

ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 4 (8)

Калуга
2021

ББК 86.372

УДК 271.2

По благословению
Высокопреосвященнейшего Климента
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом
Русской Православной Церкви
№ ИС Р21-103-0060

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

СТАТЬИ

- Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Г. М.)*
Годы преподавания святителя Феофана (Говорова)
в Санкт-Петербургской духовной академии 4
- Архимандрит Зосима (Шевчук С. В.)*
Святитель Феофан Затворник и русское богословие XIX века 23
- Иерей Кретов Андрей*
«Семья жизни»: таинства в деле воспитания человека 31
- Иеродиакон Петр (Алексенко О. В.)*
«Краткий очерк аскетике» как вклад свт. Феофана Затворника
в русскую школу богословия 37
- Дьяченко Г. В.*
Основные принципы духовного образования по учебным проектам
русских архиереев середины XIX века 47
- Волкова А. Г.*
Эпистолярное наследие святителя Феофана Затворника: нарратив и
образ автора 72
- Никольский Е. В., иером. Корнилий (Зайцев А. А.), Миронов К. Г.*
Спор святителей Феофана Затворника и Игнатия (Брянчанинова)
по вопросу материальности души и ангелов: опыт современного
анализа 81

ПУБЛИКАЦИИ

- Епископ Тарусский Иосиф (Королев О. Г.)*
Записка К. К. Зедергольма о взаимоотношениях русского и грече-
ского духовенства и ответ на нее святителя Феофана 117

ТРУДЫ МОЛОДЫХ БОГОСЛОВОВ

- Старостенко С. В.*
Митерикон — открытие святителя Феофана 131
- СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ** 137

СТАТЬИ

УДК 94

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

Доктор исторических наук,
кандидат богословия

**Metropolitan of Kaluga and Borovsky
Clement (Kapalin German M.)**

Doctor of Historical Sciences,
Candidate of Theology

**ГОДЫ ПРЕПОДАВАНИЯ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА
(ГОВОРОВА) В САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

**YEARS OF TEACHING OF ST. THEOPHAN (GOVOROV) AT
THE ST. PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY**

Аннотация. Через три года после окончания Киевской духовной академии иеромонах Феофан (Говоров) решением Святейшего Синода из Новгородской семинарии переводится преподавателем практического богословия в Санкт-Петербургскую духовную академию и назначается помощником инспектора академии. Пребывание в Петербурге дало ему возможность углубить свои богословские и аскетические знания. Кроме того, он знакомится с архимандритом Игнатием (Брянчаниновым), известными в то время богословами, мыслителями, духовными писателями и, главное, с издателем журнала «Маяк» Степаном Они-

симовичем Бурачком. С Бурачком у него устанавливается дружба на многие годы. В течение трех лет пребывания в Петербурге он активно сотрудничает с издательством. В это время публикуются его первые богословские произведения.

Abstract. Three years after graduating from the Kiev Theological Academy, Hieromonk Theophan (Govorov), by the decision of the Sacred Synod, was transferred from the Novgorod Seminary as a teacher of practical theology to the St. Petersburg Theological Academy and was appointed assistant inspector of the Academy. His stay in St. Petersburg gave him the opportunity to deepen his theological and ascetic knowledge. In addition, he gets acquainted with Archimandrite Ignatius (Bryanchaninov), famous theologians, thinkers, spiritual writers at that time, and, most importantly, with the publisher of the magazine «Mayak» Stepan Onisimovich Burachek. With Burachek, he establishes a friendship for many years. During the three years of his stay in St. Petersburg, he actively cooperates with the publishing house. At this time, his first theological works were published.

Ключевые слова: иеромонах Феофан (Говоров), Санкт-Петербургская духовная академия, С. О. Бурачек, практическое богословие, преподавание, издание книг.

Key words: Hieromonk Theophan (Govorov), St. Petersburg Theological Academy, S. O. Burachek, practical theology, teaching, book publishing.

Очередной перевод иеромонах Феофан получил осенью 1844 года — на этот раз в столицу, где без малого три года он продолжал преподавательскую деятельность в стенах духовной академии. В эти годы состоялись два выпуска — XVI и XVII курсов (в 1845 и 1847 году соответственно), на высшем отделении которых иеромонах Феофан преподавал нравственное (или практическое) богословие.

Сначала будущий святитель был переведен на место своего однокурсника по Киевской духовной академии — иеромонаха Макария (Булгакова), который с 1842 года преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии. Намереваясь назначить его инспектором и профессором догматического богословия, академическое правление обратилось в Святейший Синод с предложением перевести иеромонаха Феофана (Говорова) из Новгородской семинарии на освобождающуюся должность преподавателя академии. Об этом 10 октября 1844 года обер-прокурор Синода граф Н. А. Протасов сделал соответствующее предложение, приведя характеристику епархиального архиерея митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Антония (Рафальского)¹ на кандидата: «поведения очень доброго, исправен и благонадежен» [30].

В итоге согласно синодальному определению от 16 октября 1844 года иеромонах Феофан стал «бакалавром» (то есть преподавателем) нравственного богословия в академии, оставаясь инспектором Новгородской семинарии [32; 29]. В начале следующего года он был назначен помощником инспектора академии.

Из комплекса официальных документов, относящихся к данному периоду биографии святителя Феофана, следует, что решение кадровых вопросов преподавателей академии помимо Правления академии и Святейшего Синода, выносившего определения, проходило через синодальное Духовно-учебное управление, и процесс определения на ту или иную должность мог затягиваться до нескольких месяцев. Так, вопрос о назначении иеромонаха Феофана помощником инспектора, судя по документам из фонда Духовно-учебного комитета при Святейшем Синоде РГИА, решался с 24 января по 6 апреля 1845 года.

Первая дата указана на представлении о назначении нового помощника инспектора академии вместо увольнявшегося преподавателя В. И. Долоцкого². Обер-прокурору были предложе-

¹ Антоний (Рафальский, 1789–1848) — был митрополитом Новгородским, Санкт-Петербургским, Эстляндским и Финляндским с января 1843 года.

ны две кандидатуры, в их числе — иеромонаха Феофана [34]. На следующий день, 25 января, он был определен на должность инспектора [14]. Затем 31 января 1845 года обер-прокурор направил соответствующее предложение Священному Синоду [32]. В послужных списках и других документах МИД датой назначения указано 14 февраля 1845 года, когда было принято определение Святейшего Синода [29; 50; 14]. Последней датой — 6 апреля 1845 года отмечен подписанный обер-прокурором Синода графом Н. А. Протасовым и директором Духовно-учебного управления А. И. Карасевским документ — предложение Правлению Санкт-Петербургской духовной академии [33], в котором речь идет «о назначении на должность помощника инспектора С.-Петербургской духовной академии инспектора Новгородской семинарии иеромонаха Феофана» [11, с. 245].

Включение иеромонаха Феофана в состав Комитета для рассмотрения конспектов преподавания учебных предметов в семинариях длилось с апреля по июль 1845 года [31; 29; 50]. Документы о зачислении его в штат кафедрального собора Александро-Невской Лавры датированы 5 сентября 1845 года [2], 28 сентября — 17 октября того же 1845 года [4] и 25 мая следующего 1846 года [29; 50]. В это время иеромонах Феофан завершал уже второй год преподавания в академии. По итогам ее ревизии, которую в 1845 году проводил архиепископ Варшавский и Новогоргиевский Никанор (Клементьевский)³, и с одобрения митрополита Антония (Рафальского) будущий святитель был во второй раз за всю свою преподавательскую деятельность удостоен благословения Святейшего Синода 22 апреля 1846 года [29; 50].

Внешне все это выглядело как весьма удачная карьера: спустя

² Василий Иванович Долоцкий (ум. 1885 г.) — выпускник Санкт-Петербургской духовной академии 1837 года. Был первым заведующим кафедрой литургики в Санкт-Петербургской академии, автором публикаций по литургике и истории Византии.

³ Никанор (Клементьевский; 1787–1856) — был назначен архиепископом Варшавским и Новогоргиевским в январе 1843 года, с ноября 1848 года — митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский, первенствующий член Святейшего Синода.

считанные годы по окончании Киевской академии иеромонах Феофан уже жил и работал в столице, был преподавателем и воспитателем духовной академии, штатным священником кафедрального собора Лавры. Все это раскрывало перед ним двери высшего света, сулило внимание общественности и влиятельное покровительство. Но ничего из этого не искал святитель Феофан, поскольку стремился к духовному преуспеянию. Шумная столичная жизнь отводила его от желанного жизненного пути, и он не увлекся ее блеском.

Более того, открывшаяся ему перспектива продвижения по карьерной лестнице породила в нем желание оставить службу в столице. Летом 1846 года, с 20 мая по 4 августа, иеромонах Феофан исполнял должность инспектора Санкт-Петербургской духовной академии [29; 50]. Через несколько дней после этого — 21 августа он просил об увольнении из академии с освобождением от всех должностей [11, с. 258]. Прошению не был дан ход, и он оставался преподавателем еще один учебный год, пока 20 августа 1847 года Святейший Синод не принял постановление о включении его в состав паломнической группы, направлявшейся на длительный срок в Иерусалим [16].

Изначально с переводом в Санкт-Петербург его примирял ряд обстоятельств, которые трудно ранжировать по значимости для самого иеромонаха Феофана. Можно лишь обозначить их в произвольной последовательности.

Надо признать, что его переводу в столицу благоволил епископ Иеремия (Соловьев), что следует из следующих строк, написанных в апреле 1846 года архимандриту Макарию (Булгакову): «Отцу Феофану, если он еще с Вами (а я желал бы этого надолго) кланяюсь» [18, с. 704–705]. Для будущего святителя было весомо мнение епископа Иеремии, которому он писал о своих внутренних сомнениях⁴ и к совету которого продолжал прислушиваться.

Также для иеромонаха Феофана, несомненно, был привлека-

⁴ Так, иеромонах Феофан писал епископу Нижегородскому Иеремии (Соловьеву) 3 марта 1847: «Простите Господа ради, я все докучаю Вам то своим непотребством, то, может быть, заносчивыми предприятиями. Говорю — может быть. Ибо они не выдуманы, а лежат на душе, нудят и томят; не стихают, а все растут, растут» [42, с. 164].

тельным сам предмет, который он преподавал в академии. Содержание курса идеально согласовывалось с его личными устремлениями. Еще со студенческой скамьи нравственное (практическое) богословие привлекало его внимание тем, что рассматривало реализацию в жизни христианского учения о спасении. Но преподавание этого предмета было перегружено историческими экскурсами в развитие представлений о нравственности, а также в нем превалировали философские умозрительные рассуждения, оторванные от практики повседневной жизни.

Святитель Феофан оживил преподавание нравственного богословия, включив в него «опыт аскетический и психологический» [10, с. 113–114]. Он соотносил слова Священного Писания, святоотеческое учение и церковные установления с их осуществлением в жизни святых подвижников и угодников Божиих. По отзыву одного из его студентов — выпускника XVI курса академии (1845 года) Константина Добронравина⁵, иеромонах Феофан показал, «что нравственное учение есть то же вероучение, только осуществленное в жизни и деятельности, и что христиане к сему должны постоянно стремиться как главной цели своей жизни» [10, с. 114–115]. Этого результата святителю удалось добиться благодаря тому, что его курс лекций был основан не только на глубоком постижении теории преподаваемого предмета, но и на собственном опыте, и на опыте известных ему подвижников, с которыми святитель общался лично или вел переписку.

Осенью 1845 года было получено разрешение литографировать его рукопись «Практическое богословие» [13, л. 10 об.] на 180 листах. К сожалению, до нас не дошли ни литография, ни автограф этой рукописи, которая представляла собой черновик лекций, прочитанных студентам XVI курса [11, с. 251]. Сохранились толь-

⁵ В монашеском постриге Гермоген (1820–1893) — с 1873 года епископ Выборгский, викарий Санкт-Петербургской митрополии, в 1882–1885 годах возглавлял Таврическую епархию, скончался епископом Псковским и Порховским.

ко конспекты уроков по нравственному богословию, по которым он преподавал на высшем отделении академии в 1844/45, 1845/46 и 1846/47 учебных годах [7; 8].

Среди привлекательных для святителя Феофана сторон пребывания в столице можно назвать и работу в периодической печати, и широкий круг общения. При этом следует подчеркнуть, что вопреки принятому в светском обществе образу жизни будущий святитель искал общения не с сильными мира сего, а с единомышленниками — теми, кто, подобно ему, более всего стремились обрести спасение во Христе.

Обмен мнением с такими людьми имел для святителя большое значение, учитывая его высокую самокритичность, крайнее недоверие себе⁶ и правило советоваться с теми, кого он почитал опытными и искусными в духовной жизни, а также обладал дарованиями духовного просветительства. Весьма показательным является известный случай его обращения к святителю Игнатию (Брянчанинову), которому в бытность того архимандритом он показывал свой конспект лекций по нравственному богословию. Об этом святитель Феофан вспоминал летом 1888 года: «Конспект пересмотрен с отцом архимандритом Игнатием, после бывшим архиереем Брянчаниновым, и им одобрен. Это было в 46–7 годах» [19]. В этой связи нельзя безоговорочно согласиться со словами племянника святителя И. А. Крутикова, составившего его биографию, о том, что «он повел преподавание новым путем и, можно сказать, самостоятельно» [10, с. 113–114].

К людям, советом которых дорожил иеромонах Феофан, принадлежал и Степан Онисимович Бурачек. «Он был истинный христианин и жил по всей широте требований святой веры, ни в чем не отступая от нее и ни в чем себе не поблажая» [43], — свидетельствовал о своем многолетнем друге и духовном собеседнике сам святитель Феофан. Признавая необходимым противодействовать распространению в России преклонения пред всем

⁶ Так характеризует святителя следующая его фраза: «Думается, что хорошо; потому надобно думать, что нехорошо» [25].

западным, Степан Онисимович, как мог, способствовал распространению в обществе патриотических идей, пропагандировал отечественную православную культуру и критиковал подражание Западу. В этом он отнюдь не ограничивался литературой. Будучи ученым кораблестроителем и изобретателем, С. О. Бурачек внес немалый вклад в развитие самобытного отечественного кораблестроения [17].

Их знакомству во многом способствовал друг и однокурсник святителя Михаил Монастырев, который в январе 1845 года в письме редактору «Маяка» рекомендовал иеромонаха Феофана как глубокого мыслителя [9, с. 90]. А месяцем ранее в письме от 11 декабря 1844 года советовал С. О. Бурачку «поспешить познакомиться» с ним, как только он переедет из Новгорода в Петербург [9, с. 90]. Знакомство могло состояться и при непосредственном участии архимандрита Макария (Булгакова), который ранее публиковал в «Маяке» свои работы. Именно он, по утверждению И. А. Крутикова, в первое время пребывания в Санкт-Петербурге иеромонаха Феофана «ознакомил его с порядками, лицами и начальством академическим» [10, с. 114], а также наверняка ввел будущего святителя в круг своих столичных знакомых.

Иеромонах Феофан сотрудничал с Бурачком в журнале «Маяк» [6, с. 641] до прекращения его издания в 1845 году, но все свои статьи оставлял без подписи [41]. В последние два года существования журнала на его страницах были опубликованы «Мысли о молитве святого Ефрема Сирина»: «Сказания о жизни и подвигах старца Серафима, иеромонаха Саратовской пустыни и Затворника, извлеченные из записок ученика его», «Несколько писем блаженной памяти Преосвященного Иннокентия, епископа Пензенского и Саратовского», отзыв о двухтомнике «Творения святых отцов в русском переводе», который вышел из печати в 1844 году, и об изданных в 1842 году «Надгробных словах Преосвященного Иакова, епископа Саратовского» [12].

Во время работы в «Маяке» будущий святитель познакомил-

ся со многими духовными писателями. Из них особенно можно выделить Л. А. Кавелина⁷, который духовно сформировался под влиянием святителя Игнатия (Брянчанинова), преподобных старцев Серафима Саровского и Макария Оптинского. Кавелин также участвовал в выпуске «Маяка» до закрытия журнала. Вопреки распространенному мнению о ликвидации журнала из-за его непопулярности, Бурачек прекратил издание «Маяка», оскорбленный постановлением Святейшего Синода, которое запрещало публиковать что-либо против проживавших в России представителей других конфессий.

Но духовные единомышленники по-прежнему продолжали собираться по вечерам, чаще всего в доме Степана Онисимовича. «Тут шел обмен задушевных мыслей и убеждений, — вспоминал святитель Феофан об этих беседах, — происходило решение вопросов и порождение их, разгоняемы были сомнения, разъяснялись недоумения. Всякий таким образом богатился истиною, без труда и особых напряжений умственных» [43].

В конце 1846 года Бурачек, который оказывал содействие Кавелину в издании его книги «Историческое описание Козельской Введенской Оптиной Пустыни и состоящего при сей Скита святого Иоанна Предтечи», сообщал ему: «Рукопись Ваша поступила к отцу архимандриту Аввакуму⁸. Обещал не задержать. ...Святой Исаак Сирий мой у отца Феофана — переписывается. Вместо его посылаю вам святого Ефрема Сирина — назидайтесь добре» [20, л. 5–5 об.]. В феврале следующего 1847 года Бурачек снова писал Кавелину: «Исаак Сирий лежит в Синоде. ...Вместо моего ничтожного назидания посылаю две драгоценные книжки в собственность. — Читайте их 50 раз сряду, пока они вращаются в сердце ваше» [20, л. 6]. Эти письма раскрывают назидательный характер даже делового общения С. О. Бурачка, который, по сви-

⁷ Леонид (Кавелин Лев Александрович, 1822–1891) с 1852 года — послушник Оптиной пустыни, где принял монашеский постриг (1857), в 1863 году — архимандрит, начальник Русской Духовной Миссии в Иерусалиме, скончался наместником Троице-Сергиевой Лавры.

⁸ Архимандрит Аввакум (Честной) был членом Комитета духовной цензуры.

детельству святителя Феофана, имел дар особого рода учительства христианской истине, подкрепляемый личным примером. Благодаря этому у него «образовалось много учеников всякого звания и чина, из коих многие и доселе пребывают в том, чему научились от него» [43].

Степану Онисимовичу иеромонах Феофан открыл свои планы о доработке своих лекций по нравственному богословию. В конце января 1847 года он писал Бурачку: «Свой ум в голове, что тарантул в гнезде... Корячится, и только. Опять строил и перестроивал, и теперь, чай, делу конец. Взял, да и рассказал студентам весь план... Теперь жаль — что хочешь, а учи и веди по сказанному, а то стыдно... Приедете, прочитаем» [25, л. 6 об. — 7 об.]. Сорок пять лет спустя, в 1891 году святитель Феофан так вспоминал о реакции Бурачка на ознакомление с новой редакцией его лекций: «Прочитавши, он приехал в академию и расхвалил восхитительно. Для меня это было очень воодушевительно» [22, л. 68–68 об.].

Годом ранее, в 1890, святитель Феофан признавался дочери С. О. Бурачка Ольге Степановне, что третий и четвертый выпуски его «Писем о христианской жизни» [47], а также их переработка в отдельное издание «Начертание христианского нравоучения» [46] — основаны на этих последних его лекциях по нравственному богословию (второй половины 1846/47 учебного года): «Это Начертание было составлено еще в 1846–1847 годах. Степан Онисимович, прочитав его, восхитился и воодушевил меня на преподавание. Это мои академические уроки, как и путь ко спасению⁹» [21, 66 об. — 67 об.].

