „Ангелы называются бесплотными, невещественными по той причине, что не имеют нашей плоти,

нашей грубой вещественности, не подлежат нашим чувствам. Называются разумными, мысленными по главному отличительному их свойству: уму или духу<sup>4</sup>. О душе он мнит так же, как и об ангелах, т. е. признает в ней такую же вещественность и такое же присущее ей духовное свойство, составляющее вместе одно целое существо.

Можно ли заметить в этих словах хотя признак той нелепой мысли, тот ультра-материализм, за которые Преосвященный попал под суд критики? Видно только, что он отличает душу от духа, как отличал св. ап. Павел, как отличали многие древние учителя — прямо, а косвенно — и все св. отцы<sup>5</sup>. Значит, ироническое замечание насчет мнимой мысли Преосвященного, что „ныне вещество рассуждает“ и пр., оказывается излишним. Вы сами, Владыка, не против частного мнения, по которому „души и ангелы суть духовные существа, облеченные тонкою вещественною оболочкою“, хотя допускаете и даже одобряете его как-бы снисходительно; однако же, говорите, что такой „образ представления бытия душ и ангелов самый удобный для понятия, совершенно мирящийся со всеми сказаниями о явлениях ангелов и душ и легко решающий все относящиеся сюда вопросы“.

Мысль об оболочке духовных существ Преосвященного не удовлетворяет, полагаю потому, что всякая оболочка может быть отделима от облекаемого ею существа и потому еще, что воскресшему человечеству пришлось бы облещись в другую оболочку — в измененное тело, что представить довольно странно. Он признает просто вид душ и ангелов за вещественный организм — и даже человекообразный, основываясь на видении великого Макария<sup>6</sup> и на явлениях ангелов в человеческом образе.

---

<sup>5</sup> Подчеркнуто. Поверх текста стоит знак (x) и ссылка на текст: «это именно старался объяснить и доказать преосв. Игнатий. Насколько он прав — речь впереди».

<sup>6</sup> Скептики могут сравнивать видение вел. Макария с видениями душевнобольных, которые по аномалии представлений видят иногда своих двой-

Здесь ожидаю возражения: если душа и дух — существо единое и если душа вещественна, а дух невещественен, то какая может быть между столь разнородными естествами органическая связь, без которой не может составиться существо целое, хотя бы и двучастное?

А коль так, то придется предположить одно из двух: или дух есть разумная, мыслящая способность души (мнение былое), и тогда душа будет разуместь и мыслить своими способностями, т. е. сама собой, своим веществом; или вещественная душа есть, так сказать, вместилище духа, как тело есть вместилище души, тогда она будет — та же оболочка. Значит и в том, и другом случае Преосвященный остается неправ, неправ и против себя, если действительно отвергает мысль о разумной материи<sup>7</sup>. — Да, он был бы неправ, когда бы, веря в прямой смысл апостольских слов, не различал душу от духа, которому исключительно присваивает разумные способности и животворное влияние на душу (а не обратно), оживляющую в свою очередь наше бренное тело<sup>8</sup> (Говорю так не собственными сло-

---

ников, т. е. видят себя вне себя, как в зеркале. Такие случаи известны в психиатрии. Патология душевных болезней называет такой обман чувств *delivium nevrosum*. Но какая разница между видением, или верней — таинозрением, духоносного отца и галлюцинацией больного! Мне уже приводилось слышать такие сравнения от мудрецов века сего, потому-то я и счел, кстати, напомнить о душевных видениях, о которых Вы, Владыка, знаете, конечно, более меня и не по естественным наукам. — *Примеч. иг. Агафангела.*

<sup>7</sup> Могут сделать и более умные замечания против основной мысли преосв. Игнатия. Но не будут ли они одной игрой диалектики, от искусства которой много зависит вероятность идей лживых и правдивых. Замысловатая фразеология часто сбивает нас с толку и заплетает настоящий гордиев узел. Мысль Преосвященного может казаться несостоятельной, но она проста и искренна. — *Примеч. иг. Агафангела.*

<sup>8</sup> Надеюсь, что такое мнение совершенно чуждо заблуждению Аполлинария, который признавал в человеке две души: животную и разумную. О животной душе в «Слове о смерти» и намек нет. Вид человеческой души — не животная душа, свойственная всем живым неразумным тварям и заключающаяся, по Ветхозаветному учению, в их крове. — *Примеч. иг. Агафангела.*

вами Преосвященного, а соображаясь с значением всех мыслей, изложенных в „Слове о смерти“. Боюсь — не навязать бы ему моего собственного мудрования. Тогда грех мой и повинность — за мной). Как творится соединение и взаимное соотношение частей человека, св. Апостол не объяснил нам, и никто еще не проник в эту тайну, даже великие учителя Церкви не сказали о ней ничего положительного или благоразумно умалчивали. Безмолвствуют перед этой тайной и все гадали по стихиям физического мира, все философы, психологи, психиатры и физиологи (не говорю о глубоко заблужденных в своей умственной лаборатории, а равно и о поверхностных дилетантах науки в роде фохтов<sup>9</sup>, молешотов<sup>10</sup> с братиею, порожденных пресловутым Дарвином<sup>11</sup>). Приходится оставаться при одних гипотезах. Но к ним я не отношу мысль о телесности души, ибо она, по убеждению моему, имеет твердое основание на другом изречении того же верховного Апостола (объяснюсь далее). Чтоб оправдать свою мысль, Преосвященный рассуждает так: „Близкая связь души с телом, несмотря на значительные между ними различия, имеет и нечто общее... сродство. Если б не было сродства, не могло бы быть никакой связи. Если есть сродство, то душа необходимо должна иметь некоторую свойственную себе вещественность“<sup>12</sup>.

К такой же мысли пришли путем логическим не какие-нибудь спириты Пьерары<sup>13</sup>, а и более серьезные мыслители. Локк<sup>14</sup>

---

<sup>9</sup> *Фохт (Фогт) Карл* (Carl Vogt; 1817–1895) — немецкий естествоиспытатель, зоолог, палеонтолог, врач, философ, представитель вульгарного материализма.

<sup>10</sup> *Молешотт Якоб* (Jakob Moleschott; 1822–1893) — немецко-итальянский физиолог и философ нидерландского происхождения, представитель вульгарного материализма.

<sup>11</sup> Все это выродки натуральной школы (Système de la nature), во главе которой стоял Дидрот. — Примеч. иг. Агафангела.

<sup>12</sup> Преосвященный называет эту вещественность и эфирною — применительно, не зная более никакого тела из всех известных науке. — Примеч. иг. Агафангела.

<sup>13</sup> *Пьерар Зефир-Жозеф* (Zéphyr-Joseph Piérart; 1818–1879) — французский историк и издатель, приверженец спиритизма.

<sup>14</sup> *Локк Джон* (John Locke; 1632–1704) — английский педагог и философ, представитель эмпиризма и либерализма.



сказал, что „теории трудно предположить как мыслящее вещество, так и влияние невещественного деятеля на материю“.

То же говорят и известные психиатры. Они признают присутствие в человеческом организме деятеля духовной природы, проявляющего способности разума и воли, но решительно отказываются понять, как такой деятель, столь разнородный с веществом, может действовать на него непосредственно. Вот на такую-то посредницу и указывает преосв. Игнатий, т. е. на вещественную душу.

Мне показалось, что Ваше Преосвященство, критикуя все доводы покойного Владыки, взятые им из физики и химии для поддержания своеобразной его мысли о вещественности души, как будто возбраняете прибегать при обсуждении истин св. Веры к сторонним для нее внешним научным познаниям и пособиям. Не ошибаюсь ли я? Вам более, чем мне, известно, как отзывался о внешней учености св. Григорий Богослов, какую пользу признавали в ней и другие великие св. отцы. Преосв. Макарий говорит (Введ. в догм. богосл.<sup>15</sup>), что „отцы и учителя древней Церкви не только не отвергали законного употребления разума и знания в области веры, но считали это необходимым, и когда раскрывали в подробности христианские догматы, особенно против неправомыслящих, то отнюдь не ограничивались при этом одними свидетельствами св. Писания и св. Предания, а имели обычай обращаться и к здравому смыслу человеческому, призывали в помощь диалектику, философию, естествознание и другие науки“. В это время состояние естественных наук было, сравнительно с нынешним, очень слабо; но и тогда уже существовали в них положительные истины, добытые трудом ученых, которыми потому и не пренебрегали великие умы церковных учителей. Отчего Вы, Владыка, восстаете против нынешнего естествоведения, очищенного от многих ошибок и обогащенного множеством не-

---

<sup>15</sup> Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский. Введение в православное богословие / Соч. архим. Макария, инспектора и проф. богословск. наук в СПб ДА. СПб, 1847.

сомненных открытий из тайн природы? — Оттого отвечаете, „что ныне, с преобладанием направления к естествоведению, развилось охлаждение к вере в Бога и Его промышление. Оттого, что науки эти не хотят знать могущества Божия. Для них ничего нет могущественнее законов природы. Идею о Боге отодвинули они в сторону“. — Сомневаюсь, можно ли, следует ли винить в том серьезных тружеников науки. Во всяком случае, *non ars, sed minister culpandus*<sup>16</sup>. Не отрицая вред, какой делают безумные или злонамеренные ее толковники, эти своего рода еретики, я соглашаюсь с мнением преосв. Игнатия, что „истины Веры находятся в единении с истинною наукою“ и что „наука отвергать Бога не может“. Если, по учению св. Апостола, *невидимая Его, твореньми помышляема, видима суть, и присносущная сила Его и Божество*<sup>17</sup>, то вправе ли мы осуждать ту науку (естествоведения), которая раскрывает еще несравненно больший кругозор на видимую вселенную, чем тот, какой мы имеем при простом на нее взгляде, и тем не устраняет<sup>18</sup>, а внушает идею о Боге, возбуждая в нас благоговение к всемогущему и дивному художеству Творца всяческих.

Точно так же и в законах природы благоразумный исследователь видит не нечто случайное, как суетумудрствуют позитивисты, а премудрость Божию, положившую всему веществу „вес, число и меру“, а равно и все другие его свойства<sup>19</sup>. То же почти говорите, Владыко, и Вы; но замечаете, что не только злоупотребление науками, но и увлечение ими и самые предметы их отдаляют помышления о Боге. — Да, они не предлагают ду-

---

<sup>16</sup> *Non ars, sed minister culpandus* (лат.) — Не наука повинна, но (нерадивый) служитель ее.

<sup>17</sup> Ср.: Рим. 1:20.

<sup>18</sup> И св. Григорий Богослов говорит: «ученость внешняя не удаляет от Бога» («Введение в догматическое богословие» преосв. Макария). — *Примеч. иг. Агафангела*.