В письмах святителя разных лет есть упоминания о тех книгах, которые в свой первый петербургский период он читал и мог использовать не только для самообразования, но и в своих публикациях и лекциях в духовной академии. Одна из таких книг — издание Оптиной пустыни «Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского», которую он охарактеризовал как очень высокую и многополезную, где «учение о молитве так изложено, как я нигде еще не видал» [42, с. 164].

⁹ В письме святитель Феофан имеет в виду его книгу «Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетике)», изданную в 1868–1869 гг.

Иеромонах Феофан проявлял интерес и к назидательной литературе западных авторов. Так, в одном из писем 1885 года писателю Н. В. Елагину святитель Феофан упоминает о книге Лаврентия Скуполи «Брань духовная» [36], которую он «...знал еще в Киевской академии... и потом в Санкт-Петербургской»: «Она очень хороша... Многие ее положения вошли в мои первые сороковых годов описания... как, например, борьба с грехом» [44, с. 183–185]. Уже перед отъездом из столицы он упоминал о книге западного богослова Иоанна Зайлера: «Теперь читаю нравоучение католическое Зайлера — мудрое, даром что басурманское. Идею верную точит; не схоластик; сердечен — не запутан в делательность» [23, л. 3–3 об.].

Отдельно надо упомянуть о внимании иеромонаха Феофана к публикациям проповедей своих современников. В письме Бурчаку от 22 января 1847 года он выражает просьбу о содействии в прохождении цензуры подготовленного к печати сборника проповедей покойного протоиерея Ксенофонта Делекторского¹⁰ [40], который в свое время был известен как нелицемерный проповедник, обличавший пороки аристократического общества. В этом же письме будущий святитель с одобрением отзывается о проповедях, которые ему передал настоятель Тверского Отроча монастыря архимандрит Платон (Казанский)¹¹, подчеркивая, что он «учит слушать внутреннего учителя» [24, л. 2–3 об.].

Стоит признать, что, несмотря на подозрительное отношение к архимандриту Платону со стороны священноначалия, он может быть отнесен к числу русских духовных писателей XIX века как минимум за его перевод огласительных поучений святителя Кирилла Иерусалимского еще в бытность преподавателем Ярославской духовной семинарии [5, с. 48].

¹⁰ Протоиерей Ксенофонт Иоаннович Делекторский скончался в 1842 году, в возрасте 43 лет, будучи членом Санкт-Петербургского духовного цензурного комитета. В 1823–1835 годах преподавал словесность в Санкт-Петербургской духовной академии, которую был вынужден покинуть за свои критические оценки слога церковных авторитетов.

¹¹ С 1848 года до конца своих дней (+ 1865) — настоятель Тверского Успенского Жёлтикова монастыря.

Упомянутые святителем Феофаном проповеди трудно с очевидностью соотнести с одной из двух более поздних его публикаций, первая из которых представляет собой сборник бесед [28], а вторая — сборник проповедей, произнесенных в начале 1860-х годов [27]. Также можно предположить, что предложенные вниманию святителя Феофана проповеди представляли собой переложение лекций архимандрита Платона по нравственному богословию, оригинал которых на латинском языке хранился в рукописи в библиотеке Московской духовной академии [5, с. 48]. Сопоставляя с упоминанием об этих проповедях в другом письме святителя от 3 марта 1847 года к своему духовнику епископу Иеремии, можно заключить, что это не одна, а несколько брошюр, в которых архимандрит Платон раскрывал «главнейший догмат — общение с Господом Иисусом Христом» [42, с. 164].

В письме от 27 января 1847 года иеромонах Феофан сообщал Бурачку о публикации книги своего преподавателя в Киевской духовной академии Я. К. Амфитеатрова: «Радуйтесь, наконец, Яков Козьмич прислал «Гомилетику»¹²... Слава Богу, теперь пойдут в ход — книга и понятия» [25, л. 6 об. — 7 об.].

Из проповедей самого иеромонаха Феофана этого периода известны три текста. Две его проповеди, произнесенные в 1845 году, были опубликованы в академическом журнале [37; 39]. Текст написанного иеромонахом Феофаном 28 января 1846 года «Слова в день рождения благоверного государя великого князя Михаила Павловича» хранится на Афоне [38].

Помимо преподавания в академии, произнесения проповедей и служения в кафедральном соборе Александро-Невской Лавры, иеромонах Феофан участвовал в выпуске журнала «Христианское чтение» [6, с. 641], который издавался Санкт-Петербургской духовной академией, исполнял должность академического би-

¹² Чтения о церковной словесности, или Гомилетика (в двух томах) Киев, 1846. Из трех задуманных частей этого монументального труда Я. К. Амфитеатров успел доработать только две, а третья осталась незавершенной из-за скорострительной кончины летом 1848 года.

библиотекаря [10, с. 115–116], а также предпринял попытки публиковаться как самостоятельный автор. В 1845 году он завершил работу над двумя сочинениями: «Поучения к говеющим во святой Великий пост» и «Краткое учение о Богопочитании». Второе из них было опубликовано после блаженной кончины святителя: оно вышло отдельным изданием в Москве в 1896 году¹³. А первое сочинение издано не было. В настоящее время оно признано утраченным [11, с. 254]. О нем сохранилось лишь упоминание в документах Санкт-Петербургского комитета духовной цензуры, в который иеромонах Феофан обратился с просьбой о рассмотрении рукописи [35]. В 1847 году он подготовил к публикации книгу «Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения», однако и она вышла из печати значительно позже — в 1882 году [3, с.116].

Сначала закрытие «Маяка», а затем неудачи на издательском поприще и, наконец, возникшее охлаждение в отношениях с архимандритом Макарием, о котором иеромонах Феофан нелестно отзывался перед отъездом из столицы, упоминая о его докторской диссертации: «Читали ли мудрое введение в Богословие и выведение из веры?! — А он в великом самообольщении» [23, л. 3–3 об.], — все это делало для будущего святителя бессмысленным его дальнейшее пребывание в столице. Он, по его выражению, тяготился своей ученой должностью «до нестерпимости» [42, с. 164] и по временам испытывал «состояние духа мутное-боязливое» [26, л. 8]. Однако, как истинный подвижник, иеромонах Феофан умел находить в речах своих знакомых укреплявшие его духовно слова, которые заключали его помысл «в крепкие непроходимые пределы промышления Божия со страхом и трепетным ужасанием» [26, л. 8 об.]. Это дало ему возможность беспрекословно принять тот резкий поворот судьбы, который был промыслительно уготован ему в служении на Святой Земле. 14 октября 1847 года в составе миссии, которую возглавлял архи-

¹³ Данное издание сопровождается подзаголовком: «Написано в 1845 г., в бытность его помощником инспектора С.-Петербургской духовной академии, в сане иеромонаха». Рукопись хранится на Афоне [45].

мандрит Порфирий (Успенский), он выехал из Санкт-Петербурга через Одессу в Иерусалим.

Первый Санкт-Петербургский период деятельности святителя Феофана в системе духовного образования стал еще одним этапом его возрастания как педагога и учителя нравственности. Основную роль в этом становлении сыграли общение с такой незаурядной личностью, как С. О. Бурачек и работа над лекциями по нравственному богословию. Изучением редких и малодоступных в то время аскетических сочинений и личным подвигом под руководством духовно опытных старцев святитель готовился к преподаванию этой дисциплины, а затем многократно обращался к наработкам этого периода в своих письмах и книгах. В результате изложение православного учения о спасении стало трудом всей его жизни.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Амфитеатров Я. К., проф.* Чтения о церковной словесности, или Гомилетика (в двух томах) Киев, 1846. С. 302, 2, XXX–VI, XVI.

2. Донесение митрополита Новгородского и Санкт-Петербургского Антония (Рафальского) в Святейший Правительствующий Синод о причислении к соборным иеромонахам Александро-Невской лавры, с производством положенного по сему званию оклада, бакалавра Санкт-Петербургской духовной академии, иеромонаха Феофана (Говорова) // РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Ед. хр. 7020. Л. 2.

3. *Е. Ф. М.* Что потребно покаявшемуся и вступившему на добрый путь спасения (писано в 1847 г.). 1882. 116 с.

4. Запись в журнале определений Св. Синода о причислении о. Феофана к разряду соборных иеромонахов Александро-Невской лавры // РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Ед. хр. 7020. Л. 4–4 об.

5. *Здравомыслов К. Платон (Казанский)* // Русский биографический словарь: в 25 томах / Под наблюдением председателя

Императорского Русского Исторического Общества А. А. Погодина. СПб., 1905. Т. 14: Плавильщиков. Примо. С. 48.

6. *Ключарев А. С.* Феофан Затворник и его пастырская деятельность. Кандидатское сочинение. // Православный собеседник 1904. Сентябрь. С. 632–670.

7. Конспекты уроков по нравственному богословию, составленные бакалавром Санкт-Петербургской Духовной академии иеромонахом Феофаном (Говоровым) // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Ед. хр. 2054. Л. 5–8.

8. Конспекты уроков по нравственному богословию, составленные бакалавром Санкт-Петербургской Духовной академии иеромонахом Феофаном (Говоровым) // ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Ед. хр. 2053. Л. 1–8, 15–16.

9. *Корсунский И. Н.* Смысл жизни и деятельности преосвященного Феофана (Говорова): (К годовщине кончины его) // БВ. 1895. Т. 1. № 1. С. с.82–111.

10. *Крутиков И.* Святитель Феофан Затворник и подвижник Вышенской пустыни // ДЧ. 1897. Ч. 3. Сент. С. 108–117.

11. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. Т. 1. — М.: Издательство Московской Патриархии. 2016. 928 с.

12. *Мехтиев Б. Г.* Журнал «Маяк»: духовная оппозиция журналистике 1840-х годов и романтизму М. Ю. Лермонтова: Автореферат дис. ... доктора филологических наук: 10.01.01. Хабаровск, 2005 // URL: <http://www.dissercat.com/content/zhurnal-mayak-dukhovnaya-oppozitsiya-zhurnalistike-1840-kh-godov-i-romantizmu-my-u-lermontova>

13. Опись рукописей епископа Феофана (Говорова), поступивших в Русский Пантелеимонов монастырь после кончины святителя (с указанием библиографических номеров) // АРП-МА. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 40. Док. № 4290. Л. 1–21.

14. Определение Обер-Прокурора Святейшего Правительствующего Синода от 25 января 1845 г. об утверждении иеромонаха Феофана (Говорова) в должности помощника ин-

спектора Санкт-Петербургской духовной академии // РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Ед. хр. 6312. Л. 2; 5–6.

15. Определение Святейшего Правительствующего Синода об утверждении иеромонаха Феофана (Говорова) в должности бакалавра богословских наук Санкт-Петербургской Духовной академии от 16 октября 1844 г. // РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Ед. хр. 1487. Л. 3–3 об.

16. Определение Святейшего Правительствующего Синода от 20 августа 1847 г. о назначении иеромонаха Феофана (Говорова) в спутники архимандриту Порфирию (Успенскому) // РГИА. Ф. 796. Оп. 128. Ед. хр. 326. Л. 28–28 об.

17. *Пашин В. М., академик РАН.* Военно-Морская Академия и военное кораблестроение России (к 175-летию Военно-морской академии им. Н. Г. Кузнецова) // URL: <http://shipbuilding.ru/rus/overviews/pashin/>

18. Письма к почившему в Бозе Высокопреосвященнейшему Макарию, Митрополиту Московскому // ПО. 1888. № 11. С. 693–708.

19. Письма Преосвященного Феофана Затворника к присяжному поверенному Митрофану Рафаиловичу Корякину в Задонске // ДЧ. 1894. Ч. 2. С. 563.

20. Письма Степана Онисимовича Бурачка ко Льву Александровичу Кавелину (в монашестве Леониду) // НИОР РГБ. Ф. 148. К. 5. Ед. хр. 57. Л. 4, 5–6.

21. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Ольге Степановне Бурачок от 21 августа 1890 г. // РО ИРЛИ РАН. Ф. 34. Ед. хр. 482. Л. 66 об. — 67, 67 об.

22. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Ольге Степановне Бурачок от 19 февраля 1891 г. // РО ИРЛИ РАН. Ф. 34. Ед. хр. 482. Л. 68–68 об.

23. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Степану Онисимовичу Бурачку от 15 сентября 1847 г. // РО ИРЛИ РАН. Ф. 34. Ед. хр. 440. Л. 3–3 об.

24. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Степану

Онисимовичу Бурачку от 22 января 1847 г. // ЦИАМ. Ф. 2355. Оп. 1. Д. 262. Л. 2–3 об.

25. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Степану Онисимовичу Бурачку от 27 января 1847 г. // ЦИАМ. Ф. 2355. Оп. 1. Д. 262. Л. 6 об. — 7 об.

26. Письмо иеромонаха Феофана (Говорова) к Степану Онисимовичу Бурачку от 25 апреля 1847г. // ЦИАМ. Ф. 2355. Оп. 1. Д. 262. Л. 8–8 об.

27. *Платон (Казанский), архимандрит.* Поучения в дни воскресные и праздничные, произнесенные в продолжении 1860 года в Тверском Успенском Желтиковом монастыре. 1862. С. 220, III.

28. *Платон (Казанский), архимандрит.* Рассуждения о духовных предметах [Текст] / [соч.] Желтиковского архимандрита Платона. — Тверь: Тип. Никулина и Комп., 1862. — 64 с.

29. Послужной список иеромонаха Феофана за 1854 г. // АВПРИ. Ф. 161. II–9. Оп. 46. 1854. Д. 7. Л. 12–14.

30. Предложение Обер-Прокурора Святейшего Правительствующего Синода о переводе иеромонаха Феофана (Говорова) из Новгородской семинарии в Санкт-Петербургскую Духовную академию на должность бакалавра богословских наук // РГИА. Ф. 796. Оп. 125. Ед. хр. 1487. Л. 1–2 об.

31. Предложение Обер-Прокурора Святейшего Правительствующего Синода о назначении иеромонаха Феофана (Говорова) в члены Комитета для рассмотрения конспектов учебных предметов // РГИА. Ф. 796. Оп. 126. Ед. хр. 592. Л. 1–1 об.

32. Предложение Обер-Прокурора Святейшего Правительствующего Синода об утверждении иеромонаха Феофана (Говорова) в должности помощника инспектора Санкт-Петербургской духовной академии от 31 января 1845 г. // РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Ед. хр. 6312. Л. 3–4 об.

33. Предложение Правлению Санкт-Петербургской духовной академии от 6 апреля 1845 г. № 1735 от Духовно-учебного управления о назначении на должность помощника инспек-

тора Санкт-Петербургской духовной академии инспектора Новгородской семинарии иеромонаха Феофана (Говорова) // РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Ед. хр. 6312. Л. 7–7 об.

34. Представление обер-прокурору Святейшего Правительствующего Синода графу Н. А. Протасову об определении на должность помощника инспектора Санкт-Петербургской духовной академии инспектора Новгородской семинарии иеромонаха Феофана (Говорова) // РГИА. Ф. 802. Оп. 5. Ед. хр. 6312. Л. 1.

35. Прошение иеромонаха Феофана (Говорова) в Санкт-Петербургский комитет Духовной цензуры от 9 марта 1845 г. // РГИА Ф. 807. Оп. 2. Ед. хр. 1045. Л. 7.

36. *Скуполи Л.* Брань духовная, или наука побеждать свои страсти и торжествовать над пороками. [Перев. с франц. А. Ф. Лабзина]. СПб., 1816.

37. Слово в день Благовещения Пресвятой Богородицы // Христианское чтение. СПб., 1846. Ч. 1. С. 463–479;

38. Слово в день рождения благоверного государя великого князя Михаила Павловича // АРПМА. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 43. Ед. хр. 4359. Л. 1–4 об.

39. Слово в день святого благоверного великого князя Александра Невского. В сб. Слова С.-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана. // Христианское чтение. СПб., 1858. Ч. 2. С. 391–399.

40. Собрание слов священника Ксенофонта Делекторского. СПб.: Тип. Морского Кадетского корпуса, 1847. IV, 326 с.

41. *Стрижев А. Н.* Степан Бурачок и его журнал Маяк // URL: <http://www.proza.ru/2016/02/17/77>

42. Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. Собрание писем: Из неопубликованного. — М.: Правило веры, 2001. — 654, [1] с.

43. *Феофан (Говоров) Затворник, святитель.* Генерал-майор Степан Онисимович Бурачек, в нравственно-религиозном отношении // URL: <https://www.miloserdie.ru/article/svt-feofan-zatvornik-uteshenie-tem-kto-poteryal-blizkogo-cheloveka/>

44. *Феофан (Говоров), еп.* Собрание писем. Вып. 7. — М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1900. 256 с.

45. *Феофан, еп.* Краткое учение о богопочитании «Написано в 1845 г., в бытность его помощником инспектора С.-Петербургской духовной академии, в сане иеромонаха». Рукопись хранится на Афоне // АРПМА. Ф. Свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 43. Док. № 4348. Л. 1–31.

46. *Феофан, еп.* Начертание христианского нравоучения. М., 1891. 506, III, 2 с.

47. *Феофан, еп.* Письма о христианской жизни. Вып. 1–2. СПб., 1858.

48. *Феофан, еп.* Письма о христианской жизни. Вып. 3–4. СПб., 1860.

49. *Феофан, еп.* Путь ко спасению. (Краткий очерк аскетике). Вып. 1–3. СПб., 1868–69.

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

УДК 276

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

Archimandrite Zosima (Shevchuk S. V.)
Candidate of Pedagogical Sciences

**СВЯТИТЕЛЬ ФЕОФАН ЗАТВОРНИК
И РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ XIX ВЕКА**

**ST. THEOPHAN THE RECLUSE AND RUSSIAN THEOLOGY
OF THE XIX CENTURY**

Аннотация. XIX век стал временем возвращения Русской Церкви к святоотеческому Православию. Влияние святителя Феофана Затворника на русское богословие XIX века, как и на богословие последующего времени, несомненно. Он был тем богословом, который не просто отвлеченно рассуждал на теологические темы, а тем, для кого богословие было сердцевиной его жизни. Служение слова было для него служением Воплощенному Слову — Христу Спасителю; именно свою писательскую деятельность Вышенский затворник видел как то, чем в наибольшей степени может выполнить свой архиерейский долг; с этим был связан и его затвор.

Abstract. The 19th century was the time of the return of the Russian Church to patristic Orthodoxy. The influence of St. Theophan the Recluse on the Russian theology of the nineteenth century, as well as on the theology of the subsequent time, is undeniable. He was a theologian who did not just talk abstractly about theological topics, but for whom theology was the core of his life. The Ministry of the word was for him the service of the Incarnate Word—Christ the Saviour; it was his writing activity that the Vyshensky recluse saw as something

with which he could most fully fulfill his Episcopal duty; his recluse was also connected with this.

Ключевые слова: богословие, экклезиология, антропология, «Добротолубие», аскетика.

Key words: theology, ecclesiology, anthropology, «Dobrotolubie», asceticism.

Как отмечал доктор исторических наук, кандидат философских наук Н. Н. Лисовой, «...весь наш XIX век и начало XX — все это было временем возвращения Русской Церкви к святоотеческому Православию. Потому что в истории Русской Церкви был, как известно, перелом, связанный с Петровской эпохой, с синодальным периодом, с Духовным регламентом» [4]. Л. Д. Битехтина писала о том, что «...особенность состояния русского богословия и науки на этот период фиксировалась в задаче «догнать» западное просвещение (в частности, Германию). Проблема состояла в том, что, ориентируясь на западную школу богословствования, наше — не исходило из внутренней потребности и убеждения» [1].

Святитель Феофан, несомненно, был одним из самых влиятельных православных духовных писателей XIX столетия, оказавшим большое влияние и на развитие русского богословия и в целом на общественную мысль, активно публикуясь, вступая в переписку по духовным вопросам. Переписка с мирянами была, наверное, одним из важнейших направлений духовной деятельности святителя Феофана в период его затвора в Вышенской пустыни. Удалившись в Вышенскую пустынь под Тамбовом, святитель Феофан больше 20 лет ежедневно проводил службы в домовая 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.

По словам его современного нам биографа архимандрита Георгия (Тертышников) «В подвиге духовно-литературного творчества святитель Феофан видел великое служение Церкви Божией. Об этом он говорит в одном из своих писем: „Писать — это служба Церкви нужная“ <...> Почти ни одна сторона духовной жизни не ускользнула от его глубокого, внимательного наблюдения. Но главная тема его творений — спасение во Христе» [2].

«В XIX веке изданием трудов святителя Феофана занимался Афонский Русский Пантелеймонов монастырь, столичные и региональные отечественные типографии, периодические издания — как духовные, так и светские. Книги с изложением нравственного учения христианской Церкви выдерживали многократные прижизненные переиздания: «Письма о христианской жизни», «Начертание христианского нравоучения», «Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики», «Что есть духовная жизнь и как на нее настроиться?», «Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни», «Письма о духовной жизни», догматическое сочинение «Душа и Ангел — не тело, а дух». Свт. Феофан перевел многие аскетические и мистические сочинения, уделяя сугубое внимание творениям св. Пахомия, св. Василия Великого, св. Иоанна Кассиана, св. Венедикта, «Добротолубию». Очень важны также его толкования Посланий св. апостола Павла, написанные в форме проповедей. В трудах святителя обобщен духовный опыт многих подвижников Церкви» [9].

Известный церковный историк протоиерей Георгий Флоровский в «Путиях русского богословия» так характеризовал богословскую деятельность святителя: «Литературная деятельность Феофана развивается особенно в годы затвора. Он сразу же намечает целую систему работ. Во-первых, он принимается за толкование Нового Завета. Во-вторых, он

решает перевести по-русски «Добротолюбие». Этой работы хватило на двадцать лет. Феофан успел истолковать только Послания апостола Павла (без Послания к Евреям). Евангелие, думал он, нужно не столько толковать, сколько размышлять над ним; так составила его «Евангельская история о Боге Слове». Феофан всегда опирается на святоотеческие толкования, всего больше на Златоуста, Феодорита. Но он очень охотно пользовался и новыми западными комментариями, запасал себе книги и «самых крутоголовых», но особенно любил комментарии английские. В его библиотеке было много иностранных книг, в частности, собрания Миня, и не только его «Патрология», но и другие его серии, словари проповедники, курс богословия. <...> Феофан не строил системы ни догматической, ни нравоучительной. Он хотел только очертить образ христианской жизни, показать направление духовного пути. И в этом его несравненное историческое значение. Он продолжил и докончил подвиг старца Паисия¹. Он осуществил русское Добротолюбие и сумел свое живое мировоззрение построить вполне в отеческом стиле и духе» [7, с. 501–502, 508].

По словам Н. Н. Лисового, анализировавшего перевод «Добротолюбия» святителем Феофаном Затворником, «...если он встречается с каким-то местом, которое сложно буквально перевести на русский язык, то обсказывает его, используя современный язык и современный понятийный аппарат — независимо от того, что перевод не очень будет похож на язык какого-нибудь аввы VII века. Пусть будет непохоже — он обсказывает. Как правило, он достаточно точен. При этом святителя Феофана обвиняли в неточности все на свете... дело в том, что святитель Феофан вообще не переводил в привычном для нас смысле. Он создавал свой святоотеческий текст» [4].

¹ Имеется в виду по переводу «Добротолюбия». На славянский язык греческое «Добротолюбие» было переведено преподобным Паисием Величковским, а позднее большую работу по переводу сборника на разговорный русский язык осуществил святитель Феофан Затворник.

Л. Д. Битехтина писала: «...богословский историко-генетический метод в развитии догмата и метод самоопределения в принципе развития личности составляют методологическую основу психологии в духовном учении свт. Феофана. Говоря иначе, понятие внутреннего опыта, внутренней ситуации, — это как единица анализа внутреннего умного делания, первостепенного для христианина. Важность этого направления заключается в том, что это исследование не страстных состояний, а „образа Божьего“, что имеет истинное отношение к существу души, а в смежных богословско-психологических темах поднимаются такие важнейшие вопросы как свобода человеческой воли, соотношение благодати и свободы, свободы и предопределения, способы восприятия божественного откровения, психологическое доказательство бытия Божьего» [1].

Доктор богословия протоиерей Павел Хондзинский писал: «Святоотеческая антропология (а вместе с ней и христология, и триадология) говорила на языке своего времени — иными словами, на языке античной метафизики. <...> Эпоха модерна ставит перед богословием проблемы, связанные с коренной переменной антропологической составляющей в философии. Замещение теоцентризма антропоцентризмом приводит к появлению новой терминологии, нерелевантной терминологии отцов» [8, с. 24]. В этой ситуации святитель Феофан «сумел сохранить равновесие между традицией и антропологическими открытиями современности. В своих рассуждениях он пользовался и старой метафизической, и новой психологической терминологией. Однако это свидетельствовало не об эклектичности его воззрений, но прежде всего о том, что его мысль «обживала» не философский, а богословский горизонт» [8, с. 25]

По мнению протоиерея Павла Хондзинского, из современных святителю Феофану богословов «только его антропология органично учитывает и развертывает в иной философской и

исторической ситуации учение и опыт древней святоотеческой традиции» [8, с. 25].

Важным представляется и экклезиологическое учение святителя Феофана. Как отмечал в своей статье, опубликованной в журнале «Церковь и время» М. В. Легеев, «Природа Церкви есть, несомненно, природа человека со всеми присущими ей особенностями, свойствами и качествами. Как говорит святитель Феофан, жизнь Церкви „обнимает свою церковность всего человека и во всю жизнь“» [5, с. 335], «обнимает всю жизнь человека, с рождения и до смерти, и притом во всех ее проявлениях и порядках» и, таким образом, обнимает весь внутренний строй человеческой природы — духовное, душевное и телесное. Это порождает громадное многообразие всего «содержимого Церковью», многообразный строй церковности, которым «Святая Церковь всесторонне окружает нас». Аскетическая идея о том, что вся природа человека принимает участие в его спасении, вся же и воспринимает последующее затем освящение (проходящая красной нитью через все аскетическое святоотеческое богословие) в полной мере прилагается святителем Феофаном к области экклезиологии, выражаясь в кратких и емких словах: «Все, что есть в Церкви, нужно» для спасения. Все нужно, все необходимо, все назидательно, все свято!

Тематика духовного тела, столь характерная для многих и многих святых, ведущая свое начало от богословия апостола Павла «Сеется тело душевное, восстает тело духовное» (1 Кор. 15:44), у святителя Феофана вновь обретает свое звучание и экклезиологическое наполнение. Как говорит святитель, все в Церкви, не только невидимое, но и видимое, внешнее, не плотяно, а духовно. По смыслу и духу учения святителя Феофана саму Церковь можно было бы назвать, используя терминологию преподобного Симеона Нового Богослова, «вседуховным телом» Христа. Этот эпитет никоим образом не отрицает внешние атрибуты Церкви, но совершенно напротив, указывает на внутренний, духовный смысл и качество всего,

внешневидимого в Церкви: ее уставов, порядков и устроений, — всего многообразного строя церковности, ведущего человека ко спасению. Расстройство внутренней Церкви по необходимости влечет за собой, как учит святитель Феофан, и разрушение внешнее — разрушение и поругание храмов, пленение и неустойства [6, с. 289]. Вообще дух Церкви, ее внутренняя составляющая, или, по выражению святителя, «духовное тело Церкви», связан со свободой — конечно, свободой ее членов, человеческих ипостасей. Всё внешнее Церкви: храмы, обряды и т. д., — напротив, подчинено необходимости и есть лишь необходимое следствие внутреннего устройства [5, с. 342]. «Облекшись (во внешнее), — учит святитель Феофан, — Церковь не связала себя тем; власть ее над своею внешностью тем не пресеклась; (но) она осталась властною в отношении к ней на все времена [5, 342; 3].

Влияние святителя Феофана Затворника на русское богословие XIX века, как и на богословие последующего времени, несомненно. Он был тем богословом, который не просто отвлеченно рассуждал на теологические темы, а тем, для кого богословие было сердцевинной его жизни. Служение слова было для него служением Воплощенному Слову — Христу Спасителю; именно свою писательскую деятельность Вышенский затворник видел как то, чем в наибольшей степени может выполнить свой архиерейский долг, в этом связан и его затвор. Начавшееся в XIX столетии освобождение богословия Русской Церкви от влияния как латинской схоластики, так и от протестантского предпочтения буквы духу, стало возможным благодаря разным отечественным подвижникам благочестия и богословам, из которых святитель Феофан имеет особое значение.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Битехтина Л. Д.* Методологические основы психологии в духовном учении свт. Феофана Затворника (истоки, развития, перспективы). URL: <https://www.xpa-spb.ra/libr/Bitehtina/m-Feofana-Zatvornika.html> (дата обращения 20.12.2020).

2. *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его богословское наследие. URL: <https://www.pravmir.ru/svyatitel-feofan-zatvornik-i-ego-bogoslovskoe-nasledie/> (дата обращения 21.12.2020).

3. *Легеев М. В.* Учение о Церкви святителя Феофана Затворника в контексте святоотеческого Предания и экклезиологической проблематики XIX–XXI веков/ URL: <https://mospat.ru/church-and-time/1332> (дата обращения 22.12.2020).

4. *Лисовой Н. Н.* Две эпохи — два «Добротолюбия»: преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник. URL: <https://www.ipro.ru/old/library/prav/person/2/index.html> (дата обращения 22.12.2020).

5. *Святитель Феофан Затворник.* 7-е письмо в Санкт-Петербург по поводу ереси тамошней // Феофан Затворник, свт. О разных предметах веры и жизни. Собр. писем. М., 2007.

6. *Святитель Феофан Затворник.* На освящение придела святой великомученицы Екатерины // Феофан Затворник, свт. Слово веры. Слова и проповеди. М., 2002. С. 289.

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

8. *Хондзинский П. В., прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70.

9. *Щербакова М. И.* Святитель Феофан Затворник в духовной жизни России XIX века. URL: <https://lifted.asia/2014/04/16/svyatitel-feofan-zatvornik-v-duhovnoj-zhizni-rossii-xix-veka/> (дата обращения 21.12.2020).

УДК 276

Иерей Кретов Андрей

Priest Kretov Andrey

«СЕМЯ ЖИЗНИ»: ТАИНСТВА В ДЕЛЕ
ВОСПИТАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

«SEED OF LIFE»: SACRAMENTS IN THE
PARENTING OF MAN

Аннотация. Педагогическая система святителя Феофана — одна из самых разработанных частей его наследия. Учение святителя имеет своим основанием святоотеческое наследие. Основной принцип — синтез. Начало духовной жизни полагается в таинстве Крещения. Спасение — сохранение благодати через развитие свободы в человеке и его труд. Учение раскрывается через образ — «семя жизни». Этому образу посвящено данное исследование.

Abstract. The pedagogical system of St. Theophan is one of the most developed parts of his legacy. The teaching of the saint is based on the patristic heritage. The main principle is synthesis. Spiritual life begins in the Sacrament of Baptism. Salvation is the preservation of grace through the development of freedom in man and his work. The teaching is revealed through the image — the «seed of life». This image is the focus of this study.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, таинства, Крещение, семя жизни, педагогика, воспитание.

Key words: Saint Theophan the Recluse, The Sacraments, Baptism, the seed, pedagogy, education.

В письмах, проповедях, книгах святитель Феофан изложил евангельское учение о человеке и его спасении, раскрытое святыми отцами. Каждая часть этого учения добывалась кропотливым трудом: чтением, переводами, изложением.

Кто есть человек? Что есть в нем? Как развить свойства человека? Какой плод воспитания? Этим вопросам в учении святителя посвящены многие исследования.

Мы обратимся к началу антропологии Затворника. Цель жизни человека — блаженная жизнь за гробом [9, с. 62], как неоднократно пишет святитель в письмах, а начало такой жизни — восприятие благодати в таинстве Крещения. С этого момента начинается воспитание человека: как младенца, так и взрослого. «Плод доброго воспитания есть сохранение благодати святого крещения» [8, с. 97], — вот предел воспитания человека, сохранить благодать, данную в Крещении. Однако святитель эту благодать называет в своих трудах «семенем жизни» и предлагает возвращать это семя. В Церкви есть все необходимое, по учению Затворника. Проповедь слова Божиего в храмах в виде поучения и пения — свет, Божественные таинства — влага, молитвословия и богослужebные чинопоследования — чистый воздух, покров для защиты — Господь, Божия Матерь и все святые, поддержка ствола и по времени отсечение лишних ветвей — пастыри и учителя церковные.

Таким образом, святитель понимает под «семенем жизни» дарованную в таинствах благодать. С одной стороны, ее нужно сохранить. С другой, — чтобы сохранить эту благодать, свойства человеческие должны развиваться. Не только посредством внешних воздействий, но прежде и внутренними делами. Если росток, принимая в себя инородные элементы, возрастает, то плод спасения принесет дерево духовное, которое питается порожденными ею элементами: мыслями, чувствами, желаниями, богоугодными делами. Это «развить, чтобы сохранить» напоминает бег Алисы.

Давайте попробуем оценить учение о «семени жизни» в контексте святоотеческого наследия. Как оказалось, «семя жизни»

неустойчивый фразеологизм. В святоотеческом наследии он встречается не чаще 30 раз. У святителя Феофана этот термин встречается более 15 раз. Для исследования данного вопроса мы использовали компьютерный анализ корпуса греческих текстов. Анализ проводился при помощи базы данных веб-ресурса — Thesaurus Linguae Graecae, в связи с чем тексты приводятся на греческом языке.

Святыми отцами образ «семя жизни» используется чаще в другом контексте.

«Семя жизни» — Слово Божие, такая метафора приходит из евангельской притчи о сеятеле [Мф. 13:3–23; Мк. 4:3–20; Лк. 8:5–15].

Иногда «семя жизни» Сам Христос, как пишет об этом Иоанн Златоуст, толкуя притчу о сеятеле и семени:

«Εἰ δὲ μετ' ἀκριβείας ἐξετάσαι θελήσωμεν εὐροῖμεν ἂν τὴν παραβολὴν ἀρμόζουσαν ἐπ' αὐτοῦ τοῦ Σωτῆρος... Ὡς ζῶης σπέρμα ὑπὸ Θεοῦ Πατρὸς εἰς γῆν σπαρέν!» [5, с. 24].

«О, семя жизни, посеянное Богом Отцом на земле!»

Кирилл Александрийский говорит о семени во вне притчи о сеятеле. Слова Христовы о семени, которое должно погибнуть, чтобы принести плод [Ин. 12:24] толкует следующим образом:

«Εἰ καὶ πρὸς τὴν παραβολὴν ὁ λόγος ἐσχηματίσθη πιθανῶς. καρπὸς γὰρ τῶν Χριστοῦ παθημάτων, ἢ πάντων ζωῆ, νεκρῶν τε καὶ ζώντων. σπέρμα γὰρ γέγονε ζωῆς, ὁ Χριστοῦ θάνατος» [3, с. 312].

«...Семенем жизни стала смерть Христа».

В корпусе святоотеческой мысли встречается образ семени в контексте таинства Крещения. Святитель Василий Великий пишет в трактате «О Крещении», что человеку дается семя в Крещении. Он указывает на развитие семени и плоды. По слову апостола Павла [Рим. 5:6] мы соединены со Христом подобием смерти Его. Но чтобы человек не ожидал только причастности к смерти и тлению через Крещение, а через это не

приходил в уныние, апостол Павел утверждает: должны быть соединены и подобием воскресения.

Святитель Василий пишет: «**ἡ δὲ καινότης τῆς ζωῆς σπέρματος καταβολὴν ὑπερβάλη**, τῆς ἐνδόξου ἀναστάσεως τὴν ἐλπίδα βεβαιουμένη, ἐπιφέρει λέγων «Εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα» [2, с. 1548].

«...Чтобы обновление жизни превосходило посев семени утвержденной надеждой славного Воскресения...»

Святитель Григорий Палама, толкуя слова «И се отверзошася ему небеса» из Евангелия от Матфея, предлагает так понять тайну Крещения Господня. Погружение в воду — сошествие во ад, а восхождение из воды — Воскресение из мертвых. Христос предоставляет нам приобщится Своей смерти и воскресению, приобрести спасение без мучения через таинство Крещения, подобно тому, как мы получаем спасение через причащение Тела и Крови Господних. Себе Христос оставил страдание и смерть, нам предоставил общение через Страсти Христовы без мучения.

«δι' ἐκατέρου τε μυστηρίου καὶ δι' ἀμφοτέρων καὶ **ψυχῆς καὶ σώματος θεουργουμένων καὶ σπέρματα ζωῆς ἀκράτου δεχομένων**. Ἐν γὰρ τοῖς δυσὶ τούτοις πᾶσα ἡμῶν ἡρτηται ἡ σωτηρία πάσης τῆς θεανδρικῆς οἰκονομίας ἐν τοῖς δυσὶ τούτοις συγκεφαλαιουμένης» [4, с. 608].

«...Благодаря тому и другому, Души Его и Телу Его, обожествленным и содержащим в себе семена подлинной жизни».

Святитель Григорий понимает под «семенем жизни» — то, чем обладает Христос, и то, что он предает нам, а мы воспринимаем для спасения.

Почитаемый святителем Феофаном святитель Тихон Задонский под семенем, даруемом в таинстве Крещения, понимал веру [6, с. 493].

Таким образом, мы видим, что учение святителя Феофана Затворника о «семени жизни», т. е. благодати, даруемой в таинстве Крещения, находится в рамках святоотеческой мысли.

Но если святые отцы писали только о развитии этого семени (семя — плод, σπέρμα — καρπός), то преосвященный владыка говорит о развитии для сохранения. Но это не единственная особенность учения Затворника.

Вместе с благодатью человеку в таинстве Крещения дается ревность о Боге, которая также является семенем жизни и при этом плодом сочетания благодати и свободы. Сочетание свободы и благодати во взрослом крещаемом дает плод благодати и ревности, а младенец воспринимает только благодать, так как за него исповедают веру крестные родители.

Феофан Затворник полагал, что свободному существу для спасения недостаточно одного Крещения и его благодати. Благодать в человеке должна действовать через «труд проведения Духа во все области нашего существа... Это механически совершиться не может в свободном существе» [7, с. 120].