<sup>19</sup> Известно Кому приписывали законы природы знаменитые ученые Ньютон, Кеплер, Гершель, Либих и мн. др., а из современников — Фламма-рион (последний, впрочем, писатель — второстепенный деист). — *Примеч. иг. Агафангела*.

ховной пищи, не касаются прямо идеи о Боге, а лишь ведут и приближают к ней своим путем. Да и какой же предмет из всех дел человеческих, кроме духовного, касается близко богопознания? Положим, что науки, при неразумном и неосторожном с ними обращении, приносят немалую долю зла для безумцев и маловеров, но немыслимо было бы протестовать против них самих, когда мы знаем, какую разнообразную пользу доставляют они для нашего существования. Стоит только оглянуться кругом — и мы поймем, чем и сколько им обязаны. Без естествознания и иных сродных ему наук мы оставались бы беспомощны при всех неизбежных и необходимых потребностях для нашего существования; даже не имели бы способов для внешнего служения Богу. Искусство строения и украшения храмов Божиих, вся утварь, составляющая внутреннее их благолепие, летосчисление, нужное для порядка богослужений, святые изображения, печать книг и нот для чтения и пения, словом, все и вся сюда относящееся — суть изобретения и дар наук на общую пользу и во славу Божию. Сколько всего произвели на свет безбожные физические и технические науки, этого не перечтет никакой энциклопедический лексикон<sup>20</sup>. И пусть люди науки делают свое дело, как всякий должен делать свое, на что кто призван есть для служения общему благу. Не без воли Провидения природа внедряет в людях различные склонности и дарования. Но от знания научного или незнания прямо зависит наша вера, а от доброй воли и действующей на нее силы слова Божия. Не помешало знание Иустину Философу познать в распятом Христе Богочеловека, не помешало и незнание безумцу глаголать в сердце своем: *нести Бог*, когда наука была еще едва в зачатии.

Итак, я стою за науку, но понятно, такую, которая не только не противоречит Св. Писанию, но и просвещается им. Иначе

---

<sup>20</sup> Пища это с помощью очков, я вспомнил, что мы, старики, не могли бы без них прочитать путем и молитвы, а престарелые священнослужители вынуждены были бы отказаться от священнодействия. — *Примеч. иг. Агафангела.*

она может привести своих последователей в такое заблуждение, из которого не выпутаешься посредством одного разума. Потому-то нынешние лжемудрецы, путаясь в понятиях своей умственной лаборатории и тщетно отыскивая причину причин, приводящих в действие законы природы, признали ее в слепоте, обоготворяемом ими случае. Потому-то и древние мудрецы Афинской школы, имевшие некоторое смутное представление о „неведомом Боге“, не умудрились понять и принять проповедь св. апостола Павла об истинном Боге, хотя и оставили нам в наследство многие истины, объясняющие — почему „языцы, закона неимущие, естеством законная творят“<sup>21</sup>.

Прошу извинения за многословие мое о науках. Впрочем, Ваше Преосвященство уделили немало места в своей книжке для них, отзываясь о заслугах и достоинстве их не очень-то выгодно<sup>22</sup>. Но каков ни был взгляд Ваш на науки, позволю себе спросить: менее ли зла происходит от невежества? Науки все-таки имеют и весьма полезную сторону. А невежество? (Я должен оговориться, что под словом „невежество“ разумею не простосердечную веру людей, не знакомых с лишними для них познаниями, а дикое изуверство, не знающее пределов в разгуле своих страстей.) Что о нем гласит наша отечественная история? Вспомним все внешнее неустройство Церкви около времени Междуцарствия (от Иоанна Грозного и ранее до падения Патриарха Никона и позднее). Недаром принимались в то время строжайшие споры против крайней распущенности низшего черного и белого духовенства, отразившейся и на гражданском быте народа; недаром писались вразумительные

---

<sup>21</sup> В книге «Премудрость и благодать Божия в судьбах мира и человека» мне привелось когда-то с удовольствием прочитать суждения автора о значении древней языческой философии, послужившей к уяснению истин Св. Писания. — *Примеч. иг. Агафангела.*

<sup>22</sup> Заметно, однако же, что Вы не вовсе чуждаетесь наук: в книжке о молитве, за содержание которой я сердечно благодарен, приводится пример — даже из астрономии. Пример к этому очень подходящий, но как поймут его простецы, не имеющие никакого понятия о Солнечной системе, о круговращении планет, о тяготении и т. п.? Да и нужно ли им такие чудеса открывать? — *Примеч. иг. Агафангела.*

грамоты ко всем мятущимся и заблудшим из Сергиевой лавры. Что, коль не невежество распужило<sup>23</sup> тогдашнее церковное стадо и произвело наконец в Церкви раскол со всеми печальными его последствиями?

Не то мы видим ныне, когда пастыри стали люди образованные, когда наставления их и школьное учение перевоспитали народ в значительной степени и сделали его более осмысленным и нравственным. И это не оптимизм. В храмах Божиих ныне незаметно и тени того безобразия при богослужениях, какое творилось в былое время: во всем соблюдается порядок и благочиние. Мы с утешением видим в нашей обители стечение великого числа богомольцев, в среде которых замечаются и люди интеллигентные. В таком же количестве наполняют церкви в дни праздничные и жители столицы, этого центра научного образования. Значит, пенять очень на нынешнее безверие, мне кажется, напрасно. А если встречаются в пасомом стаде заблудшие овцы, зачумленные бредом лженаучным, всегда и везде бывалые, то они уже теперь не так опасны: против заразы их стоят на страже пастыри, вооруженные своей наукой, которая сильна разогнать и просветить, при помощи Божией, всякую тьму неведения и исцелить всякую духовную язю в людях. Если же слово Божие не подействует на безумных, подействует кара.

Я не признаю всем своим помышлением за неоспоримую истину одно немощное гадание о видимости души и ангелов, как бы оно ни казалось мне вероятным, и потому обращаюсь к Св. Писанию и святоотеческим учениям. В них я нахожу подтверждение мысли преосв. Игнатия о „видимости“, основанной на научной теории и доводах разума.

Тот же верховный Апостол, который поведал нам о разделении души и духа, глаголет: *сеется тело душевное (разумею наше брненное тело), восстает тело духовное*<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Распужило, распудило (церк.-слав.) — распугало, разогнало, рассеяло.

<sup>24</sup> 1 Кор. 15:44.

Это говорится об измененных человеческих телах по воскресении мертвых. А какой смысл заключается в пояснительных словах Апостола: *ибо есть тело душевное и есть тело духовное*<sup>25</sup>. Здесь говорится (выражусь грамматически) не в будущем времени, а в настоящем: *есть*. К кому же относятся слова: *есть тело духовное?* Дерзаю мнить, что к ангелам.

В видимость небесных духов, по убеждению Преосвященного, верили и все св. апостолы, и все современные им христиане. На это он приводит примеры. Самый доказательный был при внезапном явлении воскресшего Спасителя Своим ученикам в храме, бывшем *дверем затворенным*<sup>26</sup>. В смущении они *мняху дух видети*<sup>27</sup>. Спаситель не отверг их верования в видимость духа, доступную, по воле Божией и телесному зрению, а только пояснил, что *дух плоти и кости не имать*<sup>28</sup>. Как кому угодно, а я признаю, что мнение Преосвященного о тонко-вещественном виде духовных существ оправдывается и словами Самого Спасителя.

Оправдывают это мнение и различные видения и явления небесных сил человекам: при рождении Христа Спасителя бесчисленный собор ангелов славословил Бога, по свидетельству видевших и слышавших то Вифлеемских пастырей<sup>29</sup>; при последних страдальческих минутах жизни своей св. первомученик Стефан видел отверстое небо и в нем сонм ангелов и Самого Христа, стояща одесную Отца. Ужели такие видения — не более как одни иллюзии расстроенного воображения? Грех так и подумать. Если же они не обман чувств и не экстаз благочестивого настроения, то какая может быть цель Провидения

---

<sup>25</sup> Ср.: 1 Кор. 15:44.

<sup>26</sup> Ин. 20:19.

<sup>27</sup> Лк. 24:37.

<sup>28</sup> Лк. 24:39.

<sup>29</sup> Задается иногда наивный вопрос: на каком языке ангелы могут устно и гласно славословить Бога. Отвечаю: на земли — на всяком существующем, на всех, на каких могли и св. апостолы проповедовать Евангелие; на небеси — на своем, для нас здесь непонятном и невыразимом, соответственном их высокому разуму и святым чувствам.

являть людям сверхъестественное, которого в действительности не существует? С целию промыслительной? Да, и Святая Троица<sup>30</sup> явилась праотцу Аврааму в виде трех странников, и Святой Дух явился при крещении Богочеловека в виде голубя. Но то всемогущий Бог, а не творения дел рук Его, не ангелы, творящие волю Его, которым Он дал раз-навсегда определенный образ, как и человекам. Образ свой они, по той же святой воле, могут изменять, являясь людям иногда в умаленном, смиренном виде человека, из снисхождения к нашей немощи (*увы мне, яко ангела Божия видехом*<sup>31</sup>), иногда — в святозарном, как при гробе Господнем. Об одном из них повествуется: *и бысть зрак его яко молния*<sup>32</sup>. Таков ли вид ангелов на небе — тайна.

Итак, понимая вышеприведенные слова св. Апостола в сказанном смысле, возможно и не бессмысленно предположить, что есть тела духовные на небе, какие предназначены в будущем веке и спасенному человечеству, т. е. пребывают там видимые блаженные существа. А из этого следует, что есть для них и видимая обитель, или то место упокоения, которое уготовано и праведникам. Что обитель эта находится где-то в пространстве вселенной, в неизмеримом отдалении от Земли, что она видима, как видимы и ее святые обитатели, выну прославляющие Триипостасное Божество, об этом свидетельствует сам Апостол, который восхищен был до третьего неба. Но что он там видел и слышал, того не мог нам объяснить сколько по неспособности нашей понять все непостижимое превысшее, столько и потому, что ни вещество, ни образ небесного мира не имеют ничего общего, аналогичного с миром земным и его бранным веществом.