Святые отцы семенем жизни называли дело домостроительства спасения рода человеческого, совершенного Христом, и то, что с ним связано. Семя дается в Крещении. Плод семени — спасение. Образ собирается как картинка в калейдоскопе. В своих трудах преосвященный владыка раскрывает этот образ последовательно, со всей глубиной. «Семя жизни» становится богословским основанием педагогики в системе святителя Феофана. Сохранить благодать, дарованную в таинстве Крещения, развить через труд человека, чтобы он смог воспринять свободно плод спасения — путь воспитания в Боге.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Паломник, 1990.

2. *Basilii Caesariensis. De baptismo libri duo* // J.-P. Migne, *Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG)* 31, Paris: Migne, 1857: 1848 p.

3. *Cyrellus Alexandrinus. Commentarii in Joannem* // P. E. Pusey. *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium*. 3 vols. V. 2 Oxford: Clarendon Press, 1872: 737 p.

4. *Gregorius Palamas*. Homiliae xliii-lxiii // P.K. Chrestou, Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα, vol. 11 [Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 79. Θεσσαλονίκη: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1986]: 608 p.

5. *Joannes Chrysostomus*. In illud: Simile est regnum caelorum grano sinapis // J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus (series Graeca) (MPG) 64, Paris: Migne, 1863: 1428 p.

6. *Тихон Задонский, свт.* Собрание сочинений. Т. 1 М.: Директ-Медиа. 2015. 916 с.

7. *Феофан (Говоров), свт.* Послание святого апостола Павла к Ефессянам, истолкованное святителем Феофаном. М.: Правило Веры. 2004. 646 с.

8. *Феофан (Говоров), свт.* Путь ко спасению. М.: Дар, 2005, 544 с.

Феофан (Говоров), свт. Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться: письма М.: Отчий дом, 2006 , 302 с.

УДК 276

Иеродиакон Петр (Алексенко О. В.)

кандидат богословия

Hierodeacon Peter (Aleksenko O. V.)

Candidate of Theology

**«КРАТКИЙ ОЧЕРК АСКЕТИКИ» КАК ВКЛАД
СВТ. ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА В РУССКУЮ
ШКОЛУ БОГОСЛОВИЯ**

**«A BRIEF OUTLINE OF ASCETICISM» AS A
CONTRIBUTION OF SVT. THEOPHAN THE RECLUSE
TO THE RUSSIAN SCHOOL OF THEOLOGY**

Аннотация. В статье на фоне краткого исторического экскурса, описывающего состояние русской школы богословия в первой половине XIX в., а также с учётом прослеживания основных творческо-биографических вех жизни святителя Феофана Затворника выясняется его вклад в русское и вселенское православное богословие, состоящее в оригинальной систематизации святоотеческой аскетики по антропологической схеме.

Abstract. The article, on the background of historical excursus in the state of Russian theological school in the first half of the 19th century, as well as with taking into account the tracking of the main creative and biographical milestones of st. Theophan the Recluse's life, reveals his contribution to Russian and ecumenical Orthodox theology, which consists in the original systematization of patristic asceticism according to the anthropological scheme.

Ключевые слова: русская школа богословия, «латинское пленение», свт. Феофан Затворник, антропологическая терминология, святоотеческая аскетика.

Key words: Russian school of theology, «Latin captivity», st. Theophan the Recluse, anthropological terminology, patristic asceticism.

Прежде всего следует определиться в понятиях и объяснить, что мы подразумеваем под «русской школой богословия». Это понятие включает в себя, на наш взгляд, два взаимосвязанных явления — научную богословскую мысль и богословское образование. При этом одно обуславливает другое: развитие богословской школы-науки обогащает богословскую школу-образование, равно как и развитие богословской школы как учебных заведений Церкви способствует фундаментальной постановке и развитию богословия как науки. Поэтому, говоря «школа», мы будем иметь в виду именно это единство богословского *образования и науки*.

Для того чтобы определить вклад свт. Феофана в русскую школу богословия — и учебно-образовательную, и научную, понять его преемственность и новаторство, необходимо предварить исследование кратким историческим экскурсом.

К началу XIX в. русская богословская школа уже имела определённую традицию, но не была в должной степени развита. Вклад в духовное просвещение и богословскую науку делали лишь отдельные особо одарённые лица, но говорить о систематическом развитии богословской науки пока не приходилось.

Проблемой русского духовного образования была исторически сложившаяся зависимость от западных школьных традиций. Эта зависимость была как внешней, поскольку изложение богословия практиковалось на латинском языке, так и внутренней, так как и на уровне содержания богословие в России оставалось в плену старых латинских систем и форм. Для развития русской богословской науки прежде всего необходимо было перейти с латыни на русский язык. Как отмечает ведущий современный историк российского духовного образования Н. Ю. Сухова, «латинский язык, сохраняемый в русских академиях и семинариях в качестве языка преподавания,

открывал учащимся доступ к западному богословию и другим наукам, но создавал две проблемы: разрыв духовной учености с церковно-приходским служением и отсутствие русского богословского понятийного аппарата и русской богословской литературы» [4, с. 52]. Латынь не соотносилась с живой церковной жизнью и живой научной мыслью. И потеснить её, несмотря на требования жизни, было непросто. Так, даже несмотря на то, что «в 1765 г. уже появилась первая богословская русская система архимандрита Платона (Левшина), однако она не стала главным учебником, а являлась лишь дополнением к латинским учебным системам (даже в семинарии самого архимандрита Платона). Когда в 1800 г. была высказана мысль, что латинский язык только „средство к просвещению, а не составляет сам по себе оно“ и был поднят вопрос о преподавании в духовных школах на русском языке, то митрополит Платон (Левшин) восстал против этого: „Наши духовные и так от иностранных почитаются почти неучеными, что ни по-французски, ни по-немецки говорить не умеют. Но еще поддерживает честь нашу, что мы говорим по-латыни и переписываемся. Ежели латинскому языку учиться так, как греческому, то и последнюю честь потеряем, поелику ни говорить, ни переписываться не будем ни на каком языке; прошу сие оставить. На нашем языке и книг классических (т. е. учебников для занятий в классах. — *иеродиак. П.*) мало. Знание латинского языка совершенно много содействует и красноречию российскому...“» [4, с. 50, сн. 41]. Таким образом, к началу XIX в. в учёном богословии латынь оставалась непоколебимой. И даже «в 1819 г., несмотря на официальное разрешение, ректор СПбДА архимандрит Григорий (Постников) был критикуем Синодом за чтение лекций по богословию на русском языке, и только высокая оценка этих лекций святителем Филаретом (Дроздовым) спасла ситуацию... В 1825 г. митрополиты Евгений (Болховитинов) и Серафим (Глаголевский) добились возвращения латыни в преподавании богословия...» [5, с. 29, сн. 45]. Тем не менее всё чаще высказываемые возражения свидетельствова-

ли о том, что процесс перехода богословия на русский язык был запущен и шёл неотменимо, и новое латинское пленение русского богословия 1825 г. было недолгим и нестрогим, так что «уже в начале 1830-х гг. во всех академиях богословие читали в основном на русском языке. Но русский научный язык строился на западной основе, поэтому заимствование и адаптация терминов долго составляли проблемы русской богословской науки» [4, с. 81].

Не только во внешнем языковом своём выражении, но и в самом содержании богословских русских систем сказывался западный формализм — рассудочность построений, диалектичность и риторический схематизм. Так, «в 1814 г. работа с конспектами по богословским наукам, предпринятая ректором СПбДА архимандритом Филаретом (Дроздовым), дала представление о состоянии богословских наук в академиях. В конспектах причудливо сочетались старые формальные схемы с элементами научного построения и живого анализа, отсутствовали единая система и терминология, даже внутри одного богословского курса» [4, с. 71]. Более того, даже к началу 1840-х гг. в своём духовно-учебном проекте ректор КДА свт. Иннокентий (Борисов) продолжает сетовать на несамостоятельность русского богословия: «Самостоятельность в преподавании Богословских наук и освобождение от влияния иноземной учености Богословской есть одно из совершенств, самых желанных для Духовных Академий. Но совершенства сего далеко еще нету. Возьмем ли книги печатные, или лекции рукописные, или самое устное преподавание — везде увидим следы учености иноземной. Если бы следствием был один недостаток оригинальности в отечественных произведениях, то это еще не великая потеря. Но недостаток сей может вести за собою другие, важнейшие недостатки — неполноту и даже неверность в изложении собственных отличительных пунктов вероисповедания Православной Церкви. Посему освобождения Богословских наук от господствующего влияния иноземной учености требует польза и достоинство не только школы, но и Церкви» [6, с. 63].

Степень самостоятельности русской богословской мысли проявлял также вопрос об учебных пособиях. Учебники и руководства, изданные в 1785–1786 гг. Комиссией народных училищ, Академией наук и Синодальной типографией были разосланы по семинариям с целью достижения единого уровня обучения в них. Однако в 1820-х гг. вопрос об учебных пособиях уже стал вызывать противостояние двух точек зрения: преподаватели должны читать лекции по печатным учебникам — „классическим книгам“ — или составлять собственные лекционные записки. «Киевский митрополит Евгений (Болховитинов), сторонник первой точки зрения, считал преподавание по старым классическим книгам удобным по трем причинам: 1) записи лекций отягощают студентов, 2) составление лекций отнимает у преподавателей время, которое можно употребить на занятие наукой, и 3) конспекты начинающих преподавателей примитивны, однобоки, лишь в дальнейшем, при усиленной разработке науки, могут складываться серьезные научные системы. Сначала следует достичь достойного уровня в самостоятельной науке, построить систему, определить в ней точное место и значение каждого вопроса, а затем уже учить по этой системе студентов. Школа должна быть ограждена от случайностей, непродуманных до конца и непроверенных временем выводов» [4, с. 94, сн. 141]. Тем не менее в 1837 г., то есть уже ко времени начала обучения студента Георгия (Говорова) в КДА, Комиссия духовных училищ официально разрешила преподавателям читать лекции по своим конспектам и на русском языке.

Попытки Уставных реформ 1814 г. и последующих лет преодолеть формулы «классических» книг и активизировать богословскую мысль имели результаты, но проявлялись они медленно. Осваивались новые системы и методы, но пока также западные, по преимуществу немецкие, однако при этом разрабатывался и самостоятельный богословский понятийный аппарат [4, с. 80]. Новизна проявлялась теперь уже в том, что богословские системы постепенно преодолевали схоласти-

ческую отвлечённость, лекторы догматического богословия, например, свт. Иннокентий (Борисов), архим. Димитрий (Муретов), архим. Сильвестр (Малеванский) стремились к историческому изучению догматов в церковном предании, появилось критическое направление в лекциях по герменевтике и обличительному богословию у А. И. Капустина (в монашестве Антонина) [4, с. 81]. Так что ко времени назначения иеромонаха Феофана бакалавром по кафедре нравственного и пастырского богословия в СПбДА от 16 октября 1844 г. русская богословская наука стала претендовать на известную самостоятельность, а в лучших своих достижениях — и на оригинальность. Именно этот путь продолжил и упрочил сам святитель Феофан.

В 1846–47 гг. молодой бакалавр по кафедре нравственного богословия в СПбДА иеромонах Феофан разработал оригинальные и самостоятельные лекции. Они производили глубокое впечатление на слушателей курса, так что «...один из его учеников, Константин Добронравин, впоследствии епископ Гермоген, отмечал, что „Феофан, как профессор нравственного богословия, принадлежал в свое время к выдающимся деятелям. Можно сказать, что он оживил эту науку, которая до того времени в кругу богословских наук считалась второстепенною, показав, что нравственное учение есть то же вероучение, только осуществленное в жизни и деятельности, и что христиане к этому должны постоянно стремиться, как главной цели своей жизни“» [цит. по: 1, с. 23]. К этому же времени 40-х годов относится также написание святителем небольшого трактата аскетического содержания «Что потребно покаившемуся и вступившему на добрый путь спасения» (изданного в 1869 г. под названием «Порядок Богоугодной жизни» в отдельных выпусках журнала «Домашняя беседа») [8], в котором отразились многие идеи его лекционного курса, имевшего, как мы можем на этой основе заключать, аскетическую направленность. Много позже св. Затворник также свидетельствовал, что его академические лекции положены им в осно-

ву центрального и самого значимого его сочинения — «Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики)» (1868–1869 гг.) [9]. О «Кратком очерке аскетики» свт. Феофан в письме М. Р. Корякину от 16 июня 1888 года 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 архиепископом Брянчаниновым, и им одобрен. Это было в 46–7 годах» (Письмо 188) [7, с. 222]. При этом в самом «Пути ко спасению» свт. Феофан также неоднократно ссылается и на упомянутый трактат «Что потребно покаявшемуся и вступившему на путь спасения» [10, с. 345, 349]. Всё это свидетельствует о генетической и содержательной связи его ранних оригинальных богословских учебных разработок и позднейшего центрального богословского творения.

Несмотря на самостоятельность в постановке и разработке аскетики, в аналитической записке о духовных школах, составленной епископом Тамбовским Феофаном в 1859 г., он не предлагает ввести в богословский учебный курс отдельный предмет *аскетики*. Хотя, например, поддерживает специализацию и усиление *истории Церкви* [3, с. 57]. Видимо, даже 10 лет спустя в *аскетике* учёный богослов не усматривал отдельной и полноценной самостоятельной науки и учебной дисциплины. Поэтому в названии сочинения «Путь ко спасению (Краткий очерк аскетики)» свт. Феофан также скорее всего имел в виду не самостоятельную богословскую науку, которая даже к 1917 г. не оформилась в отдельную отрасль [2], а использовал этот термин для конкретизации содержания своего метафорического выражения «путь ко спасению».

Итак, в чём же заключается оригинальность «Пути ко спасению», или «Краткого очерка аскетики»? Она заключается в том, что аскетические правила христианской жизни получают в «Пути ко спасению» новаторскую систематизацию по антропологической схеме. По словам свт. Феофана, чтобы «успеш-

нее» сделать это, необходимо сначала показать «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]. Из этого начала аскетическая система свт. Феофана получает следующее антропологическое упорядочение и динамику. Согласно святителю, «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. П.*) 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]. Затем дух с помощью благодати Божией посредством упражнений самопротравления и самопринуждения врачует от пришлых греховных страстей душу и тело. И вот здесь встречаем антропологическую систематизацию святоотеческой аскетики свт. Феофаном: «Итак, вслед за образованием и хранением ревности со всем внутренним устройением, 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. 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.

Таким образом, можно говорить о том, что вклад свт. Феофана Затворника в формирование русской школы богословия — и как учебного курса, и как науки — состоит в систематизации святоотеческой аскетики, разработке её антропологических оснований и терминологического аппарата. И по своему значению это вклад не только в русское богословие, но продолжение и развитие самого святоотеческого опыта и богословия и тем самым вклад во вселенское Православие.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999. 570 с.
2. *Глубоковский Н. Н.* Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 2002. 189 с.
3. Записка о духовных школах, подготовленная епископом Феофаном // *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894: В 6 т. Т. 2: 1859–1863.* М.: Изд-во МП РПЦ, 2019. 680 с. С. 56–70. С. 57.
4. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 658 с.
5. *Сухова Н. Ю.* Духовно-учебный проект святителя Иннокентия (Борисова) 1830-х гг. // *Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви.* 2011. Вып. 2 (39). С. 18–34.
6. *Сухова Н. Ю.* Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах // *Филаретовский альманах.* 2010. № 6. С. 43–91. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zapiski-svyatiteley-innokentiya-borisova-i-filareta-drozdova-o-duhovnyh-shkolah> (дата обращения: 17.01.2021).
7. *Феофан/Говоров/еп.* Собрание писем. Вып. 1. М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898. (Репр. переизд.: М.: Правило веры, 2000).
8. *Феофан Затворник, свт.* Порядок Богоугодной жизни // До-

машняя 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 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. URL: <http://theophanica.ru/books/?book=tom1#>].

9. *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. Траншеля, 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#>].

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

УДК 257

Дьяченко Г. В.

Кандидат филологических наук,
кандидат богословия

Dyachenko G. V.

Candidate of Philological Sciences,
Candidate of Theology

**ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПО УЧЕБНЫМ ПРОЕКТАМ РУССКИХ АРХИЕРЕЕВ
СЕРЕДИНЫ XIX ВЕКА**

**BASIC PRINCIPLES OF SPIRITUAL EDUCATION
ACCORDING TO EDUCATIONAL PROJECTS OF RUSSIAN
BISHOPS OF THE MID-XIX CENTURY**

Аннотация. В статье анализируется идея духовного образования, а также конкретные её реализации в учебно-воспитательном процессе на материале аналитической записки о духовных школах свт. Феофана Затворника сер. XIX в. Архипастырь осмысляет многопредметность учебных планов духовных школ, определяет состав, объём и направление богословских и небогословских дисциплин, касается проблем методического оснащения учебного процесса, связи образования и воспитания, систематического развития богословской науки и т. д. Исследование показывает, что в своих учебно-педагогических рекомендациях епископ Феофан руководствуется определённым эталоном — гармонично развитого человека, пребывающего в общении с Богом и обладающего упорядоченным и стройным мировоззрением, а также обладающим активной церковной позицией. Неизбежная многопредметность в духовном образовании стремится к упорядочению

в стройный и согласованный универсум наук, обусловленный в своём содержании, объёме и направлении богословием. Рассмотрены конкретные рекомендации Тамбовского архиепископа по гармонизации учебного курса духовных школ, в частности, места в нём библейских и богословских дисциплин, философии, филологии, истории, педагогики, психологии, естественных наук и т. д. Показано также, что сам перечень, содержание, объём, направление, порядок изучения наук — весь учебно-педагогический комплекс обусловлен в данной педагогической системе антропологически, а именно: особым образцом формируемого ими человека-христианина с доминантой духовной составляющей в его естестве. На основе воззрений епископа Феофана автор исследования выявляет и формулирует основные средства воспитания учащегося в любви к Богу и Церкви. Кроме того, в исследовании поднят важный текстологический вопрос о коллективном авторстве и дальнейшей судьбе данной «записки епископа Феофана», проявляющей значительное текстологическое сходство с более ранним мнением о желательных изменениях в духовном образовании митрополита Московского Филарета (Дроздова) и митрополита Санкт-Петербургского Григория (Постникова). Автор приходит к выводу о том, что выявленные принципы духовного образования имеют высокую актуальность не только для церковных учебных заведений, но и для школ государственных, позволяя им уточнить подлинную свою важность, верное направление и предназначение.

Abstract. The article analyzes the idea of spiritual education, as well as its specific implementation in the educational process on the material of the analytical note on the spiritual schools of st. Theophan the Recluse in the mid-19th century. The archbishop interprets the multi-disciplinarity of theological schools, the approaches of the Russian bishops to determine the composition, volume and direction of theological and non-theological disciplines, touches the problems of methodical equipment of educational process, the connection of tuition and education, the systematic development of theological science, etc. The study shows that bishop Theophan in his educational

and pedagogical recommendations is guided by a certain standard — a harmoniously developed person who is in communion with God and has an orderly and systematic worldview, as well as an active Church position. The inevitable multiplicity of subjects in spiritual education tends to order itself into a coherent and coordinated universum of sciences, conditioned in its content, scope, and direction by theology. The specific recommendations of Tambov archpastor on the harmonization of the curriculum of theological schools, in particular the place in it of biblical and theological disciplines, philosophy, philology, history, pedagogy, psychology, natural sciences, etc., are considered. It is also shown that the list, content, scope, direction, order of the study of sciences — the entire educational and pedagogical complex is determined in this pedagogical system anthropologically — by a special model of the Christian person formed by them, with a dominant spiritual component in his nature. On the basis of the views of bishop Theophan the author of the study identifies and formulates the main means of educating the student in the love to God and to the Church. In addition, the study raises an important textual question about the collective authorship and future fate of this “bishop Theophan's note”, which shows a significant textual similarity with the earlier opinion about the desirable changes in the spiritual education of Filaret (Drozdov), metropolitan of Moscow, and Grigory (Postnikov), metropolitan of St. Petersburg. The author comes to the conclusion that the revealed principles of spiritual education are highly relevant not only for church educational institutions, but also for public schools, allowing them to clarify their true importance, the right direction and purpose.