Таково мнение преосв. Игнатия об ангелах, которое я выво-

---

<sup>30</sup> Известно, что по толкованию одних из св. отцев — Святая Троица, по толкованию других — Бог и два Ангела. Я предпочитаю первое, более в нашей Церкви принятое. — *Примеч. иг. Агафангела.*

<sup>31</sup> Ср.: Суд. 6:22. *И виде Гедеон, яко ангел есть Господень, и рече Гедеон: увы мне, Господи, Господи, яко видех ангела Господня лицем к лицу.*

<sup>32</sup> Ср.: Мф. 28:3. *Ангел бо Господень сшед с небесе, приступль отвали камень от дверей гроба и седяше на нем: бе же зрак его яко молния, и одеяние его бело яко снег.*

жу из „Слова о смерти“. По отзыву Вашего Преосвященства такое мнение есть — „новое учение“, не только несостоятельное в отношении здравомыслия, но ложное и соблазнительное для православных христиан. В чем показалось Вам вредное новшество в учении Преосвященного, я уже объяснил. Учение это, по слабому разумению моему, может, пожалуй, показаться оригинальным, но оно небесмысленно и никак не вредно. В крайнем случае его можно принять лишь за „частное“ и позволительное. Допускаются же у нас при богословских суждениях об одном и том же предмете различные гипотезы, диаметрально одна другой противоположные. Так, в „Догматическом богословии“ преосв. Антония<sup>33</sup>, одобренном Святейшим Синодом<sup>34</sup>, видимость ангелов и места их пребывания признаются, а в богословии преосв. Макария отвергается. Которой стороны держаться? Чтоб не „хромать на оба колена“, что неудобно и нежелательно, приходится склониться на сторону того или другого богослова и усвоить те научные положения, какие покажутся более вероятными и понятными. Потому-то я, оправдывая мнение преосв. Игнатия, остаюсь на стороне преосв. Антония. Но сознавая свое скудоумие, на которое мало уповаю, я далек от дерзновенной мысли оспаривать ученийшего преосв. Макария, а искренно желал бы, чтоб Вы, Владыка святой, вывели меня и подобных мне неучей из следующего недоразумения.

Преосв. Макарий, приводя мнения церковных учителей и объясняя их, заключает, что ангелы, как разумные духи, не имеют ни вида, ни очертания и потому не зависят от места, а следовательно, не имеют и надобности в движении и времени для него<sup>35</sup>, каким подчинено всякое тело, какова ни была

---

<sup>33</sup> Антоний (Амфитеатров), архиеп. Казанский и Свияжский. Догматическое богословие: в 2 ч. Киев, 1848 (8-е изд. 1862 г.).

<sup>34</sup> Не лишним считаю заметить, что в числе членов Св. Синода, одобривших богословие преосвященного Антония, был строгий и мудрый судия в православном учении, незабвенный Филарет, архипастырь Московский. — *Примеч. иг. Агафангела.*

<sup>35</sup> Я, разумеется, признаю, что для ангелов не по естеству их, а по благодати Божией, расстояния не существует. — *Примеч. иг. Агафангела.*



быстрота его передвижения (напр., свет и электричество). Он утверждает, что такое же понятие об ангелах внушает нам и св. Церковь в своих песнопениях. Приводит, для доказательства, одну из них, в которой ангелы называются существами мысленными, обитающими в месте мысленном, славословящих Бога мысленно. Прибавлю и от себя: в канонах св. ангелы называются также духами бесплотными, простыми, чистыми. Но все эти эпитеты имеют значение аллегорическое, и их можно понимать и не в том смысле, в каком понимает преосв. Макарий. Слово „мысленный“ может относиться не к самому предмету, а к мысленному представлению о нем. И Пресвятая Дева называется в тех же канонах и акафистах мысленным садом, мысленным виноградом, возрадившим нам плод живота и гроздь спасения — Христа. Мысленными звездами на тверди Христовой называются и святые угодники Божии. А что Небесные Силы могут прославлять Божество мысленно, то ведь и мы молимся и взываем ко Господу мысленно, и Он внимает нам, „приклоняет к нам ухо Свое“<sup>36</sup> (*Моисее, что вопиши ко Мне*<sup>37</sup>, *возопих ко Господу и услыша молитву мою*<sup>38</sup>). Умная и сердечная молитва не исключает молитвы словесной. Не лишены, быть может, и ангелы такой сугубой способности к вящему<sup>39</sup> их блаженству. Что касается до того, почему ангелы называются бесплотными и чистыми, простыми духами, то это известно уже из объяснений преосвященных Антония и Игнатия, т. е. они бесплотны по сравнению с нашим телом, с нашею дебелою плотию, а чисты и просты по духу.

Уж если ссылаться на песни церковные, то надо ссылаться и на другие места в богослужебных книгах, в которых преобладает духовно-поэтический аллегоризм и содержится истинное догматическое учение. Это церковное богословие, к сожалению, не во всем сходно с научным богословием преосв. Ма-

---

<sup>36</sup> Ср.: Пс. 114:2.

<sup>37</sup> Ср.: Исх. 14:15.

<sup>38</sup> Ср.: Ион. 2:2–3.

<sup>39</sup> Вящий (устар.) — более сильный, больший.

кария: церковное возвещает не только о видимости Царства Небесного, но и различает виды ангелов (херувимов, серафимов и др.); научное даст нам косвенно понять, что все выражения церковные о разновидности ангелов должно принимать за метафоры. Преосв. Игнатий приводит множество примеров, в которых слышится разногласие с Церковию ее чад, вполне, впрочем, благонамеренных и достойных всякого уважения, но увлекающихся, говорит он, предвзятыми идеями, навешанными им со вне. Я приведу здесь один, который показался мне стоящим внимания. В одной из стихир великопостных во всеуслышание возглашается, что по воскресении мертвых все земнороднии восстанут во едином возрасте. Преосв. Макарий решительно опровергает это церковное учение, признавая его за частное мнение преп. Ефрема Сирина и др.

Согласитесь, Владыка, что такое неединомышление в Дому Божиим может производить больший соблазн, чем недомыслие преосв. Игнатия, который всеми своими силами отстаивал церковное учение. Допустим, что он, при горячем усердии доказать истинность своих суждений в „Слове о смерти“ и в порывах оправдать их перед критикой в Приложении, мог так же, как и другие, кое-в-чем увлекаться и ошибаться; но непогрешим говорят, один Папа Римский, да и тот дает свои индульгенции для отпущения грехов вольных и невольных.

Останавливаюсь опять на мнении преосв. Макария об ангелах. Если они таковы, какими он их изображает, то что можем мы представить об образе их существования?<sup>40</sup>

Не имея никакого отношения к пространству, ангелы, как существа ограниченные, не могущие быть в один и тот же момент повсюду, необходимо должны находиться где-либо как в единичном их пребывании, так и в соборном единении. А это и где-либо не мирится с мыслью о совершенной независимости их от пространства. Потом, какая надобность может быть

---

<sup>40</sup> Я знаю мнение святых отцов и учителей, которыми преосв. Макарий руководствовался, но прошу подождать до разъяснения этих мнений, в которых преосв. Игнатий находит единомыслие. — *Примеч. иг. Агафангела.*

для мысленных существ в таком месте, которое, как тоже мысленное, не имеет ни вида, ни очертания? Такое место может быть везде и во всякое время, где Бог, а Бог вездесущ. Или на то есть воля Божия, полагающая предел всему? В таком случае, если есть предел месту, то есть ему и очертание, и оно не может тогда называться или быть мысленным. Впрочем, я должен сознаться, что слово „мысленный“ в приложении его к месту для меня непонятно: оно все кажется мне какою-то диалектической отвлеченностью<sup>41</sup>. Сознаю и крайнее бессилие свое вообразить что-либо о существовании безвидной мысленной небесной твари, о которой преосв. Макарий имел, конечно, ясное представление, но почему-то в своем „Богословии“ о нем нам не сообщил, считая это, вероятно, лишним, неуместным и не требующим истолкования. Однако же вследствие такого пробела возбуждается нелегко решимый вопрос: каким образом в среде невидимых духов будет существовать видимое воскресшее человечество? Для решения этого вопроса предстает дилемма: или преображенные праведники будут тако же невидимы, что противно апостольскому учению о духовных телах; или они будут обитать в иных обителях, о которых упомянул св. апостолам Спаситель (*у Отца Моего обители многи суть*<sup>42</sup>), что противно верованию св. Церкви, основанному на многих текстах Св. Писания.

Не знаю, как Вы, Владыка, решите этот вопрос, очевидно ставящий в затруднение и инославных писателей, слишком смелых и неразборчивых в своих догадках, а я нахожу одно к тому средство: прибегнуть к помощи того же Учителя языков. Он вразумляет нас, говоря, что воскресшие и прославленные тела будут причастны ангелам, т. е. праведники будут сообразны им и по виду, и по образу существования, что подтверждает и Сам Спаситель: *в воскресение... (человеки) яко ангели живут на небеси*<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Сказать, что представление о мысленном мире неотвлеченность — не значит объяснить, а тем паче доказать. — *Примеч. иг. Агафангела.*

<sup>42</sup> Ин. 14:2.

<sup>43</sup> Мф. 22:30.

Затем благоволите решить и другой вопрос, которому я придаю еще большее значение: где святейшее тело Богочеловека, вознесшегося на небо и воссевшего одесную Отца? Видимо ли оно там или невидимо? Где нетленное тело Препоблагословенной Богоматери, вознесенное, по Ея преставлению, как говорит предание, тоже на небо, и видимо ли оно там? Не говорю уже о святых, взятых туда же живыми, из коих Моисей и Илия явились при преображении Господнем и беседовали с Господом. Обходить такие вопросы приходится одним поневоле, а другим по недостатку веры или по полному безверию в святые сказания, в которых они видят одну легендарность.

Думаю, что все такие и подобные им недоразумения легко разрешаются, когда мы уверимся, что „Третье небо“ или небеса небес, как и живущие в них святые существа, имеют видимый образ (какого рода вещество, составляющее их тонкую видимость, — вопрос сторонний и никогда не решимый). Мы поймем тогда яснее многое, что говорится об ангелах в Св. Писании. Для нас понятней будут слова Спасителя: *Ангелы выну видят лице Отца Небеснаго*<sup>44</sup>, т. е. созерцают Его в каком-либо видимом проявлении Его славы. Для Бога все возможно. Явился Он видимо Адаму в земном раю, являлся и в различных видениях святым, сущим во юдоли изгнания. Во всем неприступном величии *Бога никтоже виде нигдеже*<sup>45</sup>. И разумом (скажу словами наших двух знаменитых поэтов<sup>46</sup>) „Его никто постичь не мог“<sup>47</sup>. Высочайшие небесные духи „лишь мысль к Нему вознесть дерзают, в Его величьи исчезают, как в вечности прошедший миг“<sup>48</sup>. „Чтоб Бога знать, быть должно богом“<sup>49</sup>. Но могут быть степени к познанию и созерцанию Бога для чинов небесной иерархии.

---

<sup>44</sup> Ср. Мф. 18:10.

<sup>45</sup> Ин. 1:18.

<sup>46</sup> Державина и Крылова. Баснописец прежде писал и духовные стихотворения, из которых очень замечательно переложение псалма: Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя (Пс. 17:1). Из этого стихотворения я и взял слова, «чтоб Бога знать...». — Примеч. иг. Агафангела.

<sup>47</sup> Ср.: Державин Г. Р. Ода «Бог». М.: Унив. тип., [ок. 1792].

<sup>48</sup> Ср.: Там же.

<sup>49</sup> Крылов И. А. Подражание псалму 17-му.

Так, быть может, Господь Бог открывает Себя разумным тварям, по мере дарованной им способности, двумя способами: в разумном *исповедании* Его совершенства и в *велелепоте* Его неприступной славы (*во исповедание и в велелепоту облекся еси*<sup>50</sup>), в чем и состоит главное и величайшее их блаженство. Да и почему мы можем знать, что Небесному Отцу угодно, чтоб ангелы приближались к Нему только разумом, а не наслаждались и Его лицецерением? Разве Всемогущий и Всеведущий не может в одно время присутствовать видимо в сонме благоговейно предстоящих и служащих Ему чинов небесных, и быть везде, и вся исполнять? Так Сын Божий, находясь плотию во гробе, был в то же время „с душою во аде, в раи с разбойником и на престоле со Отцем и Духом“<sup>51</sup>.

Так думаю я, так думает и простой православный народ, не ведущий научных тайн, известных сравнительно немногим. Он в простоте сердца внимает поучениям своей святой Матери Церкви и, слушая глас Ея о тайном, невидимом сослужении нам в храме небесных сил, не остается в неведении о видимости их в ином месте и иными очами, помня, что и Спаситель, являясь ученикам по воскресении Своем во плоти, был по произволению Своему то видим, то невидим, узнаваем и неузнаваем.

Если такое думанье мое зело погрешительно, то прошу отпустить грех моего невежества по данной Вам, как Архипастырю, сугубой власти.

Чтоб выяснить все церковное учение об ангелах, душе, а также о рае и аде и вообще о загробной участи человечества и потом указать на согласие или несогласие этого учения с субъективными взглядами на то тех или других писателей, недостаточно одних набросков, а нужно крупное, систематическое произведение. Такое произведение было бы по силам Вашего Преосвященства. Говорю это с полным убеждением; читая,

---

<sup>50</sup> Пс. 103:1.

<sup>51</sup> Ср.: Канон воскресен, творение Иоанна Дамаскина, глас 4. Песнь 1. Тропарь 2.

например, Ваше толкование на псалмы, я изумился глубине и изыскательности Вашего анализа. Быть может, при Вашем уме и словесном искусстве, Вам удалось бы и в кратком произведении сказать многое необходимое. И сколько пользы таким трудом Вы принесли бы Православию!

Я говорил выше (помнится — в выносках), что преосв. Игнатий не замечает разноречия у св. отцов и учителей о существовании души. Сколько я понимаю его, он основывает свое убеждение в том на искренней вере его в непогрешимость святоотеческого учения. Св. отцы, говорит он, не могли противоречить себе, признавая в душе то некоторую сложность, то совершенную духовность. Сложность они приписывали веществу души, а не духу, совокупность которых они называли, по принятому обычаю, душой (иногда духом). Сложность — тоже вещество. Как ни утончай, как ни раздробляй ее по градации степеней сокращенности, она останется все веществом. Равным образом, как ни сокращай какую-либо величину или число по правилу непрерывной дроби, никогда не дойдет до нуля. Иное свойство духа или (скажу словом Преосвященного) „иное высшие способности его“: ни разум, ни воля, ни чувства — ни отдельно, ни в совокупности не подлежат линейному измерению или очертанию и не имеют никакого отношения к пространству, а имеют лишь качественные совершенства, которые у небесных духов восходят до высочайшей степени, смотря по иерархическому их достоинству и близости к престолу Божественной славы.

Так, по мнению преосв. Игнатия, понимали и судили о существовании души и ангелов св. отцы и учителя церковные, а следовательно, хотя и не везде прямо и ясно, но и косвенно, признавали двучастность души, понимая в прямом смысле слова св. апостола Павла о разделении души и духа.

Для меня мудреное дело судить и рядить о том по своей фантазии. Пробовал я обратиться с вопросом о душе и ангелах к людям компетентным в духовных науках, но все они твердили почти одно и то же: „вопрос открытый“. А потому, уклоняясь

от всякого своего мудрования, останавливаюсь на предостережении великого Макария: „Ниже премудрии премудростию своею, ниже разумнии разумом своим возмogli понять тонкость души, или сказать, каким образом она существует, кроме тех, которым чрез Духа Святого открыто постижение и точное души познание“<sup>52</sup>. Действительно, может ли ум человеческий, открывающий тайны физического мироздания, открыть что-либо из тайн мира духовного, о котором умалчивает Св. Откровение? И св. отцы могли познавать душу лишь ощущением действовавшей в ней благодати, разуму же их не была открыта свыше самая ее сущность, о которой, как известно, они имели представление как бы „в зеркале и гадании“.

Во всем вышеизложенном я желал соблюсти нейтральность, но, кажется, не сумел, увлекся. Успел ли хотя сколько-нибудь оправдать пред строгой критикой мысли преосв. Игнатия, — увижу из ответа, если Вы, Владыко, меня им удостоите.

Как бы ни был он суров и „немилосерд“, я „уготовлюсь и не смущусь“<sup>53</sup>. Добиваясь знать истину, самолюбие надо отринуть в сторону.

Прошу извинить великодушно мое многословие (тоже увлекся), о котором я поздно спохватился, а также простить за несдержанность и грубость тона в изложении, если таковой окажется. Я отвык от писательства и лет 15 уже не брался серьезно за перо. При том же, хотя и говорит пословица: *La politesse est l'exactitude des rois*<sup>54</sup>, но она плохо приложима к простецам инокам.

---

<sup>52</sup> Макарий Египетский, *прп.* Беседа 49, глава 4 // Преподобного отца нашего Макария Египетского, нареченного великим, духовные преподобные беседы, о совершенстве, христианам приличном и о снискании которого им стараться надлежит; в которых истинные христиане, яко в некоем священном кладезе, целение от недугов душевных и самое спасение неоскудно почерпать могут / Пер. с еллиногреч. яз. в МДА. : [В 2-х ч.]. М.: Синод. тип., 1839; Цит. у еп. Игнатия: Сочинения еп. Игнатия (Брянчанинова). СПб.: Тип. И. И. Глазунова, 1865. Т. 2. С. 594.

<sup>53</sup> Ср. Пс. 118:60.

<sup>54</sup> Неточная передача афоризма *L'exactitude est la politesse des rois* (Точность — вежливость королей), который приписывают французскому королю Людовику XVIII.

Еще несколько слов. До нас дошел слух, будто мы, Сергиевские монахи, поносим Ваши духовные сочинения. Это гнусная клевета. Несмотря на Ваш нелестный отзыв о „Слове смерти“ преосв. Игнатия, мы воздаем каждому из вас должное уважение, и из нас всякий может по совести сказать о себе: „я несть Павлов, несть Аполосов“, а в интересах святой истины — Христов<sup>55</sup>. У нас и в Александро-Невской лавре Ваши сочинения читаются с сердечною благодарностью Вам. В доказательство осмеливаюсь препроводить при сем „Слово“ лаврского иеромонаха Вениамина<sup>56</sup>, бывшего келейника преосв. Игнатия в Бабаевском монастыре. В этом „Слове“ заметите и благоговейную память ученика к почившему наставнику, и внимательность к Вашим литературным трудам, столь известным и назидательным.

Почтительнейше прошу Архипастырского благословения.

Вашего Преосвященства нижайший послушник, наместник Сергиевой пустыни иеромонах Агафангел.

Р. С. Я уже старик по 70 л., и в должности своей нахожусь около 30-ти лет. Недаром прозвали меня *недвигой*. Оселся на месте потому, что слаб здоровьем и настоятельства избегал, сознавая неумение властвовать и собою, не только другими».

АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 43. Ед. хр. 4370. Л. 25–37 об.

**Начало ноября<sup>57</sup>. Письмо епископа Феофана к наместнику Троице-Сергиевой пустыни, игумену Агафангелу (Воскресенскому).**

«Милость Божия буди с Вами, достопочтенный О. Наместник!

---

<sup>55</sup> См.: 1 Кор., гл. 3.

<sup>56</sup> *Вениамин (Василий Павлов)*, иеромонах Александро-Невской Лавры. Был последним келейником еп. Игнатия (Брянчанинова) в Николо-Бабаевском монастыре, оставил воспоминания о преосвященном: Воспоминания последнего келейника свт. Игнатия Василия (Павлова), впоследствии иеромонаха Александро-Невской Лавры.

<sup>57</sup> Письмо поставлено условно от «начало ноября», имея в виду письмо



Прошу извинения, что нескоро отзываюсь на Ваше почтеннейшее письмо. Вместе с Вашим письмом пришло одно дельце, требовавшее безотлагательного окончания, а когда оно заканчивалось, пришло другое такое же и еще взяло несколько времени. Так и протянулась отсрочка ответа Вам и сделала меня пред Вами без вины виноватым.

Берусь писать, но не думаю, чтоб мне удалось написать потребное скоро, потому что начало усиливаться головокружение, мучающее меня почти уже год, а при нем плохо работать головою. Час, много полтора, можно еще работать, а потом голова становится никуда негожею. Итак, прошу наперед потерпеть на мне долг мой. Все воздам, — только не духом.

Взявшись за перо, Вы в первых же строках заявляете, с какими целями беретесь писать. *Первая* — та, чтоб *защитить автора* „Слова о смерти и прибавления к нему“, обвиняемого в том, в чем, как Вам кажется, он неповинен. Вы намерены *смягчить строгий суд и приговор над ним*.

Замечаете ли, что Вы обвиняете меня в клевете? Ибо осуждать неповинного значит — клеветать. Но все, что мною было оговариваемо, взято из слов автора, из слов, выражающих мысли неудобоприемлемые. Автор высказал сначала неверную мысль, — потом доказывает ее обычным порядком доказывания богословских истин. Я разбираю доказательства и вывожу, что ни одно из них не доказывает того, что хотят ими доказать. Следствие отсюда какое? — То, что мысль автора неверна и он повинен в проповедании ее и защищении, потому что этим другие вводятся в заблуждение. Вы находите суд над

---

епископа Феофана к обер-прокурору Св. Синода К. П. Победоносцеву от 6 августа 1891 г., следующее за ним — письмо игумена Агафангела к епископу Феофану, письмо преосвященного к Иордан В. А. от 10 ноября (где речь идет о переписке) и письмо от 15 декабря 1891 года к о. редактору «Церковных ведомостей»: «А ученики и ученицы преосв. Игнатия не уступают... и стараются как-нибудь оправдать его. Я получил порядочную тетрадь, но это был напрасный труд. <...> Я написал писавшему и руководясь его же мыслями, предложил ему вместо мнения брошюр, принять одно из высказанных отцами мнение...».