Ключевые слова: духовное образование, богословский универсум наук, церковное воспитание, свт. Феофан Затворник, свт. Филарет (Дроздов), Григорий Постников.

Key words: spiritual education, theological universum of sciences, Church education, st. Theophan the Recluse, st. Filaret (Drozdov), Grigory (Postnikov).

Соединение в едином учебно-воспитательном процессе целей духовного возрастания, воспитания и образования делает духовную школу уникальным педагогическим учреждением. В контексте осмысления основных принципов духовного образования в учебных заведениях Русской Православной Церкви привлекает внимание аналитическая записка о духовных школах, «подготовленная епископом Феофаном» (Говоровым) в октябре 1859 г., которая впервые опубликована во втором томе «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского» (2019) [1, с. 56–70]. Данный документ содержит целостную и масштабную концепцию духовного образования и предлагает целый ряд эффективных мер по улучшению его состояния в конкретный исторический период. *Цель* данного исследования состоит в том, чтобы определить идею и основные принципы духовного образования, а также проанализировать конкретные её реализации в учебно-воспитательном процессе на материале данного духовно-учебного проекта сер. XIX в.

В фокусе внимания епископа Тамбовского и Шацкого Феофана в данном документе находятся проблемы образовательного процесса всех ступеней учебных заведений Русской Церкви — академий, семинарий, училищ, причетнических классов, а именно: многопредметность учебного плана, состав, объём и направление богословских и небогословских дисциплин, методическое оснащение учебного процесса, связь образования и воспитания, систематическое развитие богословской науки и т. д. Записка разделена автором на два раздела: в первом анализируются преподаваемые науки, а второй содержит рекомендации о воспитании духовного юношества. Такая структура записки сама по себе проявляет одну из главных проблем русской духовной школы — соединение в ней двух задач: общего образования ума и воспитания нравов в христианском духе. При всём при этом главная цель духовных школ видится владыке в «приготовлении достойных пастырей» [1, с. 56].

Что касается исторического контекста составления записки,

то обсуждение проблем духовного образования в середине XIX в. было вызвано новой ступенью развития самосознания общества и событиями эпохи. Смерть императора Николая I в 1855 г. и надежды общества на изменения к лучшему, трагическое разочарование общественности в благополучном состоянии дел в государстве в связи с поражением в Крымской войне, планируемое привлечение выпускников духовных семинарий к преподаванию в приходских школах, успехи естественных и гуманитарных наук, требовавших ответа богословия и согласования с религиозным мировоззрением, интерес общества к самой богословской науке и запрос на её популяризацию, в неменьшей мере разработка нового университетского устава в 1857 — 1863 гг. с открытым обсуждением в печати проблем высшего образования, наконец, смерть занимавшего 19 лет пост обер-прокурора графа Н. А. Протасова в том же 1855 г., — все эти события порождали стремления к изменениям во многих областях русской жизни, в частности, в области духовного просвещения [3, с. 112–114].

В представленных в записке святителя суждениях о системе и соотношении преподаваемых в духовной школе наук отразилась одна из основных тенденций духовного образования сер. XIX в. — многопредметность учебных планов. Сбалансированный по предметам учебный курс духовных школ был разработан в начале XIX в. и закреплён Уставом 1814 г.¹ Од-

Для студентов духовной академии, например, необходимыми науками были: 1) полный курс богословия, 2) курс теоретической и нравственной философии, 3) курс словесности, 4) библейская, церковная и российская история, 5) древние языки: латинский, греческий, еврейский. Остальные науки входили в два отделения наук по выбору. К первому относились физика, математика, французский или немецкий языки, а ко второму — всеобщая история и хронология, всеобщая статистика и география, статистика и география Российского государства, древности греческие, римские и в особенности российские и церковные, французский или немецкий языки. В 1842–1844 гг. отделения наук по выбору были упразднены, а изучение физики, математики и гражданской истории было сделано общеобязательным

нако в течение 1830–1850-х гг. учебные программы пополнились рядом дисциплин и духовное образование стало страдать перегруженностью и нарушением целостности. Развитие преподаваемых наук заставило духовное руководство осознать необходимость новой их систематизации и гармонизации, выяснения их связи и соотношения с богословием. Автор записки о духовных школах в первую очередь и предлагает конкретные меры такой систематизации наук. Некоторые преподаваемые науки отнесены епископом Феофаном к излишним, другие, наоборот, к нуждающимся в усилении и расширении в объёме, а иные — к требующим соединения вместе. При этом по мере чтения документа становится очевидно, что в своих педагогических рекомендациях преосвященный богослов и педагог руководствуется определённым эталоном — гармонично развитого человека, пребывающего в общении с Богом и обладающего упорядоченным и стройным мировоззрением.

Следует признать, что многопредметность заложена в самой идее духовного образования. Особый христианский идеал человека требует особенного воспитания его от самого рождения, и осуществить это можно только в отдельных специальных христианских школах — в единой среде образования и воспитания в православно-церковном духе. Поэтому высокого уровня образованности христианина приходится достигать путём расширения учебных планов и при возможной опоре на сами силы духовных школ. И нет возможности решить проблему многопредметности путём получения общего образования в светских школах, а затем духовного — в специальном учебном заведении. Дело в том, что каждый предмет в духовном образовании изначально должен быть поставлен в связь

[Там же. С. 68–69]. Таким образом, Устав 1814 г. сформировал своеобразный тип духовной школы — сочетание богословской и классически гуманитарной школы закрытого типа в отличие от университетского типа, для которого характерны, во-первых, специализация вследствие развития каждой отрасли науки, а во-вторых — открытость к общественным влияниям [Там же. С. 159].

с богословием и им обусловлен в своём содержании и направлении². В соотнесении всех предметов с богословием и заключается основной принцип христианской духовной школы. Духовное образование — это богословский универсум наук. Образование в духовном учебном заведении призвано выработать в учащемся истинное понимание иерархии богословия и других наук, сформировать целостное и непротиворечивое православное научно-практическое мировоззрение.

Предлагая конкретные меры по оптимизации многопредметности, архипастырь отмечает прежде всего избыточность преподавания в академиях отдельного курса общей философии. Из всех наук философской направленности, по его мнению, целесообразно оставить только «логику, психологию и историю философских систем» [1, с. 57]. Единственной нужной из наук общефилософского цикла признана лишь *онтология* «как наука, разъясняющая общие основные понятия и основные начала, по которым строится всякое познание» [1, с. 56]. Изложение онтологии удобно соединить с *логикой*, которая тоже предназначена знакомить с законами мышления. Тогда как собственно философия, или *метафизика*, должна быть полностью исключена из круга наук, преподаваемых в духов-

² Эту мысль следующим образом выразил, например, свт. Иннокентий (Борисов) в своём более раннем масштабном и вдумчивом духовно-учебном проекте 1837–1838 гг.: «4. *Касательно прямейшего направления наук Светских в пользу наук Духовных*. Каждое специальное Училище, имея особую цель, и сообразно с нею особый, ему соответственный, круг наук, не может обойтись без наук общих, принадлежащих к составу всеобщего образования юношества. На сем основании и в круг Академического преподавания допущены главнейшие из наук светских. Но каждое забывающее своей пользы специальное Училище старается приноровить преподавание сих общих наук к своей частной, особой цели. Посему иначе преподается, например, История в Училище военном, иначе в Юридическом» [Сухова Н. Ю. Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах // Филаретовский альманах. 2010. № 6. С. 43–91. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zapiski-svyatiteley-innokentiya-borisova-i-filareta-drozdova-o-duhovnyh-shkolah> (дата обращения: 11.01.2021). С. 58].

ной академии, на том основании, что она излишня, поскольку «истинные понятия о предмете ее (Боге, мире и человеке) могут быть только те, которые преподает нам Божественное Откровение и которые, следовательно, излагаются в науках божественных» [1, с. 56]. *История философских систем* оставляется преосвященным автором в цикле философских наук сугобо по причине её практической необходимости, поскольку в духовной практике нередко случается встречаться с людьми, увлекающимися ложной философией, в силу чего «нужно знать виды философских мудрований и уметь обличать их лживость» [1, с. 56]. Так как всякое возможное в России философствование заимствовано с Запада, «где философия ещё в силе», то этим определяется для автора само содержание курса истории философии — «современное состояние философии на Западе» [1, с. 57]. Причём в силу той же практической направленности максимально, по мнению составителя записки, следует сократить изложение философии древней и средней, а усилить и снабдить строгим критическим разбором последний её период — от «Канта или даже с Бэкона до настоящего времени» [1, с. 57]. В данной рекомендации отражается реальный опыт подобного изменения учебных программ по отдельным предметам в СПбДА с сер. 1850-х гг.³ Таким образом, очевидно, что предлагаемая в записке гармонизация преподаваемых в духовной школе наук руководствуется целью формирования у учащегося верных и истинных представлений о действительности, а также принципами достаточности и практической востребованности полученных знаний для устранения заблуждений.

В эти годы в СПбДА «в курсе истории философии сокращается „древняя“ часть (до Канта), как преподаваемая в семинариях, в пользу более подробного изложения „новой“ части (от Канта). В 1865 г. эта преподавательская инициатива закрепляется явным указанием ДДУ (Духовно-учебного управления. — Г. Д.). В систематическом курсе философии логика, также изучаемая в семинариях, сокращается в пользу психологии, как „практической“ части философии» [Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа... С. 141, сн. 247].

Также и в семинарском курсе наук излишними и подлежащими отмене епископ Феофан называет введённые в 1850-е гг. [1, с. 69] «медицину, сельское хозяйство и естественную историю» [1, с. 62]. Вновь выдвинут богословский аргумент: «Науки сии и по духу, и по содержанию не принадлежат к числу наук, необходимых для духовного образования, в котором внимание воспитанников должно быть обращено более на способы врачевания немощей душевных и на умение сеять семена слова Божия» [1, с. 62]. Отсюда видно, что содержание духовного образования имеет, во-первых, антропологическую направленность, то есть в фокусе его изучения находится человек, и сконцентрировано оно более на духовной составляющей его естества, а во-вторых, духовное образование имеет деятельную направленность. Христианский пастырь — искусный лекарь души, но не тела человека. К тому же по недостатку времени, как отмечается в записке, указанные науки не излагаются полно и обстоятельно, а потому не получают даже косвенного приложения в деятельности священника. Данные учебные предметы действительно были высочайше отменены в 1866 г. «как не принесшие существенной пользы за 20 лет» [4, с. 142], а вместо них в семинарские программы была введена *педагогика*. Таким образом, становится очевидно, что в выборе предметов для образования человека христианина и пастыря духовное образование в педагогической программе свт. Феофана руководствуется определённой антропологической моделью, в частности, представлением об иерархии души и тела в человеке, а также об активном проявлении его христианской жизнедеятельности.

Активностью деятельности христианина и пастыря определяется в записке и коррекция направления преподаваемых в духовных школах наук. Так, высказывается рекомендация, что в *богословии догматическом* перед западными иноверцами — католиками и протестантами — преимущественно должно изучать «наших лжеучителей — раскольников, по близости сих последних к нам и по нужде вразумлять их...» [1 с. 56]. Об-

личительное богословие не должно ограничиваться одним указанием отличия православного исповедания от неправославных, но и строго обличать их лживость и вместе предлагать «опытные правила, как начинать и вести беседу с иноверцами в намерении расположить их в пользу Православия» [1, с. 58]. Также и наставникам по классу *Священного Писания* рекомендуется меньше останавливаться на исторических сведениях о библейских книгах, а более обращать внимание на изъяснение самого текста, чтобы для студентов не оставалось никаких тёмных и трудных в них мест. В *нравственном и пастырском богословиях* преподавателем должны не только указываться общие добродетели христиан и пастыря, но и содержаться конкретные подробные правила их исполнения в различных обстоятельствах жизни, а также приводиться решения многочисленных затруднительных случаев из жизненной практики. В том же практическом ключе упоминается Тамбовским владыкой «не имеющая у нас особой кафедры» *педагогика*, попытки ввести которую в учебные планы академий предпринимались в 1837 и 1855 гг., но не получали осуществления [4, с. 101]. Автор записки осмысляет место педагогики в системе духовного курса наук и также выводит для неё богословские методологические основания, которые, согласно ему, «должны быть заимствованы из понятий об истинно христианской жизни», то есть епископ Феофан устанавливает практическую сущность педагогики. По этой причине предмет данной науки отнесён владыкой к *нравственному и пастырскому богословию*, при чтении которых преподаватели должны дополнительно раскрыть «обязанности, какие вера возлагает на родителей и наставников относительно воспитания и образования детей», а также изъяснить способы их христианского воспитания, предлагаемые Церковью, что сам святитель Феофан (Затворник) неоднократно предпринимал в своих творениях⁴. Таким

См., например: Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008. 608 с.; Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2010. 687 с. и др.

образом, теоретический фонд и наполнение образования имеют в духовном образовании практическую значимость и предназначение.

Любопытна также программа определения методологических оснований филологической науки в соотношении её с богословием, представленная в анализируемой записке о духовных школах. Филологию предлагается называть *христианской словесностью*. Предмет её следует определить исходя из антропологических оснований — на основе предварительного выяснения самого устройства человека и его речевого проявления себя в качестве писателя-христианина («каков должен быть писатель-христианин»), а также определения общих целей и задач коммуникативной активности христиан («каковы должны быть цель и дух словесных произведений, назначаемых для христиан») [1, с. 57]. На этих антропологических началах филологическая наука сможет определить «христианский характер всех родов словесных произведений», уяснить их виды, а также содержательное, жанровое и стилистическое своеобразие. Сам автор записки первичным коммуникативным разделением христианских словесных произведений считает разделение «на словесные произведения, уместные между христианами в обыкновенном их быту, вне Церкви, и парадные слова, приличные исключительно церковной кафедре»⁵. Очень плодотворна, на наш взгляд, мысль епископа Феофана, что данный христианско-антропологический базис филологической науки полагает также «прочные начала для определения истинного достоинства светских словесных произведений», уничтожая «соблазнительное раздвоение светской и духовной литературы, по которому нередко произведения, пропитанные совершенно не христианским духом, ставятся в ряд образцовых»⁶. Под талантливой и изящной манерой словесного творчества в таких произведениях представлены предосудительные образцы и нормы поведения, проведены ложные взгляды, даны

⁵ Там же.

⁶ Там же.

неверные оценки действительности. Таким образом, будучи соотнесены с богословием, сами светские науки выигрывают в своей постановке и значимости.

Антропологические воззрения лежат также в основе предостережений автора от уклонения к ложным направлениям в преподавании таких небогословских наук, как психология, логика, физика и всеобщая гражданская история. *Психологию*, с точки зрения Тамбовского архипастыря, должно преподавать с большой осмотрительностью, избегая материализма с одной стороны, и пантеистического спиритуализма — с другой. «Она должна идти средним путем; должна изъяснять, что тело и дух предназначены действовать совместно — не поглощая себя взаимно; так, однако ж, чтоб тело состояло в подчинении духу, а дух — Богу, к Которому стремится и с Которым ищет быть в действительном общении без исчезновения в Нем, или с сохранением своей личности» [1, с. 59]. Основные пункты святоотеческой антропологии — о составе природы человека, об иерархическом её устройении — применены в данном случае к коррекции научного и учебного предмета психологии. Известно, что именно антропологический синтез свт. Феофана Затворника представляет собой существенный вклад в традицию святоотеческого богословия⁷. Здесь проявился также свойственный святителю Феофану динамический подход к составу человеческого естества: «...в психологии должно избегать общего почти всем психологам недостатка — изображать силы душевные в каком-то идеальном совершенстве, т. е. каковы они должны быть сами в себе. Напротив, они должны изображать их преимущественно такими, каковы они в настоящем падшем состоянии — с указанием, что уврачевать

⁷ Об антропологии свт. Феофана Затворника см.: Петр (Алексенко), иеродиак. Интерпретация свт. Феофаном Затворником антропологии св. апостола Павла. Дис. ... канд. богословия. М.: ПСТГУ, 2016. 216 с.; Хондзинский П., прот. Учение свт. Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блаженного Августина // *Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной*. Рязань, 2013. Вып. 6. С. 65, 71.

их немощи может только Божественная благодать под условием деятельных подвигов; чтоб прослушавший психологию не успокаивался в себе, а выносил одно убеждение, что он не таков, каковым должен быть, и что ему должно искать исправления и восстановления с готовностью на все для того труды» [1, с. 59]. В собственных своих творениях свт. Феофан всегда изображал человека в динамике — прослеживал состав и функции его природных сил в первозданном их состоянии, падшем, подблагодатном и воскресшем⁸.

Подобно и богословская гносеологическая модель позволяет преосвященному аналитику учебного курса духовных школ указать на недостатки в преподавании *логики*. Согласно епископу Феофану, «...*логика* хорошо изъясняет мышление и способ познания *опытного*; касательно же познания Бога и вещей Божественных — что на языке логическом называется познанием идеальным, или умственным созерцанием, — оставляет без должного руководства. Здесь они (преподаватели логики — Г. Д.) должны опытно доказывать, что истинное созерцание возможно только при откровении и Божественном озарении ума и что всякое другое умосозерцание есть мечта

⁸ См., например: Феофан Затворник, свт. Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики; Феофан Затворник, свт. Начертание христианского нравоучения и др.

⁹ Записка о духовных школах, подготовленная епископом Феофаном. С. 59. В том же ключе определяется назначение философии и свт. Иннокентием (Борисовым): «В силу сего, от Философии, например, должно потребовать, чтобы она, оставив множество ненужных формальностей, занялась основательным изложением учения о Религии, о недостатках Естественного Богопознания, о нужде и признаках Божественного Откровения, о негодности откровений подложных и пр. От Истории Философских Систем — чтобы она, бросив изложения философских бредней каждого мелкого лже-философа, представила в яснейшем свете философию Отцев Церкви, сделала обзор успехов философствующего разума в религиозном отношении, с показанием их скудости. <...> Философия ничем лучше и приличнее не может заключить в Духовных Училищах своего поприща, как препровождением воспитанника в училище Веры, чрез обнаружение недостатков естественной Религии и обличение подложных откровений, существующих в роде человеческом» [Сухова Н. Ю. Записки святителей... С. 60, 70].