ним строгим и намерены смягчить его. Но если он верен, то смягчать его будет — ослаблять и затемнять истину. К тому же во всей моей книжке я всячески остерегаюсь касаться лица автора и имел дело только с неправыми мыслями. Строгий суд над ним — дело читающих. И это само собою строится: ибо истина являемая самым явлением своим осуждает противную ей не истину.

*Вторая* у Вас цель — понудить меня *вывести* Вас и Ваших из *недоумения*, навеянного моею книжкою, и *объяснить загадочности*, содержащиеся в ней. — Господи, помилуй! — Да что ж там такого недоуменного и загадочного?! В разбираемых статьях выражена неправая мысль и доказывается. Я разбираю доказательства и вывожу их недоказательность... и неправая мысль остается неправою. Все тут ясно, как день. Особенно ряд отеческих свидетельств разительно опровергает ложную мысль статей. И не думаю, чтоб по прочтении их могло у кого-либо еще остаться какое-либо недоумение или какая-либо загадочность. Были св. отцы, кои намеренно должны были опровергать появлявшееся в их время ложное мнение, точно такое же, какое проповедают и наши статьи. Св. Максим, например, по просьбе Кизического епископа должен был философски опровергнуть мудрование появившихся в той епархии мудрецов, кои толковали, будто душу следует считать вещественною, и притом из опасения как бы, признав ее невещественною, не возвысить ее до равенства Богу<sup>58</sup>. Точь-в-точь, как толкуется и в наших статьях. Особенный трактат о невещественности души есть и у блж. Августина.

Говоря, впрочем, так, я не отказываюсь представить всякое объяснение и разогнать всякое недоумение и загадочность.

Позволяю себе предложить Вам, что для достижения той и другой цели Вам следовало бы отнять силу доказательности у моих доказательств. Ход дела этого требовал. Появилось и ложное учение. Когда его обличили, оно представило в защиту

---

<sup>58</sup> Стр. 116 в моей книжке. — *Примеч. еп. Феофана.*

свою доказательства. Я разорил эти доказательства. Вам что следовало сделать? Разорить мои доказательства. — И делу бы конец. Но Вы пошли другою дорогою, оставив напечатанное в моей книжке нетронутым. Преосвященный Игнатий подал Вам в этом пример, потому что и он, когда в журнале „Странник“<sup>59</sup> были пропечатаны возражения на его мысль о вещественности естества души и ангелов, не счел должным опровергнуть эти возражения, а написал *Прибавление к Слову о смерти*, усиливаясь доказывать свою неистинную мысль обычным порядком доказывания богословских истин. Возражения те и остались в силе.

Далее Вы заметку делаете о том, что подумали читавшие мою книжку. Одни подумали, что, вероятно, и в прочих писаниях преосв. Игнатия есть ошибочные мысли, а другие — что если б жив был Владыка, то он дал бы отповедь на критику. О первом очень жалею. Книжка вся занята одними неправыми мыслями о естестве души и ангела. О прочих писаниях Владыки и легкого намека нет. Сам же я чту их за высокое их достоинство, как и самого Владыку. Я бывал у него и слушал его наставления. Скажу более, — когда подошла черед читать мне уроки по аскетике в академии СПб., подробный конспект этой части христианского нравоучения я прочитал Владыке и получил одобрение его. Очерк аскетике составляет предмет книжки: „Путь ко спасению“. И самое „Слово о смерти“ я почитаю

---

<sup>59</sup> «Слово о смерти» еп. Игнатия (Брянчанинова) впервые было напечатано издателем журнала «Домашняя беседа» В. И. Аскоченским (СПб., 1862) и сразу же подверглось рецензии, составленной священником Павлом Матвеевским и помещенной в сентябрьском номере духовного журнала «Странник» за 1863 г., издававшегося протоиереем Василием Гречулевым (Матвеевский П. Рецензия на книги: Поучения. СПб., 1863; Слово о смерти. СПб., 1863; Чаша Христова. СПб., 1862 (обл. 1863) // Странник. 1863. Сентябрь. С. 26–36). Еп. Игнатий опубликовал отзыв на рецензию в журнале «Домашняя беседа» под псевдонимом «Православный». Впоследствии им было составлено «Прибавление к Слову о смерти», которое вошло во второй том «Аскетических опытов» 1865 г., а затем, значительно пополненное автором, было издано вместе со «Словом о смерти» отдельной книжкой уже после его смерти в 1869 г.

многополезным и назидательным и уверен, что не найдется ни одного из читающих его со вниманием, кто остался без сильного потрясения. Уж это враг навел Владыку на мысль втеснить в это Слово свое неправоe понимание состава естества души и ангела, и то только в начале, в 15–20 первых страницах, там и сям урывками, без нужды: ибо течение речи того не требовало и может оставаться ненарушенным, если выпустить все такие вносные фразы и выражения.

*Второе* обличает меня в трусости. Но скажу в оправдание свое, что писал к самому Владыке об этом, бывши еще во Владимире, хотя в самых общих выражениях, что не могу согласиться с его мнениями о душе и ангелах<sup>60</sup>; а полный разбор „Слова о смерти и прибавления к нему“ я начал на покое уже, но еще при жизни Владыки; кончен же он и напечатан был уже по смерти его<sup>61</sup>. Что касается да Вашего личного впечатления от моей книжки — удручающего, как Вы выразились, то при Ваших познаниях и Вашей рассудительности — тихой и мирной, я не умею его понять, оно удивляет меня. Ваше глубокое уважение к Владыке как настоятелю и наставнику Вашему — достопочтенно, равно как и Ваше высокое мнение об его учености, жизни и характере. Но этих сторон моя речь и не касалась. То и другое разделяю с Вами и я; и когда писал свой разбор, его светлое лицо ни на одно мгновение не помрачилось в моем внимании.

Еще более удивляет меня то, что вынесли Вы из более внимательного прочтения спорных статей Владыки. „Я убедился, — говорите Вы, — что между критикой и автором возникло недоразумение, что оппоненты не поняли друг друга“. Но кто же из нас с Владыкою не понял другого? Владыка, когда писал

---

<sup>60</sup> См.: письмо Феофана (Говорова), еп. Владимирского и Суздальского, к Игнатию (Брянчанинову), еп. Кавказскому и Черноморскому, от 29 мая 1865 г. (РНБ РО. Ф. 1000. Оп.2. Ед. хр. 531. Л. 440–441; Летопись. Т. 3.), а также ответ еп. Игнатия (Там же. Л. 441–442).

<sup>61</sup> Душа и ангел — не тело, а дух. Против брошюр «Слово о смерти» и «Прибавление к Слово о смерти». Тамбов: Тип. А. А. Студенецкого, 1867.

„Слово о смерти“, не имел оппонента, а когда писал прибавление к сему Слову для отклонения возражений на сие Слово, то оппонент ему был не я, а тот, кто напечатал в „Страннике“ те возражения. Выходит, что непонимающим своего оппонента остался я. Как оппонента моего не было в живых, то я представляюсь Вам непонимающим его статей „Слова о смерти“ и „Прибавления к нему“. Я слышал о такой мысли Вашей и до Вас, верно, дошло, что я сказал на это, именно, что предмет статей возбуждающий спор не таков, чтоб его нельзя было понять. Владыка утверждает и защищает вещественность естества душ и ангелов. Это повторяется у него неоднократно. Положение: естество душ и ангелов вещественно, понятно, и никакого недоразумения относительно прямого понимания его не было у оппонента, писавшего в „Страннике“ возражения именно против такого положения. Владыка сам видел, что его так понимают; и однако же, пиша „Прибавление к Слову“ по поводу тех возражений, не обличил оппонента в недоразумении, а признал его понятие о предмете спора верным. Когда я писал к нему, что не могу согласиться с его положением, что душа и ангел — тело, и меня он не обличил в непонимании, как следует его положение, и сказал только, что остается при своем мнении. — И так прошу освободить меня от обвинения, будто я не понимаю, как следует, основной мысли Владыки.

Затем Ваше прибавление: „ведь встречаются иногда в споре недоразумения, которые препятствуют противникам прийти к более или менее близкому соглашению“, — к нашему делу не приложимо. Могут быть здесь недоразумения в побочных каких мыслях, но о главной мысли спора недоразумение не может иметь места. И когда Вы взываете: „Вот это-то и случилось между критикой и защитой Слова, что я и попытаюсь доказать“; я могу смело ответить, что этого не случилось, и доказывать это — напрасный труд.

Наведши на меня подозрение, будто я не доразумел, о чем пишет Владыко, Вы спешите смягчить это обвинение, выражая мысль, что к недоразумению повод подал Владыка. Но вы-

ражая такую мысль, Вы обставляете ее такими фразами, которые никак не совместимы с предложенным Вами выше Вашим мнением о высоком уме и многообъятной учености Владыки. Ибо что Вы говорите? — „повод к недоразумению подает Владыка сам *не везде ясным и последовательным изложением своих мыслей*, отрывочно *разбросанных* в *Слове*, и крайне *лаконическими выражениями и намеками* в Прибавлении, что произошло... от того, что он писал сочинение *без детального плана*, просто *в виде набросков*“. Позвольте мне защитить Владыку. И „Слово о смерти“, и „Прибавление к нему“ написаны со всем вниманием, как и все его сочинения. Набрасывать мысли без плана, лаконически, в неточных и неполных выражениях может всякий, заготовляя заметки на будущее употребление, а целое сочинение писать так и еще издавать в свет, — не знаю, позволял ли кто, когда себе?