фантазии»⁹. Оригинальна и достойна особого внимания мысль учёного богослова, что именно логике, соединённой с онтологией, возможно «построить систему наук или сделать очерк всеобщей энциклопедии — по своим верным понятиям о цели и значении того или другого круга познаний» [1, с. 59]. Очевидно, что автор данной мысли системно и целостно видит устройство мироздания, место человека в нём, а также возможности познания человеком мироздания, а потому и может строить универсальные классификации сущего и предлагать «очерк всеобщей энциклопедии наук». Такой универсальный энциклопедизм автора-составителя духовно-педагогической записки проявляется в том числе в предложении по усовершенствованию учебно-методического обеспечения читаемых курсов учебниками. Так, автор в целостности обзирает каркас наук и их понятий: «В академиях и семинариях наставники преподают свои отдельные науки, не соображаясь с другими, не заботясь о соглашении в цели, объеме и направлении с другими и с общим всех их порядком и строем. Оттого оканчивающий курс выносит из школы смешение понятий. Каждая наука, печатля в уме его свое, влечет его в свою сторону, и он стоит как на распустьях. Эта нестройность понятий отзывается потом в образе мыслей и в образе жизни. Но если, направив все программы к одной цели и все их согласив между собой, обяжут каждого наставника неотступно следовать программе, данной на его предмет, то такого разлада в понятиях воспитанников не будет» [1, с. 69]. Таким образом, универсальный энциклопедизм представлений о мироздании и его познании человеком имеет в духовном образовании свою антрополого-педагогическую проекцию в стройности понятий в образе мыслей у воспитанников. Отметим, что именно наличие духовного образования и богословского всеохватного кругозора и позволяет епископу Феофану строить универсальные научные и педагогические модели.

Преподавание в духовных школах курса физики также получает у епископа Феофана своё богословско-гносеологическое

обоснование. Оно состоит в том, что физика, «излагая законы, по которым действуют силы видимой природы», должна, соблюдая должные границы, «во всем указывать следы премудрости, благодати и правды Божией, чтоб мир Божий представить истинным зеркалом Божества» [1, с. 59]. Подобно и в преподавании всеобщей гражданской истории подчеркнута, прежде всего, историческая достоверность самих библейских книг и высказывается предостережение от «произвольного философствования, по которому, усиливаясь дать истории единство, все исторические явления покушаются представить под видом непрерывного хода развития рода человеческого» [1, с. 60]. По мнению преосвященного автора, если для историка и есть возможность связать все происшествия истории одной мыслью, «то он должен взять сию мысль в следующем изречении суда Божия над змием: вражду положу между тобою и между женою, и между семенем твоим и между семенем тоя. Вражда между Царством Божиим и царством сатаны есть единая истинная идея всеобщей истории» [1, с. 60]. Земное историческое существование людей видится архипастырю погружённым во вражду, войну и борение, подлинными перводвигателями которой являются начала Божии (святые, благие) и начала, противные Ему (безбожные, злые). В курсе истории поэтому преподавателю следует излагать события просто, кратко, верно, обращая при этом внимание на нравственные черты действующих лиц, на следы Промысла Божия, а также на связь между доброй нравственностью и благоденствием народа и между нравственной порчей и народными бедствиями, «чтоб, таким образом, история была училищем благочестия и благонравия» [1, с. 60].

Антропологическое обоснование имеет и предложение автора записки изменить распределение предметов по последовательности изучения. Богослов, как и всякий истинный христианин, отличается особым «оборотом мысли» и особым свойственным ему языком. В то время как расположение в низшем отделении всех почти светских наук, и concentra-

ция в высшем всех почти наук богословских приводит к тому, что студенты за первые годы своего обучения «отвыкают от оборота мыслей и от языка, свойственных богослову»¹⁰. Более того, часто студенты увлекаются и всецело отдаются изучению небогословских предметов, что вызывает серьёзное противодействие духовно-учебного руководства¹¹. В документе предлагается перенести некоторые богословские науки из

¹⁰ Там же. С. 61. Более подробно, но выдвигая в большей мере учебную аргументацию, говорил о той же проблеме уже свт. Иннокентий (Борисов): «Преподавание Богословских наук заключено ныне в 2-х последних годах Академического курса, первые 2 года воспитанники занимаются изучением одних наук светских, слушают только по субботам Священное Писание вместе с воспитанниками Богословского отделения. Такое разделение курса Академического на две половины, с предоставлением 1-й наукам светским, явно неестественно и противно цели Академического образования: отсюда выходит, что на слушание Аристотеля или Спинозы столько же приходится времени, сколько на слушание пророка Исаяи или апостола Павла. Богословские науки, будучи все стеснены в круг 2-х последних годов, не могут иметь достаточного развития; между тем как науки светские, имея весь простор, расширяются до того, что едва ли не подавляют собой науки Духовные. При том, поелику науки светские предваряют в ходе науки Духовные, то к изучению их воспитанник приступает в силах свежими, с вниманием неутомленным, с полным, так сказать, аппетитом душевным; а в высшее отделение, для слушания наук Богословских, тот же воспитанник является уже с силами, ослабевшими от многообразных и трудных занятий, с вниманием истощенным, с умом и памятью, обремененными множеством всякого рода понятий и формул. Оттого происходит, что в высшем отделении, где бы надлежало особенно раскрываться душевной деятельности воспитанника, учатся с гораздо меньшим прилежанием, нежели в низшем. Самим наставникам, вместо того, чтобы побуждать к занятиям, нередко надобно бывает удерживать от занятий, чтобы спасти в изнуренном трудами воспитаннике последний остаток здоровья. Кроме того, слушая в продолжении целых 2-х лет одни науки светские, воспитанник неприметно и невольно получает светское направление мыслей, которое в высшем отделении надобно перестраивать с немалым трудом и не всегда с полным успехом» [Сухова Н. Ю. Записки святителей... С. 51–52].

¹¹ Известен факт «бесстепенного исхода» увлекшихся математикой студентов первого выпуска СПбДА в ректорство свт. Филарета (Дроздова) [Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа... С. 83].

высшего в низшее отделение и тем самым совершить богословскую гармонизацию учебных предметов по антропологическому лекалу.

В анализируемом духовно-учебном проекте епископа Феофана нашла также отражение такая тенденция развития русского богословия сер. XIX в., как специализация новых богословских наук. Развитие богословия, накопление знаний и научного потенциала отдельных его отраслей, развитие их терминологического аппарата и методов исследования, расширение источниковой базы приводили к тому, что из богословия стали выделяться отдельные науки, такие как патристика (введена в семинариях в 1839 г.), гомилетика (выделилась из богословия в 1820-х гг.), каноническое богословие (выделилось в 1840 г.), библейская история, пастырское богословие, литургика и под. Из таких новых богословских наук, согласно учёному владыке, необходимо расширить в объёме *библейскую историю и церковное законоведение* [1, с. 57]. Помимо выделения из самого богословия, богословский курс также пополнялся новыми науками из смежных областей — исторической, филологической, церковно-практической и др. Среди таких пришедших из смежных областей дисциплин нужно назвать прежде всего *историю Церкви*, преподавание которой также, согласно автору, необходимо усилить [1, с. 57]. Многие новые богословские науки проходили сложный процесс адаптации в учебном процессе, долго не имея чётких границ своего предмета и не находя себе прочного места в учебных программах. Об этом свидетельствуют и рекомендации Тамбовского архиепископа. Согласно ему, в академическом курсе «*общую словесность и гомилетику* надобно соединить» [1, с. 57], а в семинарской программе *гомилетику, литургику и каноническое право* объединить с *пастырским богословием* «для сокращения числа наук и направления их к ближайшим их целям» [1, с. 63], также и «*патристику* как отдельную науку лучше отменить» [1, с. 62]. Дело в том, что в данных науках преосвященный автор не усматривал отдельного предмета изучения. Так, в *гомилетике*,

по его мнению, повторяется то же, что и в *общей словесности*, равно как и сообщаемые в курсе *патристики* краткие сведения о жизни св. отцов с перечислением их сочинений даёт *церковная история*, а сами святоотеческие мнения с большей пользой могут изучаться в курсах *догматического* и *нравственного богословия*. Несмотря на это, в документе выказывается особенное попечение о том, чтобы духовные воспитанники «напитывались духом отеческим», для чего предлагается назначить особые занятия для чтения святоотеческих писаний в течение всех периодов обучения в семинариях «между уроками психологии, которая сама найдет в них решение немалого числа своих вопросов» [1, с. 62]. В данной рекомендации владыки сказывается глубокое знакомство со святоотеческой мыслью и лично осуществлённый синтез её основных антропологических положений с современной научной психологией.

Во втором разделе богословско-учебного проекта епископа Феофана содержатся суждения о духовном воспитании молодёжи. Автор указывает на поразительный по значению факт, что почти всё внимание в духовной школе уделяется умственному развитию учащихся, тогда как главнейшее дело «воспитания в них духа благочестия и ревности пастырской предоставляется почти самим воспитываемым или течению обстоятельств» [1, с. 66]. *Это проявляется, во-первых, в удельном распределении времени: почти всё время отводится на школу и лишь «малая частичка» — на молитву и богослужение. В итоге по окончании курса выпускники бывают холодны к Церкви Божией. Во-вторых, к этому приводит жизнь воспитанников по квартирам без надзора, тогда как «свойства хозяев и соседей, обычаи городские, удобства к жизни по своей воле и желаниям» формируют навыки, не свойственные духовному сану. Напротив, Тамбовский архипастырь имел ревностное желание установить иерархию ценностей, естественную для духовной школы, считая, что «для духовных воспитанников нужнее благочестие и страх Божий, нежели ученость»* [1, с. 66]. Для устранения отчуждения воспитанников от Церкви

и молитвы он предлагает следующие меры: 1) частое хождение в Церковь Божию (быть в Церкви каждый день — на утрене, Литургии, вечерне), чем дух благочестия и любовь к Церкви и молитве будет раскрываться и поддерживаться; 2) частая исповедь и причащение; 3) для остепенения и отвращения воспитанников от увлечений и соблазнов следует «ввести одежду, близкую к той, какую они должны будут носить в духовном сане» (по примеру греческого богословского училища в Константинополе, в Халки); 4) всех воспитанников необходимо собрать «в одно место и под один надзор» [1, с. 66], для чего следует позаботиться о построении особых корпусов, а до того — нанимать дома, вмещающие всех учащихся. Наконец, 5) комнатный надзор над учениками следует поручить не старшим воспитанникам, а опытным старцам из монашествующих, вдовых священников и мирян, которые при этом должны больше действовать на сердечные расположения воспитанников, чем остепенять их внешнее поведение. Таким образом, основными педагогическими принципами христианского воспитания в любви к Богу и Церкви являются частая молитва и участие в таинствах, внешнее благочестие, отстранение от мирских обычаев и влияние на нравы примера и назидания духовно опытных наставников.

В заключение анализа идеи духовного образования и её конкретных реализаций, как они отразились в записке епископа Феофана, следует коснуться важного текстологического вопроса. В процессе исследования обратило на себя внимание почти дословное совпадение текста «записки о духовных школах, подготовленной епископом Феофаном», с текстом мнения о желательных изменениях в духовном образовании, высказанным двумя годами ранее, а именно в конце 1857 — начале 1858 гг. столичными митрополитами — Московским свт. Филаретом (Дроздовым) (1821–1867) и Санкт-Петербургским Григорием (Постниковым) (1856–1860), которое легло в основу духовно-учебных реформ 1860-х гг. Изучая по архивным подлинникам содержание сводной записки столичных архиереев, доктор цер-

ковной истории Н. Ю. Сухова подробно излагает их рекомендации, и от её пересказа их идей складывается впечатление, что нами изучается один и тот же текст: «Главную проблему учебных планов архиереи видели в сосредоточении всех богословских наук в высшем отделении: курс богословских наук не успевает усваиваться, а студенты низшего же отделения, слушая одни светские науки, „отвлекаются и от образа мыслей, и от языка, свойственного богослову“. Архиереи предлагали расширить преподавание богословских наук на низшее отделение. <...> Изучение Священного Писания, как и прежде, ставилось во главу угла, но предлагалось преподавать его на протяжении всех четырех лет академического обучения, обращая при этом внимание на понимание текста и библейское богословие, а не на мелкие подробности, исторические и бытовые. В догматическом богословии святитель Филарет считал наиболее важным усиление положительного изложения православного догматического учения, обличение же лжеучений должно получить практическую постановку: не только „строго обличать лживость“ иных учений, но предлагать „правила“ ведения миссионерских бесед с иноверцами. <...> особое внимание при этом уделять „лжеучению наших раскольников“. Все отмечали недостаток нравственного и пастырского богословия — отвлеченность и теоретичность. <...> Архиереи предлагали ввести в учебные планы педагогику, но в качестве раздела нравственного и пастырского богословия. Более церковно-практический характер предлагали дать законоведению. Все отвечающие архиереи считали необходимым усилить преподавание церковной истории, и непременно по „истинным источникам“» [4, с. 123–125]. Наглядным же примером буквального совпадения не только идей, но и выражений епископа Феофана с рекомендациями старших архиереев стали для нас предлагаемые меры для развития научного потенциала богословия. Тамбовский владыка сетует на энциклопедичность, то есть всеохватный, без специализированного углубления в отдельные области знаний, универсализм образования в духовных школах и считает не-

обходимым «способствовать образованию сословия ученых мужей» из академических наставников, однако главную проблему для этого, как и свт. Филарет (Дроздов), что видно из цитат, приводимой Н. Ю. Суховой [4, с. 126], он видит в том, что «одних при академии долго не держат (монашествующих); другие (светские) — с небольшими исключениями — пока не женаты еще, занимаются наукой, а коль скоро женятся, наука их остается на той степени, на которой застанет их женитьба» [1, с. 61]. Поэтому епископ Феофан считает целесообразным оставлять учёных монашествующих при кафедрах с продвижением их по отличиям службы наряду с товарищами, чтобы они имели возможность следить «за движением и направлением наук и литературы в отечестве <...> и за движением религиозной литературы вне отечества — на Востоке и на Западе, откуда идеи часто заходят и к нам» [1, с. 61–62]. Наконец, в публикации 2010 года Н. Ю. Суховой духовно-учебного проекта 1837–1838 гг. свт. Иннокентия (Борисова) и записки свт. Филарета (Дроздова), написанной в ответ на проект митрополита Григория, приводятся обильные выдержки из сводного духовно-учебного проекта Санкт-Петербургского владыки [4]. И текст итоговой записки митрополита Григория совершенно идентичен тексту записки епископа Феофана, за исключением небольших стилистических правок и незначительных содержательных вкраплений. Записку митрополита Григория Н. Ю. Сухова цитирует по архивным источникам, то есть, по всей видимости, проект Санкт-Петербургского владыки не был опубликован¹². Таким образом, с большой долей вероятности можно утверждать, что с проектом митрополита Григория (Постникова) можно ознакомиться по тексту «записки

¹² Государственный архив Российской Федерации. Ф. 1099 (Т. И. Филиппов). Оп. 1. Д. 676. Проект улучшения преподавания в духовно-учебных заведениях, составленный митрополитом Новгородским и Санкт-Петербургским Григорием и препровождающий рапорт митрополита Григория в Синод (4 марта 1858 г.)

о духовных школах, подготовленной епископом Феофаном» [1, с. 56–70].

Данный факт требует дальнейшего архивного, текстологического, а также собственно исторического исследования о возникновении, а также дальнейшей судьбе этих двух записок первоиерархов Русской Церкви сер. XIX в., и на данном этапе можно высказать лишь некоторые предположения. В частности, о том, что владыка Феофан сам мог быть активным участником составления записки митрополита Григория и досконально знать её содержание; мог иметь её копию как в силу этого участия, так и в силу своего духовно-административного положения, на основе которой спустя около года создаёт свой текст с минимальными правками¹³. В частности, Н. Ю. Сухова сообщает следующие сведения о разработке этого документа митрополитом Григорием: «В 1857 г., когда начался процесс подготовки нового Устава российских университетов, был поставлен вопрос и о новой реформе духовной школы. Обер-прокурор Святейшего Синода граф Александр Петрович Толстой (1856–1862) обратился к первоприсутствующему члену Синода митрополиту Новгородскому и Санкт-Петербургскому Григорию (Постникову) (1856–1860) с предложением высказать свое мнение о состоянии духовного образования, его соответствии запросам и потребностям времени. При этом митрополит Григорий получил список вопросов, предложенный Духовно-учебным управлением. Митрополит Григорий составил проект, в чем-то следуя предложенным вопросам, в чем-то дополняя их, и передал этот проект на обсуждение в Конференцию столичной академии. Затем проект, дополненный предложениями Конференции, был отправлен митрополиту Московскому и Коломенскому Филаре-

¹³ Подлинность почерка свт. Феофана свидетельствуется текстологами, причём отмечается, что рукопись довольно чистая. Оригинал записки епископа Феофана сохранился в архиве Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне и, скорее всего, вместе с прочими документами был передан туда потомками святителя.

ту (Дроздову). <...> Владыка Григорий, получив записку святителя Филарета, дополнил или заменил свои мысли по тем или иным вопросам и представил результативный проект в Синод 4 марта 1858 г.» [4, с. 45–46]. Тем самым очевидно, что Санкт-Петербургский владыка открыто обсуждал занимающие его вопросы преобразований духовных школ с учёной корпорацией СПбДА, ректором которой в этот период как раз являлся архимандрит Феофан (13.06.1857–09.05.1859), и привлекал её членов к активному размышлению и выражению собственных позиций. В скором времени, а именно 9 мая 1859 г., архимандрит Феофан был уже определён епископом Тамбовским и Шацким. Поэтому причиной составления записки преосвященным владыкой мог быть запрос от 9 февраля 1859 г. обер-прокурора Святейшего Синода графа А. П. Толстого у епархиальных преосвященных соображений о необходимых изменениях в духовно-учебных заведениях Русской Православной Церкви [4, с. 128]. Почему и на каком твёрдом основании епископ Феофан опирается на текст сводного мнения столичных архиереев как на свой, а также посылал ли он свою записку в Синод и какова была её дальнейшая судьба — нам неизвестно.

Подводя итоги проведённого исследования, следует указать на следующие основные особенности духовного образования, как они проявились в духовно-учебных проектах русских архиереев сер. XIX в. Прежде всего духовное образование руководствуется определённым образовательно-воспитательным идеалом, своего рода эталоном и мерилom, — гармонично развитого человека-христианина, 1) пребывающего в живом богообщении, 2) являющегося носителем стройной системы мировоззрения и 3) проявляющим активную жизненную позицию. Что касается первой из обозначенных особенностей духовного образования, то в соответствии с ней оно представляет собой уникальную педагогическую систему, объединяющую в себе задачи воспитания в духе благочестия и любви к Богу и полноценного всестороннего образования. Вторая конститутивная особенность духовного образования затрагивает специфиче-

ские проблемы соотношения богословия с другими научными областями, места и значения светских наук в духовной школе. Духовному образованию свойственна, с одной стороны, многопредметность, а с другой — эта множественность упорядочена в стройный и согласованный универсум наук, обусловленный в своём содержании, объёме и направлении богословием. В пространстве духовного образования светским наукам дана постановка, соответствующая их положению в духовной школе. Сами светские науки, в свою очередь, выигрывают от соотнесения с богословием, укрупняя собственный масштаб и значимость, получая высокую практическую ценность. Само же богословие в различных своих отделах от соотнесения с другими науками получает возможность актуального развития и применения, а также синтеза с новейшей научной мыслью, обогащая и очищая её. Важно отметить, что в основе духовного образования как богословского универсума наук лежат антропологические основания. Перечень, содержание, объём, направление, сам порядок изучения наук — весь учебно-педагогический комплекс обусловлен в данной педагогической системе антропологически, а именно: особым образцом формируемого ими человека-христианина с доминантой духовной составляющей в его естестве. Наконец, в отношении третьей особенности духовного образования, то есть активной и ответственной жизнедеятельности его носителей, следует отметить, что и отбор, и коррекция преподаваемых наук обусловлены сугубо практической направленностью — наивысшей целесообразностью для спасения души и созидания Церкви.

Таким образом, следует признать, что концепция духовного образования, проявившаяся в аналитических записках архиепископов Русской Православной Церкви сер. XIX в., вне зависимости от авторства и времени их появления, сама по себе сохраняет высокую актуальность для современности. Духовное руководство той эпохи волновал непреходящий вопрос правильно организованной школы, закладывающей фундамент истинного мировоззрения, дающей возможность оценивать всё позна-

ваемое и проживаемое с православных позиций. Поэтому и на сегодняшний день суждения учёных богословов и попечительных пастырей ценны не только для духовных школ, но и для школ государственных, позволяя им уяснить подлинную свою важность, верное направление и предназначение. Тем самым в этом отношении вклад церковных архиереев, в том числе святителя Феофана Затворника, в формирование русской богословской школы состоит в установлении прочных основ и принципов для духовного образования и воспитания самих конкретных её творцов и созидателей.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Записка о духовных школах, подготовленная епископом Феофаном // *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского*. 1815–1894: В 6 т. Т. 2: 1859–1863. М.: Изд-во МП РПЦ, 2019. 680 с. С. 56–70.

2. *Петр (Алексенко), иеродиак*. Интерпретация свт. Феофаном Затворником антропологии св. апостола Павла. Дис. ... канд. богословия. М.: ПСТГУ, 2016. 216 с.

3. *Сухова Н. Ю.* Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. 658 с.

4. *Сухова Н. Ю.* Записки святителей Иннокентия (Борисова) и Филарета (Дроздова) о духовных школах // *Филаретовский альманах*. 2010. № 6. С. 43–91. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/zapiski-svyatiteley-innokentiya-borisova-i-filareta-drozдова-o-duhovnyh-shkolah> (дата обращения: 11.01.2021).

5. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2010. 687 с.

6. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике. Начертание христианского нравоучения. М.: Правило веры, 2008. 608 с.

7. *Хондзинский П., прот.* Учение свт. Феофана о благодати и «чистой любви» в контексте идей блаженного Августина // *Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной*. Рязань, 2013. Вып. 6. С. 63–71.

УДК 81-139

Волкова Анна Геннадьевна
кандидат филологических наук

Volkova Anna G.
PhD in Philology

**ЭПИСТОЛЯРНОЕ НАСЛЕДИЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА
ЗАТВОРНИКА: НАРРАТИВ И ОБРАЗ АВТОРА**

**LETTERS OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE:
NARRATIVE AND AUTHOR'S IMAGE**

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению писем к мирянам святителя Феофана Затворника в контексте лингвистических методов XX века. Нарративный анализ предполагает рассмотрение повествовательного компонента в тексте. Тексты писем святителя Феофана являются по своему характеру дидактическими, однако в них содержится элемент наррации, выполняющий стилистическую и аргументационную функции.

Abstract. The main point of the article is to research the letters by st. Theophan the Recluse in the context of linguistic methods of the 20th century. Narrative analysis researches the story-telling component in the text. Letters by st. Theophan are didactical but they contain also narrative that has stylistic function and function of argumentation.

Ключевые слова: текст, нарратив, экзегезис, святитель Феофан Затворник, автор, читатель, субъектная организация.

Key words: text, semiotics, narrative, exegesis, St. Theophan the Recluse, author, reader, subject organization.

Текст как объект рецепции и интерпретации является многоосмысленным, особенно если речь идет о художественном тексте или о тексте личном / личностном, таком, как дневник или письмо. При этом представляется допустимым использование новых методов текстуального анализа: «Исследование хронологически более ранних текстов с позиций современной филологии представляется приемлемым в силу того, что современная терминология и понятийный аппарат способны вскрыть в тексте те смыслы, которые, если и были выделены ранее, то не были названы, либо структура этих смыслов не подвергалась научной рефлексии» [1]. Именно поэтому перед рассмотрением непосредственно текстов святителя Феофана необходимо обратиться к некоторым теоретическим положениям.

Одним из терминов филологической науки XX века, который применяется для анализа повествовательного типа текста, является нарратив — «понятие не только филологическое, но и философское, психологическое, историческое, обозначающее повествование, то есть изложение, рассказ о каких-либо фактах, событиях, как правило, в их линейной последовательности» [Волкова].

Г. К. Косиков, известный исследователь теории и практики интертекстуальности, указывает на целый ряд школ и исследователей, разрабатывавших проблемы нарратологии (учения о нарративе): «В XX веке изучение сюжета в литературоведении привело к созданию ряда нарратологических концепций — теории русской „формальной школы“ (В. Б. Шкловский, Б. В. Томашевский) и В. Я. Проппа, англосаксонской „новой критики“ (К. Бёрк, Р. П. Блекмур), неоаристотелианских (У. Бут и др.), структуралистских (К. Леви-Строс, А.-Ж. Греймас, К. Бремон, Ц. Тодоров, Р. Барт), феноменологических (П. Рикёр) теорий. Проблемы Н. углубленно разрабатывали также историки (Ж. Дюби, Ф. Фюре, П. Вейн) и представители аналитической философии (Л.О. Минк, Х. Уайт, А. Данто, У. Дрей)» [5, с. 159–160].

В теории нарратива выделяется три основных уровня анализа текста [5, с. 159–160]:

- уровень действий,
- уровень событий,
- уровень сюжета.

Сетка уровня действий:

- 1) агент,
- 2) ситуация,
- 3) поступок,
- 4) цель,
- 5) средства.

Рассматривая текст на уровне события, необходимо помнить отличительные особенности события: событие — это такое действие, которое, нарушая некоторую норму (то есть в том числе и ожидания читателей), изменяет наличную ситуацию. Если нет нарушения, то данное действие не считается событием, то есть событие должно удовлетворять трем условиям:

- отклонение от нормы,
- однократность (неповторяемость),
- результативность (необратимость) [5, с. 159–160].

Таким образом, нарратив — это рассказ о чем-либо значимом в данном контексте, отличающийся по структурным признакам от рассуждения или описания. Понятия, термины и методы нарратологии, которые являются сравнительно новыми для анализа текстов, применимы при рассмотрении хронологически более ранних текстов, так как служат раскрытию заложенных в них смыслов. Особенно интересен данный подход для анализа религиозных текстов, так как подобные тексты, как правило, построены в режиме других типов текста: рассуждения, описания; такова, например, проповедь, в которой, однако, встречаются и элементы нарратива. Помимо того, в нарративе важен образ автора, потому что именно автор как бы «фильтрует» ту информацию, которую он будет «повествовать», причем фильтром выступают система ценностей, мировоззренческие установки, социальное окружение,

культурный контекст и т. п.; кроме того, автор раскрывается и через обращение к читателю, то есть к адресату его повествования. Поэтому анализ нарративного элемента — это анализ и образа автора, и образа читателя. Именно поэтому такой подход к анализу текста был выбран для рассмотрения эпистолярного наследия святителя Феофана: с одной стороны, здесь речь идет о тексте религиозном (фигура его автора определяет направленность текстов; кроме того, религиозная тематика и проблематика выделяется по ключевым словам и фразам); с другой стороны, письмо, адресованное определенному читателю, — это текст авторский, направленный, в котором можно раскрыть и описать образ автора и читателя через анализ языковых элементов, в том числе и макроэлементов, таких как текстовые фрагменты, содержащие нарративные структуры.

Рассмотрим несколько писем святителя Феофана в контексте такого подхода. В частности, для примера были взяты письма, в которых речь шла о выборе жизненного пути — ухода в монастырь или жизни в миру.

Таково, например, письмо 3, текст которого представляется возможным привести полностью:

«Беда, когда в сердце человек сыт и доволен, а когда голоден и нищ, куда как хорошо. Нищий и в мороз сильный бегаёт по окнам и просит. Пошел бы он, если б у него был кусок хлеба?

Когда чувствуется беда, тогда хлопотам и трудам человека конца нет. Тоже и с сердцем! Когда коснется его чувство беды, нищеты и голода, — покоя не даёт ни телу, ни душе. И то сделай, и на другое подвигнись. Тогда уж саможалению нет места, и всякий труд не в труд. А голод и беду Господь посылает молящемуся и просящему. Это признак здоровья. У больного нет аппетита; он сыт, хоть по неделям не ест. Господи помилуй нас!

Птичка, привязанная короткою ниткою, вспорхнет и падет, вспорхнет и падет. Когда нитка длинна, птичка и высоко взлетит, и далеко пролетит, но все притянется к тому же месту. Если б не нитка, улетела бы птичка на луга красные. И в больших клетках птички летают, но все не на свободе. Как оторваться?

Когда огонь угрожает привязанному, то он так сильно рванется, что железную цепь перервет, а не то что нитку слабую. Так не за большим дело: надо зажечь беду вокруг. Но всему свое время, хоть и в том, почему не время, иногда мы же виноваты.

Лучше ничего не загадывать — ни в монастырь, ни за монастырь; ибо не в том сила. Внутренность свою надобно уязвлять и тревожить, чтоб не уснуть. Во сне и Сампсона связали и остригли и силы лишили. Когда в сердце монастырь, тогда строение монастырское будь или не будь все равно. В сердце монастырь вот что: Бог, да душа. Однако ж, когда Бог приведет в монастырь, надобно итти. Только опять не гадайте о том, что вы там встретите. Вы и вообразить того не можете. Каждый там встречает то, что нужно именно ему. У одного все не походит на другого. Лучше в волю Божию предаться, и все принимать как от руки Его» [3].

Рассмотрим данный текст по формально-смысловым признакам нарратива:

— уровень действий:

- 1) агент: нищий, молящийся, просящий;
- 2) ситуация: «чувство беды, нищеты и голода»;
- 3) поступок: отсутствие покоя («покоя не дает ни телу, ни душе»);
- 4) цель: «лучше ничего не загадывать»; «внутренность свою надобно уязвлять и тревожить, чтоб не уснуть»;
- 5) средства: «надо зажечь беду вокруг».

— уровень событий: уход в монастырь — жизнь в миру («Лучше ничего не загадывать — ни в монастырь, ни за монастырь; ибо не в том сила... Когда в сердце монастырь, тогда строение монастырское будь или не будь все равно. В сердце монастырь вот что: Бог, да душа. Однако ж, когда Бог приведет в монастырь, надобно итти. Только опять не гадайте о том, что вы там встретите. Вы и вообразить того не можете. Каждый там встречает то, что нужно именно ему. У одного все не по-

ходит на другого. Лучше в волю Божию предаться, и все принимать как от руки Его»).

— уровень сюжета: проявляется в трех моментах:

1) «Беда, когда в сердце человек сыт и доволен, а когда голоден и нищ, куда как хорошо. Нищий и в мороз сильный бегаёт по окнам и просит. Пошел бы он, если б у него был кусок хлеба? Когда чувствуется беда, тогда хлопотам и трудам человека конца нет... А голод и беду Господь посылает молящемуся и просящему. Это признак здоровья. У больного нет аппетита; он сыт, хоть по неделям не ест»;

2) «Птичка, привязанная короткою ниткою, вспорхнет и падет, вспорхнет и падет. Когда нитка длинна, птичка и высоко взлетит, и далеко пролетит, но все притянется к тому же месту. Если б не нитка, улетела бы птичка на луга красные. И в больших клетках птички летают, но все не на свободе. Как оторваться?»;

3) «Когда огонь угрожает привязанному, то он так сильно рванется, что железную цепь перервет, а не то что нитку слабую».

Через все указанные элементы повествования раскрывается смысл высказывания «Беду надо зажечь вокруг себя»: беда как некое пограничное состояние, состояние голода, лишения, приводит к тому, что душа сможет оторваться от земного и выбрать благой удел монашества. Однако святитель на уровне события предупреждает, что и этот путь не должен быть самоцелью, так как цель одна — Господь: «Лучше ничего не загадывать — ни в монастырь, ни за монастырь; ибо не в том сила... Когда в сердце монастырь, тогда строение монастырское будь или не будь все равно. В сердце монастырь вот что: Бог, да душа. Однако ж, когда Бог приведет в монастырь, надобно итти... Лучше в волю Божию предаться, и все принимать как от руки Его».

Письмо 22 продолжает ту же тему:

«Удивляюсь и не догадаюсь, что такое с вами было. Благодарение Господу, что прошло. Будем молиться, чтоб не повто-

рялось. Его мрачность, князь века, добирается до вас, пробует, с какой стороны можно сбить с ног. Искушений вокруг много. Подбегите под кров Матери Божией и Святых Божиих! От искушений никому не избежать; но можно избежать падений! Самому нельзя, — а с Богом и помощью небесною. Она готова, окружает всякаго, только надо не разделять себя от ней, не отгонять ее. Отгоняется она страстными помыслами, чувствами и желаниями. В сердце смотрит Господь, и каково оно к Нему, таков и Он к нему! Затем неизбежный закон для всех ищущих Господа: внимать себе, или вести внутренно бодренную и трезвенную жизнь. У вас есть Добротолубие? Посмотрите там Исихия, Филофея Синаита, Феолипта, и еще Диодоха, епископа Фотики, — все о трезвении. С помощью их поймете, что такое трезвение, бдение духовное и бодренность. Есть поговорка: тишина такая, что муха пролетит, слышно... Так у трезвеннаго все тихо в душе; как свеча горит, возношение сердца к Богу непрерывно. Чуть что стороннее, сейчас видит и прогоняет; и опять покой... и так далее...

Вот этого надобно добиваться. Делайте так. Знакомо вам место молитвы, или место сердца, тепло молящагося? Там, где бывает тепло во время молитвы, станьте вниманием, и будьте там и не желайте выходить; но будьте не одни, а с мыслию о Господе, сущем и в вас; пекитесь при сем о едином, сохранить непотухаемою сию теплоту ко Господу. Это главное! Когда начнете сей внутренний подвиг, тогда дело научит вас само, как сие делать, — что помогает ему и что мешает. Возьмитесь за это. Только тогда, как теплота установится, начинается внутреннее очищение» [3].

— уровень действий:

- 1) агент: «его мрачность, князь века»; «вы» как адресат письма;
- 2) ситуация: «Искушений вокруг много»,
- 3) поступок: «от искушений никому не убежать»,
- 4) цель: «но можно избежать падений»;
- 5) средства: «внимать себе, или вести внутренно бодренную

и трезвенную жизнь. У вас есть Добротолюбие? Посмотрите там Исихия, Филофея Синаита, Феолипта, и еще Диодоха, епископа Фотики, — все о трезвении».

— уровень событий: «С помощью их поймете, что такое трезвение, бдение духовное и бодренность. Есть поговорка: тишина такая, что муха пролетит, слышно... Так у трезвенного все тихо в душе; как свеча горит, возношение сердца к Богу непрерывно. Чуть что стороннее, сейчас видит и прогоняет; и опять покой».

— уровень сюжета: от искушений, которых, по определению святителя, не избежать, движение сюжета идет к теплой молитве, с мыслью о Господе — таков сюжет этого письма, сюжет, который имеет завязку (наличие «агента», антагониста — дьявола), развитие действия (искушения), кульминацию (противостояние искушениям через чтение святых отцов), развязку (сохранение «теплоты ко Господу»).

Исходя из всего сказанного, можно проследить и то, как проявляет себя автор, из чего складывается его образ: с одной стороны, он владеет богословской терминологией и мыслит в рамках богословского дискурса. С другой стороны, на уровне событий и сюжета святитель приводит ситуации, которые, на первый взгляд, никак не связаны с теми вопросами, которые поднимаются в текстах писем (как, например, сравнения с птичкой или пожаром в письме 3, где речь идет о выборе пути — монастырь или жизнь в миру). Однако эта нарративная часть является нарративом в полном смысле этого слова, так как представляет собой рассказ о некоем событии, встраиваемый в текст письма, имеющего дидактический, гомилетический характер. Таким образом, нарративный элемент в письмах святителя имеет двоякую функцию: во-первых, он является структурообразующим элементом, то есть участвует в построении композиции текста, выполняя стилистическую функцию; во-вторых, он служит приемом аргументации той мысли, к которой подводит святитель Феофан.

Письма святителя Феофана являют собой не единственный

пример того, как можно рассматривать собственно сам текст при помощи методов текстуального анализа, не прибегая к богословской терминологии или богословским выводам. В качестве материала для подобного анализа представляется возможным взять также экзегетические труды святителя, в которых элемент нарратива присутствует и выполняет свою функцию, отличную от функции в эпистолярном наследии.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Волкова А. Г. Структура и поэтика нарратива в византийской гимнографии // Богословско-исторический сборник. № 18. 2020.
2. Нарратив // Современная западная философия. Энциклопедический словарь / статья Г. К. Косикова. — М.: Культурная революция, 2009, с. 159–160.
3. Феофан Затворник, святитель. Письма // https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/pisma/ (дата обращения: 22.10.2020).

УДК 276

Никольский Евгений Владимирович

Доктор филологических наук

Nikolsky Evgeny V.

Doctor of Philology

Иеромонах Корнилий (Алексей Александрович Зайцев)

Кандидат богословия

Hieromonk Cornelius (Alexey Alexandrovich Zaitsev)

Candidate of Theology

Миронов Константин Геннадьевич

Магистр богословия

Mironov Konstantin G.

Master of Theology

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

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

(Окончание. Начало в № 3 (7)).

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 свя-

итель Феофан стал своего рода предтечей неопатристического синтеза и более того, его богословие, даже в таком отвлеченном, как может 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 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 thomistic realism includes his works are in the Golden Fund of world theology and world philosophy.

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

Key words: Patristics, scholasticism, neo патрический synthesis, the angels, the soul, the absolute, tangible, theological polemics, private opinions, the Church teaching.

Система аргументов святителя Феофана. Аргументы, основанные на наследии святых отцов

В процессе дискуссии оба оппонента широко используют святоотеческое наследие. Проблема тут находится скорее в том, что на русском языке святоотеческое наследие было представлено довольно ограничено. Отсюда вытекает и такая проблема, как разный уровень компетентности оппонентов в данном вопросе. Свт. Феофан, гораздо более совершенно знавший древние языки, мог использовать святоотеческое наследие гораздо более свободно, чем свт. Игнатий, получивший лишь самые начальные знания греческого языка в условиях домашнего обучения, которое ему могли обеспечить родители — небогатые помещики Грязевецкого уезда Вологодской губернии.

С любым написанным текстом всегда встает проблема интерпретации текстов отцов патристического периода.

Отцы Церкви жили и творили в различные времена, преимущественно в поздней античности, и в разных культурных условиях, в границах Римской империи, потому важно обратить внимание на то, что естественнонаучные знания античности были столь же далеки от XIX века, сколь и от нашего времени. Потому ссылки на естественнонаучные сведения, содержащиеся в творениях св. отцов, не стоит воспринимать всерьез. Например, св. Иоанн Дамаскин существующие в его время космологические модели излагал следующим образом. По его мнению, земля шарообразна, хотя порою же признают её конусообразной. Но она меньше, даже несравненно меньше неба, и является своего рода точкой, висящей в центре небесной

Подробнее см.: [27].