После такой похвалы Владыке и мне достается, хоть не в такой мере, — говорится, что я „бегло прочитав *Слово*, не все понял в нем ясно, и главное — проглядел, в чем суть дела“. А между тем взялся критиковать, и еще с такою строгостью. Хоть Вы не гневаетесь на критику и извиняете ее, всяко однако ж подаете мысль, что все мною написанное написано на ветер, не против того, что думал Владыка, а против того, что я сам нагадал при чтении его статей. После таких речей мне следовало бы просить Вас указать, что такое именно проглядел я; но Вы сами упреждаете мое желание и выставляете прогляденную мною главную мысль Владыки его собственными словами: „Ангелы называются бесплотными, невещественными по той причине, что не имеют нашей плоти, нашей грубой вещественности, не подлежат нашим чувствам. Называются разумными мысленными по главному *отличительному их свойству: уму или духу*“. — О душе он мнит так же, как об ангелах, т. е. признает в ней такую же вещественность и такое же *присущее ей духовное свойство*, составляющие вместе одно *целое существо*<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> Потрудитесь указать, где это написано у Владыки или это Ваш вывод: «одно целое существо». — *Примеч. еп. Феофана.*

Так это я проглядел?! Не могу счесть себя в этом виновным. Не проглядел, а не там глядел, где Вы. Вы взяли свою выписку из „Прибавления к Слову“, а я из „Слова“, где мысль, выражаемая Вашею выпискою, читается несколько иначе, именно: „Ангел и душа называются *бесплотными*, как не имеющие нашей плоти; называются *духом*, как существа тонкие, совершенно отличающиеся от предметов, составляющих вещественный мир“ (Слово, стр. 13 — в брошюре). Тут же они названы прямо *телом*: „они хоть и очень тонки по существу своему, однако же при всей своей тонкости суть тела, — тела тонкие эфирные“ (стр. 11). О свойственном им уме или о духе и помина нет в Слове, и даже слово *дух* толкуется намеренно так, что под ним не разумеется существо духовное (стр. 13 и 14). Слово — ум или дух читается в первый раз в „Прибавлении к Слову“ в выписанном Вами месте, и, видимо, как прибавка. И точно это прибавка, совсем не вяжущаяся с образом мыслей преосв. Игнатия, движущихся по всему пространству „Слова и Прибавления к нему“ (она вынуждена возражениями журнала „Странник“, как намекает сам Владыка в первых строках „Прибавления“). Поминается еще *о духе* в „Прибавлении“ и к концу (стр. 42) как о данной Богом душе — эфирной, тонковещественной, — *способности* к проявлению духовных действий. Это мною замечено и оговорено (стр. 204 и далее).

Но обратимся к Вашей выписке. Вы полагаете, что Вами приведенное место вполне выражает мысль Владыки. Я же этого не вижу. Тут отрицается только грубая в душе и ангеле вещественность; а что признается в них — не помянуто. Читая эти слова, можно дополнять их так: грубого тела не имеют, а имеют тело тонкое эфирное. И далее: так как иметь тело не то же, что быть телом, то таким образом выраженная главная мысль, спорная, о вещественности души и ангела, прикрывается и не бросается в глаза. Когда же вслед за тем говорится, что душа и ангел суть мыслительные существа по отличительному их свойству — уму или духу, то у читающего не может уже породиться никакая тревожная мысль о вещественности души и

ангелов... Выходит, все обстоит благополучно, и спорить нечего...

Такое впечатление от этого места действительно возможно. И Вы не пропустили воспользоваться этим, говоря: „Можно ли заметить в этих словах хотя признак той *нелепой мысли*, тот ультраматериализм, за которые Преосвященный попал под суд критики“. — Заметить можно подумавши немного, но сразу можно не заметить. Позвольте мне теперь в противовес Вашей похвале мне за нелепую мысль об ультраматериализме, похвалить Вас, что Вы *намеренно* так замаскировали главную мысль Владыки о вещественности естества души и ангела другими словами, что Вы *слукавили*. Вот мы и поквитались.

Берусь приподнять Вашу маску и для этого дополняю недосказанное в Вашей выписке.

Вот полная мысль Владыки, как она приводится в моей книжке (стр. 7): „Ангелы и души, хотя и очень тонки по существу своему, однако при всей своей тонкости, суть тела. Они тела тонкие, эфирные, тогда как, напротив, наши земные тела очень вещественны и грубы“ (Слово 11). „Один Бог — Дух. Кроме Бога нет другого существа, духовного по естеству“ (Слово 15). После такого решительного приговора можно ли подумать, чтоб Владыка допускал хоть какую-либо тень духовности в ангелах и в душах? И, однако ж, читаем, что ангелам и душам принадлежат как отличительное их свойство — ум или дух.

Ум, или дух, составляет отличительное свойство души и ангела. Ангел и душа суть в существе своем тела вещественные, хотя тонкие — эфирные. Следовательно, Вы допускаете, что вещество рассуждает, сознает себя, свободно действует, являет совесть и страх Божий, и проч. Ибо таковы неотъемлемые проявления и действия духа. Как же Вы меня браните, называя такую речь мою иронической, излишнею, мнимую; мнимую, т. е. мною придуманною, а не принадлежащею тем, кому приписывается. Такая мысль точно мною вызвана и высказана, а не Вами и не Вашими; но она непосредственно лежит в приведенных Вами словах Владыки. И отказаться от сего Вы не можете.



Идем далее. Утвердив, что в словах Владыки нет нелепой мысли ультраматериалистической, Вы продолжаете: „Видно только, что Владыка отличает душу от духа, как отличает ап. Павел и проч.“ — Очень рад это слышать. Как отличает? Вероятно, как отдельные субстанции или существа: ибо св. Апостол так разумел их. Душа и дух принадлежат одному лицу. Например, Вы и я — лица. И у Вас душа и дух, и у меня душа и дух, и всякого человека, и у всякого ангела — лице говорит о себе: „я“. Этому „я“ принадлежит сознание себя, свободное действие и ответственность за него. Этот „я“ — есть господин в нас. Но кому он принадлежит — душе или духу? — Конечно, духу. След., различая в себе душу и дух, мы должны господство в себе приписывать духу, а душу признать подчиненною ему частию, служебною. Душа, по-Вашему, вещественное эфирное тело. — Пусть. А дух невещественен. Таким образом, мы приходим к мысли, что в душе, эфирном теле, имеется некий господин, невещественный дух; выйдет, что ангел есть дух, облеченный в эфирное тело, — тоже и душа — дух, облеченный в тело эфирное, с помощью которого входят они в сочетание с этим нашим грубым телом. Несогласно ли это мое наведение с Вашими словами о душе: „о душе думает Владыка так же, как об ангелах, т. е. признает в ней такую же вещественность и такое же присущее ей духовное свойство, составляющее одно целое существо“. Одно целое существо составляют у Вас два естества — вещественное и духовное. Ваше слово: *свойство духовное* надо заменить словом: *естество духовное*, ибо свойство не может быть составною частью существа.

Давайте-ка руку, достопочтеннейший Отец, и заключим мировую... У нас с Вами мысли одни, и разница только в словах. Прочитайте при сем Вашу выметку из моей книжки, что „душа и ангел суть духовные существа, облеченные тонкою оболочкою вещественною“ и что „такой образ представления бытия душ и ангелов самый удобный для понятия, совершенно мирящийся со всеми сказаниями о явлениях ангелов и душ и легко решающий все, относящиеся сюда вопросы“. Да, я это при-

нимаю, но не по снисхождению, а по достоинству сей мысли. Она у меня стоит на одной линии с другою мыслию, которая мыслит об ангелах и душе как чистых и бестелесных духах по своему существу. В ином случае лучше одно из сих мнений, а в другом — другое. Главное, что занимает меня и заботит, есть опасение, как бы не распространилась и не укоренилась мысль, будто вещество может рассуждать, себя сознавать и свободно действовать, и высшие стремления иметь и обнаруживать... Вот это и есть ультраматериализм, которого избегать надо.

Так согласны?!. Ну так по рукам. Оболочка может быть признаваема неотделимою, всегда присущею, хоть в виде организма... и даже человекообразного. Как будет это в будущем веке — тогда увидим. Нам надо ограждать от опасных мнений в сем веке...

Как вещественное соединяется с невещественным, лучше решать так: соединяются на основе бытия реального; и дух реальное существо, и вещественное тело — реальное существо, и как реальные, могут взаимно друг на друга действовать и друг с другом соединяться. У Владыки где сказано, что Бог мог дать веществу тонкому способность мыслить. Гораздо легче допустить, что Бог дал духу способность действовать на вещественное.

Со следующим после сего наведением, что допустив дух как свойство или способность души вещественной, неизбежно принять, что или вещественное рассуждает... или что вещественное служит вместилищем невещественного существа... У меня эта мысль выражена выше. И то правда, что если можно из каких-либо мест его статей вывести заключение, что он сам отвергает мысль о разумности материи, то этим разорится в конец все его мудрование о вещественности естества души и ангелов. Говорю, если б можно... потому что это крайне трудно, так обе статьи переполнены разнообразно выраженными мыслями, что душа и ангел — тело, самое существо их телесно. И действительно, добиться до такого заключения — *pium*

*desiderium*<sup>63</sup>. Но Вы порядочно уже достигли сего — выведя прямые заключения из слов „по отличительному свойству — уму или духу“.

Выраженные Вами мысли по сему поводу действительно Ваши суть мысли; но Вам нечего бояться за них. Они прямо вытекают из слов Преосвященного.

Что же это такое?! Вы только что осудили мысль Преосвященного строгою дилеммою. А тут опять на попятную. Начали Вы говорить еще о союзе духовного естества с вещественным, и сказав, что это определить и объяснить трудно было и есть для больших умов... кои ограничиваются одними гипотезами, прибавляете: но к ним, т. е. к гипотезам, я не отношу *мысль о телесности души*, ибо она, по убеждению моему, *имеет твердое основание* на другом изречении того же Апостола.

Подождем, что-то Вы откроете... а теперь пока выслушайте приговор, что Вы изменник истине, которая сама давалась Вам в руки.

Далее продолжаете Вы речь о союзе души с телом, представляя, как объясняет ее Владыка: „близкая связь души с телом, — говорит он, — доказывает, что несмотря на значительное между ними различие, они имеют и нечто общее, имеют — употребим выражение химии — *сродство*. Если бы не было сродства, не могло бы быть никакой связи. Если же есть сродство, то душа необходимо должна иметь некоторую, свойственную себе вещественность“. Вам следовало подивиться, зачем Владыка говорит о сродстве как особом средстве между душою и телом. Если душа вещественна, то и вопроса не может быть о том, как она соединяется с телом. Вопрос этот уместен там, где душу признают невещественною; и где потому естественно спросить, как эта невещественная душа соединяется с вещественным телом: ибо невещественное и вещественное противоположности, а не разности только. Разве Владыка сомневался когда в телесности души? Или, может

---

<sup>63</sup> *Pium desiderium* (лат.) — благое желание.

быть, он имел в виду других расположить к удобнейшему принятию своего учения о вещественности души, исходя из союза ее с телом. Вот ход его мыслей: „Связь души с телом очевидна. Они состоят в непрерывном взаимодействии. Связь эта не имела бы места, если б не было между ними сродства. Если же есть *сродство*, то душа необходимо должна иметь некоторую свойственную себе вещественность“. Прежде говорилось, что душе принадлежит ум или дух, как существенное ее свойство. Ум или дух, то же, что умность и духовность. Стало быть, видимы существенны — духовность и вещественность. Изумительное смешение понятий. Если душа вещественна, то не духовна, если духовна, то не вещественна. Если б он сказал, как пред сим говорилось у меня, что душа имеет оболочку тонкую, как посредницу между душою и грубым телом, этому было б нечего противоречить. Но когда он говорит, что в самой душе существенно есть вещественность, то этим вступает в противоречие с собою... ибо прежде приписывал душе — духовность.

Но обратимся опять к союзу души с телом. Необходимо ли для объяснения сего союза прибегать к гипотезе о сродстве души с телом и допущению ее телесности. Никакой нет нужды. У них есть сродство, как я уже поминал, именно — реальное существование. И душа, и тело на основе реальности действуют друг на друга и сочетаются друг с другом. Да и решение вопроса чрез допущение сродства делается какое-то странное. Спрашивается, как два противоположных естества состоят в союзе связи? Отвечается — отрицанием противоположности с одной стороны. Это похоже на развязку Гордиева узла. И почему такая большая уступка навязывается душе, а не телу?!

Вы приводите мнение Локка<sup>64</sup>, что: „по теории трудно предположить как мыслящее вещество (это тоже, что приписать душе вещественность): так и ведение невещественного деяния на материю“. Так лучше уж оставить дело, как оно есть.

---

<sup>64</sup> Локк Джон, английский философ.

Есть связь. Это очевидно. А как она есть не объяснимо. Но объяснять ее уничтожением существенного свойства одной стороны — незаконно. Вон психиатры, как Вы замечаете, действуют основательнее. „Они признают присутствие в человеческом организме деятеля духовной природы, проявляющего способности разума и воли, но решительно отказываются понять (или голову ломать над понятием того), как такой деятель, столь разнородный с веществом, может действовать на него непосредственно“. Вот на такую-то посредницу, прибавляете Вы, и указывает преосв. Игнатий, т. е. на *вещественную душу*. Нет, он не на посредницу указывает, а совсем уничтожает противоположность и разнородность одного из деятелей примиряемых и совершенно не дельно, ибо оставляет за ним его действие невещественное и чрез то выдвигает какое-то чудовище — мыслящее вещество.

Затем Вы держите длинную речь в обличение мне, будто я унижаю достоинство наук. Мое об них мнение такое, что им следует своим заниматься делом, именно разработкою каждою своего предмета и со своими началами не втеснять в область религиозную, для них не досягаемую, ибо от этого одни заблуждения плодятся и путают бедное человечество, как доказывают неисчетные опыты. А почет должный я им всегда отдаю. Больше мне и нечего об этом говорить. Да это и у Вас так к слову пришлось, и непрямо к делу относится.

Вы занялись после сего доказыванием, что мысль Владыки о *видимости* души и ангела — верна. Мудрствовать об этом не хотите, а ограничиваетесь вернейшим способом — свидетельством Слова Божия и св. отцев. Но наперед спрошу Вас: зачем Вы берете на себя труд сей? У нас с этим спору не было. Возможен тут спор только о том, можно ли от сей видимости заключать к вещественности естества души и ангелов. Если Вы заговорили о сем, чтоб подтвердить справедливость такого заключения, то Вы напрасно потрудились. Ибо так заключать: поелику ангелы были видимы, то они по естеству вещественны, нельзя. Ибо они могли быть видимы по иным причинам:

или потому что принимали на себя тела для явления, или в самом творении были облечены в тонкое тело. Вы этого не поимели во внимании и даже доказываемую Вами видимость не довели до утверждения чрез нее вещественности. Чего же ради Вы трудились?!

Прежде всего Вы останавливаетесь на словах св. Павла: *есть тело духовное*. Даете вопрос: к кому это относится? и отвечаете: к ангелам. Вот и не справедливо. Впереди у Апостола стоит: *сеется тело душевное, восстает тело духовное*. И потом прибавляется: *есть тело душевное и есть тело духовное*<sup>65</sup>. В обоих этих предложениях слова: душевное и духовное надо понимать одинаково. Но первое предложение: *сеется* и пр. относится к телам человеческим... След., и второе надлежит относить к ним же. В каком значении: тело душевное — тело страстное, а тело духовное — бесстрастное. Так это указание Вам не в пользу.

Второе место, на которое Вы указываете, служат слова Спасителя апостолам во время явления Его им по Воскресении: *дух плоти и кости не имеет*<sup>66</sup>... Апостолы подумали, что явившийся есть дух, и ужаснулись. Чтоб отогнать от них эту мысль, Господь говорит: *осяжите меня, и увидите, что я не дух: ибо дух плоти и кости не имеет, как видите меня имущим*<sup>67</sup>. Что разумел Спаситель под словом дух? Призрак. Подобный случай был прежде, когда Спаситель шел к апостолам по водам. Увидев Его, они ужаснулись, полагая, что это был призрак, как замечено Евангелистами<sup>68</sup>. Состояния апостолов в обоих случаях одинаковы, и нечего прилагать к ним иное толкование. Вы говорите, что Спаситель не отвергал верования апостолов в видимости духа. У Спасителя было одно намерение — успокоить апостолов. Того, о чем Вы говорите, Он не думал. И вы-

---

<sup>65</sup> 1 Кор. 15:44.

<sup>66</sup> Лк. 24:39.

<sup>67</sup> Ср.: Лк. 24:39.

<sup>68</sup> См.: Мф. 14:26.

вод Ваш, что словами Спасителя подтверждается мнение о тонко-вещественном виде духовных существ... совсем не выходит... как ни натягивайте.

Ссылаетесь на ангелоявления и ангеловидения, чтоб подтвердить свою мысль о видимости их. Опять повторю — о видимости спора нет. У меня в книжке объяснено, что от видимостей заключить о вещественности естества ангела и души нельзя. И здесь выше не мною повторено, и сейчас говорю тоже... и прибавляю — доказывать видимость в нашем споре — излишний труд.

Опять Вы обращаетесь к слову Апостола есть *тело духовное*<sup>69</sup>... и прибавляете... что видно есть тела духовные на небе. Прибавлю и я, что слова Апостола не говорят о небе... Это Ваша прибавка. Восхищение до Третьего Неба св. ап. Павла не может давать никакой определенной мысли по Вашему предмету, ибо что было там, о том Апостол ничего не сказал.

Подумав, что Вы решительно отстаиваете ложное мнение Преосвященного предыдущими указаниями на видимость ангелов и на явление их, Вы полагаете, что я напрасно назвал его *учение новым*. — Да, оно ново. И это доказано в моей книжке... Если бы Вы обратили поболее внимания на сказанное, то не пришли бы к вопросу... отчего оно так названо.

Наконец Вы хотите выговорить для себя право держаться учения Преосвященного как частного мнения. Вам думается, что учение Преосвященного оригинально. Но оригинальность в учении Церкви — не допускается. Все ереси оригинальны и все подпали под анафему. Учение о вещественности естеств ангелов и душ та же участь ждет, ибо оно противно самому духу христианства. Вы спрашиваете, чем может быть соблазнительно и вредно это учение? — Тем, что приводя в доказательство вещественности естеств ангелов, явления ангелов располагает к таким же помышлениям и о Боге. И Бог видимо является как ангелы. Если на основании сих явлений ангелов почитать в

---

<sup>69</sup> 1 Кор. 15:44.

естестве своем вещественность, что мешает то же заключение вывести и в отношении к Богу, т. е. что и Его естество вещественно. То Бог скажете... как всемогущий может принять на Себя вещественную видимость. Но по тому же всемогуществу, Он может и ангелам дать силу принимать на себя вещественную видимость, оставаясь в естестве невестественным.

Вот почему я считаю учение Преосвященного соблазнительным и вредным, и вместе с тем несостоятельным; и вследствие того непозволительным в среде верующих даже и как частное мнение.

Вы подпираете свое право на согласие с учением преосв. Платона<sup>70</sup>, чтоб держать его в виде частного мнения, разногласием мнений о сем предмете преосвященных Макария и Антония, из коих последний будто бы согласен с мнением Преосвященного в своем богословии, разрешенном Св. Синодом. Но разрешено Св. Синодом также и богословие преосв. Макария. В этом отношении они равны. У меня нет под руками богословия преосв. Антония, чтоб просмотреть, какими словами он выражается... Может быть, он приводит это мнение в виде примечания, а не как решительное свое мнение. В таком случае нечего на него ссылаться. Преосв. Макарий выставляет свои мысли как решительные положения, согласные с общим учением Церкви. Напомню опять, что позволительно думать только, что ангелы бестелесны совсем и, когда являются, принимают тело эфирное... или что они постоянно имеют такое тело. Мнение же, что они в самом естестве своем телесны — непозволительно.

Указав, что преосв. Макарий в подтверждение своей мысли ссылается на песнопение Церковное, Вы прибавляете от себя: „в канонах св. ангелы называются духами бесплотными, про-

---

<sup>70</sup> В рукописи описка автора. Из сопоставления данного места с письмом иг. Агафангела (см. с. 128) очевидно, что речь идет об упомянутом у него архиеп. Антонии (Амфитеатрове), авторе «Догматического богословия Православной Кафолической Восточной Церкви».



О переписке свт. Феофана с игум. Агафангелом (Воскресенским)...

стыми, чистыми. Но все эти эпитеты имеют значение аллегорическое“. Все это простые слова и в них ничего нет иносказательного, что могло бы было понимать иначе. Вон в тех словах, которые Вы берете из богослужебных книг о Божией Матери все иносказания. Самые фразы требуют так их понимать „мысленный сад, мысленный виноград, грозд спасения“ и проч. Все это иносказания».

*АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 43. Ед. хр.  
4370. Л. 5–13 об. (Черновик);  
Л. 48–66 об. (Копия)*

---

## ХРОНИКА

### XIV ФЕОФАНОВСКИЕ ЧТЕНИЯ

22 октября 2020 г. в Издательском Совете Русской Православной Церкви прошли XIV Феофановские чтения.

Настоящие чтения прошли как в очном, так и в дистанционном формате посредством сервиса онлайн конференций Zoom. Возглавил чтения Председатель Издательского Совета Русской Православной Церкви митрополит Калужский и Боровский Климент.

Открывая чтения, митрополит Климент обратился к участникам с приветственным словом.

Епископ Скопинский и Шацкий ПИТИРИМ принял участие в работе конференции в дистанционном формате и представил доклад на тему: «Черты аскетической проповеди в эпистолярном наследии свт. Феофана».

С сообщениями, сделанными в дистанционном формате, выступили:

С докладом на тему: «Развитие аскетических наставлений святителя Иоанна Златоуста в трудах и письмах святителя Феофана Затворника Вышенского», написанном в соавторстве со студентом Кафедры теологии Рязанского Государственного университета им. С. А. Есенина иереем Ильей Ивановым, выступил председатель Отдела религиозного образования и катехизации Рязанской епархии протоиерей Сергей Рыбаков.

Преподаватель Московской Сретенской духовной семинарии иеромонах Ириней (Пиковский) выступил с докладом «Толкование притчи „о неправедном приставнике“ (Лк. 16:1–13) святителя Феофана Затворника в контексте экзегезы XX века».

С докладом «Взгляды Сперанского М. М. на духовную жизнь по письмам свт. Феофана Затворника» выступил доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии, кандидат богословия иеромонах Иоанн (Король).

---

Клирик храма св. вмч. Пантелеимона г. Краснодара, преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии иерей Андрей Кретов представил сообщение на тему «„Семя жизни“ — таинства в деле воспитания христианина».

Доклад на тему: «Вклад святителя Феофана в становление русской гомилетики» представил иерей Евгений Игнатов, клирик храма Архангела Михаила г. Краснодара, преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии.

Очно с докладами выступили:

Доцент Московской Сретенской духовной семинарии, кандидат философских наук иерей Павел Сержантов выступил с докладом «Духовные наставления святителя Феофана в исследовательских работах Ф. Шпидлика».

С докладом «Ближний круг святителя Феофана. Новое о П. С. Лукомской» выступила Лукьянова Анна Евгеньевна, член Историко-родословного общества (г. Москва), член Русского генеалогического общества (г. Санкт-Петербург).

Во второй сессии XIV Феофановских чтений в дистанционном формате выступали:

Преподаватель Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова, доктор филологических наук Каширина Варвара Викторовна выступила с докладом «К атрибуции писем к „неким лицам, вразумившимся чтением книг святителя Феофана“ (№381–386, из Собрания писем Феофана Затворника в 8 вып.)».

Доклад на тему: «Эпистолярное наследие святителя Феофана Затворника: нарратив и образ автора» представила проректор Калужской духовной семинарии по научной работе, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин, кандидат филологических наук Волкова Анна Геннадьевна.

Заведующий кафедрой Богословия и библистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии, кандидат философских наук Абрамов Александр Вячеславович выступил с докладом «О значении совести и нравственного закона в трудах святителя Феофана Затворника».

---

С докладом на тему: «Проблема духовного в творчестве святителя Феофана и Георга Гегеля» выступил старший преподаватель кафедры философии Кубанского государственного университета Бухович Евгений Викторович.

Соискатель ученой степени кандидата богословия Санкт-Петербургской духовной академии, иерей Николай Антипенко выступил с докладом «Аскетическое делание в жизни подростка по трудам свт. Феофана Затворника».

С докладом «Тема нравственного воспитания в аскетических творениях свт. Феофана в перспективе преподавания Закона Божия в православных гимназиях» выступил соискатель 2 курса аспирантуры Санкт-Петербургской духовной академии, магистр богословия, преподаватель вероучительных предметов в Православной Свято-Никольской классической гимназии г. Кисловодска, член епархиальной комиссии по канонизации святых Пятигорской епархии иеродиакон Иоанн (Галумов).

Студент 2 курса магистратуры Николо-Угрешской духовной семинарии диакон Максим Дулев: «Особенности тропологического метода толкования Нового Завета у святителя Феофана Затворника».

С докладом на тему: «Жизнь в монастыре: восприятие святителя Феофана» — Балог Владислав Владиславович, студент 2 курса бакалавриата Калужской духовной семинарии.

Студент 1 курса бакалавриата Калужской духовной семинарии Лызлов Никита Александрович представил доклад на тему: «Понятие духовного подвига в письмах к мирянам святителя Феофана Затворника».

С докладом «„Митерикон“ — открытие святителя Феофана» выступил воспитанник пропедевтического курса Екатеринодарской духовной семинарии Старостенко Сергей.

Клирик Покровского храма г. Трубчевска Клинцовской и Трубчевской епархии, кандидат богословия иеродиакон Петр (Алексенко) выступил с очным докладом на тему: «Основы аскетической системы святителя Феофана Затворника».

---

## ПРЕЗЕНТАЦИЯ 4-ГО ТОМА «ЛЕТОПИСИ ЖИЗНИ И ТВОРЕНИЙ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО»

22 октября 2020 г. в Издательском Совете Русской Православной Церкви прошла презентация 4-го тома «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского» в 6-ти томах. Презентацию возглавил митрополит Калужский и Боровский Климент, председатель Издательского Совета Русской Православной Церкви.

Также в презентации принял участие епископ Балашихинский Николай, главный редактор Издательства Московской Патриархии, где проходила верстка 4-го тома «Летописи».

Данный том включает в себя период жизни святителя Феофана с 3 августа 1866 г. до января 1878 г.

Представляя том, митрополит Климент рассказал о работе по его подготовке и о трудностях, возникавших в этой работе, а также о планах и перспективах по изданию последующих томов «Летописи». В частности, о возникшей необходимости подготовки 7-го тома, куда должны будут войти исследования и история изданий книг и произведений святителя Феофана с его смерти в 1894 до 1917 г.

Епископ Балашихинский Николай поблагодарил митрополита Климента, а также сотрудников Издательского Совета, работающих над подготовкой «Летописи жизни и творений святителя Феофана», за возможность принять участие в этом благом деле и сделал предложение не ограничивать предполагаемый 7-й том «Летописи» 1917 г., а поместить туда также и современные исследования, в том числе и зарубежные.

---

**Митрополит Калужский и Боровский Климент.  
Слово на презентации четвертого тома  
«Летописи жизни и творений святителя Феофана,  
Затворника Вышенского»**

Ваши Преосвященства, дорогие отцы, братья и сестры!

Позвольте представить вашему вниманию очередной, четвертый, том «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского», подготовленный Научно-редакционным советом при Издательском Совете Русской Православной Церкви. Данный том повествует о первых тринадцати годах пребывания святителя Феофана в Вышенском монастыре — со времени прибытия в монастырь в 1866 году и до конца 1878 года, когда епископ Феофан уже полностью затворился от мира.

Большую помощь в работе над Летописью оказали конференции, проводимые Издательским Советом. Встречаясь на наших конференциях, мы делимся результатом нашей научной работы, вводим ее в исследовательское поле и пополняем знания о святителе Феофане. Такой формат издания, как Летопись, является уникальным подспорьем в осуществлении научной деятельности. Раскрывая этот материал, исследователь может подробно и более качественно изучить жизненный путь Вышенского Затворника, его творческие достижения и проникнуть в тайники его духовной жизни.

По содержанию четвертый том отличается от вышедших ранее книг данной серии. Пребывая на Выше, святитель Феофан уже не занимается административной деятельностью, не совершает длительных поездок по обозреванию своей епархии, не говорит проповедей, не участвует в общественной жизни. После прибытия в Вышенский монастырь он устраивает в своей келье домовый храм, готовясь удалиться в затвор. В 1873 году он осуществляет это желание. Жизнь святителя полностью меняется. Теперь он полностью сосредоточивается на духовной жизни и просветительской деятельности. Поэтому

---

значительную часть тома составляет переписка святителя, а также различные материалы, касающиеся издания его творений.

Основой этого издания, как и прежде, послужили архивные документы, собранные в различных архивохранилищах России и зарубежья, а также дореволюционная периодика. Большая часть архивных материалов никогда прежде не издавалась, что сообщает книге существенную научную значимость. Научный интерес также представляют открытия, сделанные рабочей группой, готовившей «Летопись», и членами архивной группы Научно-редакционного совета. Были атрибутированы многие адресаты святителя, приоткрыты новые факты его жизни, установлены ранее неизвестные связи, уточнена история создания произведений.

Презентуя это издание, я хотел бы поблагодарить всех причастных к его выходу в свет: членов Научно-редакционного совета по подготовке полного собрания сочинений святителя, сотрудников Издательского Совета, Издательство Московской Патриархии и лично владыку Николая, главного редактора Издательства. Надеюсь, что эта книга, как и все тома серии «Летопись жизни и творений святителя Феофана...» станет настольной в первую очередь для специалистов, изучающих наследие и жизнь Вышенского Затворника, а также для всех желающих открыть для себя подвиг выдающегося русского подвижника, церковного писателя и ученого богослова — святителя Феофана.

---

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

*Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Г. М.)* — кандидат богословия, доктор исторических наук, председатель Издательского Совета Московской Патриархии, ректор Калужской духовной семинарии; mit.kliment@yandex.ru.

*Архимандрит Зосима (Шевчук С. В.)* — кандидат педагогических наук, доцент, преподаватель Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии, игумен Свято-Боголюбского Алексиевского мужского монастыря г. Владимира; o.zosima@mail.ru.

*Иеромонах Ириней (Пиковский И. В.)* — преподаватель Сретенской духовной семинарии (Москва), аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия; irenaeus@mail.ru.

*Иеромонах Корнилий (Зайцев А. А.)* — ректор Екатеринбургской духовной семинарии, кандидат богословия.

*Иеродиакон Петр (Алексенко О. В.)* — клирик храма в честь Покрова Пресвятой Богородицы г. Трубчевска Клинцовской и Трубчевской епархии, кандидат богословия; gordienkomikhail@yandex.ru.

*Лукьянова Анна Евгеньевна* — член Историко-родословного общества (г. Москва), Русского генеалогического общества (г. Санкт-Петербург); anna@solodov.org.

*Миронов Константин Геннадьевич*, магистр богословия.

*Плево Анатолий Иванович* — сотрудник издательства во имя свт. Игнатия Ставропольского (Москва).



---

## 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 S. V.)* — Ph. D. N., associate professor, teacher of St. Vladimir Theophan Theological seminary, hegumen of St. Bogolyubsky St. Alexiy Monastery in Vladimir; o.zosima@mail.ru.

*Hieromonk Irinei (Pikovskiy I. V.)* — teacher of the Sretensky Theological seminary (Moscow), aspirate Of the General Church postgraduate and doctoral studies named after saints Cyril and Methodius; irenaeus@mail.ru.

*Hieromonk Korniliy (Zaitsev A. A.)* — rector of the Yekaterinburg Theological seminary, candidate of theology.

*Hierodeacon Petr (Aleksenko O. V.)* — cleric of the Church in honor of Protection of Our Most Holy Lady Theotokos in Trubchevsk of Klinty and Trubchevsk eparchy, candidate of Theology; gordienkomikhail@yandex.ru.

*Lukyanova Anna E.* — member of the Historical and Pedigree Society (Moscow), Russian Genealogical Society (St. Petersburg); anna@solodov.org.

*Mironov Konstantin G.*, master of theology.

*Plevo Anatoly I.* — employee of the publishing house in the name of St. Ignatius of Stavropol (Moscow).

---

## 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 относиться 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.

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 указанием страницы (для пе- чатных изданий) [1, с. 2] в со- ответствии с пристатейным списком литературы, кото- рый составляется в алфавит- ном порядке
Объем	минимум 5 страниц
Оформление списка литературы	ГОСТ Р 7.05-2008

**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