сферы¹, то есть св. отец просто описывает распространенную в его время птолемееву модель системы мироздания. Также и блаженный Августин описывает шарообразную землю, только «низ» её полагает незаселенным, на основании отсутствия об этом достоверных сведений [4]. Исходя из вышеобозначенного, стоит указывать на то, что не все сведения, содержащиеся в творениях св. отцов, имеют равную богословскую ценность, потому и не могут быть равным образом оцениваемы.

Преподобный Макарий Египетский. Первым из отцов патристического периода, на которого ссылается Игнатий, является прп. Макарий Египетский (ок. 300–391 гг.) — великий египетский подвижник, ученик прп. Антония Великого. Впрочем, «Духовные беседы» — один из величайших текстов аскетической литературы — скорее всего ему не принадлежат. «Беседы» представляют собой высший образец «мистики сердца» — одной из двух великих аскетических традиций Древней Церкви, смысл которой выражается в словах «Бесед»: «Мы вкусили Бога, мы имели опыт» — т. е. живой непосредственный опыт богообщения. Не богословское рассуждение. Скорее «интимные признания созерцателя, учащего и назидającego по личному опыту», как определяет его произведения прот. Г. Флоровский.

Комментируя место о материальности души и ангелов из Макария, свт. Феофан приводит самый простой аргумент. Он отсылает читателя к «согласию отцов», в соответствии с которым в патристике мы можем видеть наиболее распространенным понимание души как непространственной, нематериальной субстанции.

Св. Феофан пишет: «Впрочемъ, если и докажетъ кто, что св. Макарий точно былъ того мнѣнія, какое соединяютъ съ его словами, — и тогда поставимъ общее положеніе, что частное, одному отцу принадлежащее мнѣніе не можетъ выражать ученія Церкви, и ни для кого необязательно, — и потому останемся спокойно при своемъ мнѣніи».

Второй аргумент Феофана к приведенной в «Слове...» цита-

те состоит в требовании читать это место символически. «И когда св. Макарий говорить: „слушайте разумно“, то этимъ, конечно, хочет внушить: смотрите, не обольститесь простотою рѣчи и не поймите ее буквально. А это тоже значить, что — „смотрите, хоть и говорится: ангель, душа и демонъ — тѣло, но разумѣть это надо иначе“».

Преподобный Иоанн Дамаскин. Учение Иоанна Дамаскина о душе выразимо следующей цитатой: «Душа есть сущность живая, простая и бестелесная, невидимая для телесных глаз, бессмертная, одаренная и разумом, и умом, не имеющая формы, пользующаяся снабженным органами телом и доставляющая этому жизнь и приращение, и чувствование, и производительную силу, имеющая ум, не иной по сравнению с нею самой, но — чистейшую часть ее, ибо как глаз в теле, так ум в душе; независимая и одаренная способностью желанья, также и способностью действия, изменчивая [...] получившая все это естественно от благодати Сотворившего ее, от которой она получила и то, что существовала, и то, что была таковою по природе».

Но автор «Слова о смерти» использует небольшой фрагмент из Дамаскина для оправдания своего учения.

Серьезный укор в буквалистском понимании ряда текстов Священного Писания и св. отцов, постоянно присутствующего у Игнатия.

Так, о месте из св Иоанна Дамаскина свт. Феофан пишет: «Такимъ образомъ, въ кн. 2 о прав. вѣрѣ, въ гл. 3 читаемъ: „Онъ (Богъ) есть ангеловъ творецъ и создатель, изъ несущаго приведшій ихъ въ бытіе, по образу Своему сотворившій ихъ — естество безтѣлесное, какъ бы духъ нѣкій и огонь невещественный, какъ говоритъ Божественный Давидъ: творяи ангелы своя духи и слуги своя огонь палящъ“. Замѣьте эти слова: естество безтѣлесное, какъ бы нѣкій духъ и огонь невещественный. Св. Дамаскинъ говоритъ здѣсь точь въ точь словами св. Григорія Богослова, который, сказавъ: какъ бы духъ нѣкій и огонь невещественный, и опасаясь, какъ бы кто не введенъ

былъ этими словами въ заблужденіе и не приписалъ ангеламъ какой либо вещественности, прибавилъ: „духомъ же и огнемъ называется естество сіе (ангельское), частію, какъ мысленное, частію какъ очистительное (а не какъ, то есть что нибудь вещественное, хотя бы и тонкое); потому что и первая сущность (Богъ) пріемлетъ тѣже именованія“ (). Видите, какая мысль у св. Богослова! Какъ въ Богѣ, когда именуется Онъ духомъ и огнемъ, не должно видѣть что-либо вещественное, такъ ничего вещественнаго не должно видѣть и въ ангелахъ. Такова же мысль и св. Дамаскина, то есть, и онъ не видѣлъ въ ангелахъ ничего вещественнаго».

Действительно, указание на «невещественность» ангелов в богословской системе св. Иоанна Дамаскина более чем корректно. Серьезное знакомство с текстами этого отца Церкви, особенно с творениями богословского характера, посвященными соотношению Бога Творца и творения, позволяет увидеть в его богословской системе, сформированной под влиянием авторитетнейшей богословской мысли его времени, похожесть на «Ареопагитики» (откуда Православной Церковью берется учение о девяти чинах ангельских), сочинение об иерархиях бесплотных духов, которые нематериальны по своей сущности.

Святитель Феофан указывает: «Далѣ тутъ же читается: „И такъ, ангелъ есть естество мысленное, присно-движное, самовластное, безтѣлесное, Богу служащее, по благодати въ природѣ (своей) безсмертіе пріявшее, каковаго естества видѣ и предѣлъ вѣдаетъ одинъ Творецъ. Безтѣлеснымъ же и невещественнымъ называется оно, поколику поставляется въ сравненіе съ нами: ибо все, будучи поставляемо въ сравненіе съ Богомъ, единымъ несравненнымъ, оказывается грубымъ и вещественнымъ. Одно Божество есть собственно невещественно и безтѣлесно“».

Выделяя для читателя термины «мысленное», «бестелесное», святитель Феофан доносит до читателя ту важную мысль, что буквальное понимание искажает смысл текста отца Церкви,

св. Дамаскина, и придает ему то значение, которое в нем не содержится. Реальное же значение текста Дамаскина, это именно сравнение степеней несовершенства творения и совершенства Творца, которое сугубо **символически** обозначается примером материального и нематериального.

Святитель Феофан предлагает читать творение Дамаскина в контексте: «Вообще и св. Дамаскинъ и другіе св. отцы, когда, послѣ созерцанія Бога, обращаются умомъ къ тварямъ, не видятъ въ послѣднихъ ничего существенно твердаго, хотя по дару Бога Творца они обладают многими совершенствами. Есть бессмертныя твари, но въ сравненіи съ Богомъ никто не бессмертенъ (св. Дамаскинъ въ тойже главѣ); есть простыя, но въ сравненіи съ Богомъ ничто не просто (Васил. Вел. т. 6. стр. 27); есть благія, но въ сравненіи съ Богомъ никто не благъ; наконецъ, все твореніе имѣетъ бытіе, дарованное ему Богомъ, но въ сравненіи съ Богомъ, Который единъ есть Сый, все есть какъ бы призракъ и ничто. Но какъ въ послѣднихъ случаяхъ не отрицается у тварей ни бытіе, ни простота, ни бессмертіе въ свойственной имъ степени: такъ и въ первомъ не отрицается невещественность ангеловъ, хотя признаются они оказывающимися вещественными, если сравнить ихъ съ Божескимъ естествомъ».

То есть название ангелов «грубыми» и «вещественными» у Дамаскина действительно носит символический характер, как знак их несовершенства перед Богом. Важно указать, что различие служений ангелов в богословии Дамаскина ни в коем случае не признание за ними разной сущности и большее или меньшее совершенство никак не выражено в их «материальности» или «вещественности», как это может показаться при невнимательном чтении. Важно отметить и то обстоятельство, что святой преподобный Иоанн Дамаскин был представителем платоновской методологии и отчасти онтологии, а эта философская система не проводила жесткой дихотомии между материальным и нематериальным. В такой системе получало приоритет символическое толкование, поэтому использова-

ние отсылок на авторитет святого Иоанна Дамаскина (которого западные историки философии именуют «Фомой Аквинским Востока») для обоснования доктрины о материальности души является грубой методологической ошибкой.

Святитель Василий Великий. В отличие от преподобного Иоанна Дамаскина, святитель Василий Великий является ярким представителем несколько иной школы богословствования. Он действительно описывает существо ангелов таким образом, что его можно воспринять как вид одухотворенной и тонкой вещественности, которую он сам называет «огонь невещественный» πῦρ ἄϋλον (пламень нематериальный). Важно, конечно, указать, что понятие «огня» в системе Василия Великого представляет для читателя определенную сложность. Св. Василий даже Божество в литургических текстах периодически называет «Огнем поядающим», «Обитающим в свете неприступном» и так далее. Напомним, что и в Никейском Символе веры, так же памятнике IV века, предвечное Рождение ипостаси Бога Слова от Отца обозначено термином «Света от Света». То есть то, что св. Василий помещает бытие ангелов в «свет», никак не обозначает той грубой материальности, какую можно было бы представить себе, исходя из технического мышления, где свет воспринимается не иначе, чем форма материи. Св. Василий широко использует философский инструментарий античности, в том числе и стоической антропологии, несмотря на то, что порою очень критично относится к языческой философии.

А св. Игнатий в защиту своего мнения из трудов св. Василия Великого приводит только одно место, хотя мог бы найти и другие места, которые при желании можно трактовать как материальное бытие души.

Святитель Феофан цитирует: «Св. Василий Великий говоритъ: „что касается его (дiаволова) естества, то оно безплотное, по словамъ апостола: нѣсть наша брань къ плоти и крови, но къ духовомъ злобы. Мѣсто начальства его (дiавола) — воздухъ, какъ тотъ же апостоль сказалъ: по князю власти воздушныя“.

Далѣ, въ томъ же словѣ св. Василій говоритъ, что „полчища демоновъ, подчиненныхъ князю ихъ, пребываютъ въ воздухѣ; что подъ словомъ воздухъ надо разумѣть все пространство между небомъ и землею“».

Первое, что бросается в глаза, это слово «бесплотное» в отношении природы падших ангелов. Это учение неоднократно повторяется в трудах св. Василия. Оно действительно указывает на то, что св. Василий Великий склонен считать ангелов, падших, а равно и не падших, нематериальными, хотя в то же время наделяет их признаками, которые современный читатель может проинтерпретировать как свидетельство о материальности, например, Кесарийский святитель называет их «тонким воздухом» (ἀέριον πνεῦμα), описывает их как перемещающихся в пространстве и ограниченных им. Этот пассаж не должен вводить в заблуждение, если учесть, что природа воздуха как вещества во времена св. Василия была неизвестна, а сам воздух считался пустотой. Это представление о воздухе мы еще не раз встретим в античной и святоотеческой литературе патристического периода. Свт. Феофан серьезно относится к изучению наследия свт. Василия и приводит достаточно большой корпус цитат, свидетельствующий, что бытие ангелов у свт. Василия **описывается именно как нематериальное**. Из контекста цитат свт. Феофан выводит и толкование терминов богословия свт. Василия, таких, как «умосозерцательные твари».

Святитель Григорий Богослов. Святитель Григорий Богослов говорит о человеке как двусоставном существе, подчеркивая, что, будучи посредником между материальным и нематериальным мирами, человек носит в себе характерные черты обоих миров. Своим духом человек связан с нематериальным, божественным и невидимым, тело же его принадлежит к области материи, области земного, осязаемого и видимого.

То есть говорить о материальности души человека, как это справедливо пишет свт. Феофан, у свт. Григория более чем неверно.

Вышенский затворник скрупулёзно разбирает учение отца Церкви, прозванного за свои труды «Богословом», в отношении существа служебных духов и души человека, чтобы указать на следующие выводы:

1. У свт. Григория нематериальность души человека — залог его общения с Богом и залог теозиса (обожения).

2. Понимание трудов свт. Григория автором «Слова о смерти» целиком недостоверно.

Святитель Иоанн Златоуст. Свт. Константинопольский Иоанн Златоуст вслед за свт. Василием описывает ангелов как перемещающихся в пространстве. Однако естественно указать на то, что для представителя антиохийской богословской школы он предпочитал буквальное толкование Св. Писания, вместе с тем он не являлся сторонником грубого буквализма и полагал, что за буквой Священного Писания следует проникать «в глубины смысла». То есть аллегорическое толкование Писания не было совершенно чуждым и для Златоуста. Сам святитель о душе человека толкует следующим образом: «Когда слышишь, что Бог «вдунул в лице его дыхание жизни», разумей, что Он как произвел бестелесные силы, так благоволил, чтобы и тело человека, созданное из персти, имело разумную душу, которая могла бы пользоваться телесными членами... Прежде создается тело из персти, а потом дается ему жизненная сила, которая и составляет сущность души. Поэтому и относительно бессловесных сказал Моисей, что „душа... тела есть кровь его“ (Лев. 17:14). А в человеке есть бестелесная и бессмертная сущность, имеющая великое преимущество перед телом, и именно такое, какое прилично (иметь) бестелесному перед телом...» [19, с. 104].

Потому цитата о пребывании ангелов в воздухе вовсе не обозначает их материальности. Свт. Феофан также упрекает автора «Слова о смерти» в интеллектуальной нечестности: «Второе свидѣтельство Златоуста (тамъ же стр. 32) изъ 22 бесѣды на кн. Бытія, приведено не словами Златоуста, а кратко, своими словами. Но и въ этихъ не многихъ словахъ удержано, что св.

Златоустъ называетъ ангеловъ безплотными. Какъ же новое учение хочетъ этимъ доказать свою мысль, что ангель — тѣло? Ужь когда они безплотны, стало быть, не плоть и не тѣло. Вотъ какъ стоитъ у св. Златоуста это мѣсто безъ сокращенія: (на кн. Быт. 1. бесѣды 22. стр. 396). „Не безумно ли говорить, будто ангелы низошли до сожительства съ женами, и безтѣлесная природа унизилась до совокупленія съ тѣлами?.. Развѣ не слышишь, что говоритъ Христось о естествѣ ангельскомъ: въ воскресеніе ни женятся, ни посягаютъ, но яко ангелы Божіи суть. (Мѡ. 22:30). Да и невозможно, чтобъ безтѣлесная (ангельская) природа возымѣла когда нибудь такое (плотское) вожделѣніе... Это рѣшительно говоритъ противъ новаго ученія“. Очевидно, что св. Златоустъ признаетъ природу ангеловъ безтѣлесною, — безтѣлесною, стало быть, невещественною, а невещественное — духъ».

Далее свт. Феофан разбираетъ толкованія Златоуста на явленія ангеловъ в Св. Писаніи, и проводитъ анализъ представлений константинопольскаго святителя о существе ангеловъ и человеческой души. Наиболее яркимъ тутъ представляется толкованіе Златоуста на место изъ книги пророка Даниила изъ 10 главы. Златоустъ указываетъ на то, что виденіе ангела (Архангела Михаила) Даниилу было нетелеснымъ, то есть спутники Даниила ангела не видели, и самъ ангелъ имѣлъ для пророка «видъ молніи», такъ что Даниилъ «палъ на лице свое», и находился въ оцепененіи, пока ангелъ не принялъ видъ «по виду похожій на сыновъ человеческихъ».

Изъ этого отрывка Златоустъ делаетъ выводъ, что ангелы для общенія съ человекомъ принимаютъ антропоморфный видъ, поскольку созерцаніе существа ангеловъ тяжело для человеческого взора. Такая позиція въ корне противоречитъ мнѣнію автора «Слова о смерти», который утверждаетъ, что явленія ангеловъ происходятъ въ той самой плоти, которая является ихъ «тонкимъ теломъ».

По мнѣнію святителя Феофана: «Явленіе ангеловъ св. Златоустъ объясняетъ такъ же, какъ и Богоявленія. Видящіе Бога

видятъ не существо Божіе, а къ нимъ приспособленный образъ... Пятое свидѣтельство изъ Златоуста говоритъ, что бѣсы носятся въ воздухѣ, и могутъ показать намъ свой страшный образъ (изъ толк. на 41-й псаломъ)».

Здесь святитель Феофан кратко касается темы теофании, по его мнению, образ, который видят люди при явлениях Бога и духов, хотя и может быть материален, но он всего лишь временная одежда, необходимая только для того, чтобы люди могли воспринять явление как таковое.

На что стоит обратить внимание, так это на особенность комментирования свт. Игнатием святоотеческих сочинений, например: «Святой Иоанн Златоустый говорит: „В каком месте, спрашиваешь, будет геенна? Полагаю, вне всего этого мира. Как царские темницы и рудокопии бывают вдали, так и геенна будет вне этого мира. Станем искать не того, где она находится, но средств избежать ее“ (Толкование на послание к Римлянам. Беседа 31). Этому мнению помещение ада во внутренности земли нисколько не противоречит, напротив того, подтверждает его: какой может быть более удобный способ скрыть ад от взоров вселенной, как не погребение его в недрах земли?» [16].

Видим, что Златоуст намеренно избегает говорить об аде в категории конкретного места, но из этого избегания епископ Игнатий непонятно каким логическим ходом делает вывод о нахождении ада в земных недрах.

Такое обращение с текстами просто некорректно и интеллектуально нечестно, поскольку из умолчания делается вывод о конкретном факте.

Выводы, к которым приходит Вышенский затворник, совершенно неутешительны для поклонников аутентичности учению Церкви «Слова о смерти». «Такимъ образомъ, и по св. Златоусту, какъ душа, такъ и ангелы невещественны и безтѣлесны. Слѣдовательно, всѣ три великія свѣтила Церкви: Василій Великій, Григорій Богословъ и Иоаннъ Златоустъ противъ новаго ученія. А какъ они учатъ, такъ учить и вся Церковь. Не-

правда ли послѣ этого, что новое учение есть учение не нашего двора? — какъ выразился св. Григорій Богословъ».

Другие отцы. При рассмотрении учения других отцов, таких, как святые Афанасий и Кирилл Александрийские, Мефодий Патраский, Григорий Нисский, Максим Исповедник и др., свт. Феофан использует ту же самую методологическую схему. «Употребленное здѣсь слово: χρoυενοι, — пользуясь, — даетъ намъ право видѣть у св. Аѳанасія ту мысль, что демоны не суть тѣло и не носятъ тѣла, а только временно пользуются имъ, когда нужно, какъ пользуется иной какимъ либо орудіемъ, которое беретъ, когда нужно, и отлагаетъ, когда оказывается оно ненужнымъ...»

Итак, в данном фрагменте святитель Феофан показывает, что при явлениях как ангелы, так и демоны могут воздействовать на разные части нашей души и нашего естества. Поэтому вопрос о материальности и нематериальности духов плавно переходит из собственно теологии в области общей психологии, а если точнее, то в сферу познавательных процессов. Академическая когнитивная психология разделяет такие явления, как ощущение и восприятие. Под первым из них понимается **психический процесс непосредственного, чувственного отражения элементарных (физических и химических) свойств действительности. Ощущение — чувствительность человека к сенсорным воздействиям среды.** Ощущение — это **сенсорный** акт перехода внешнего сенсорного воздействия в факт сознания. Отражая элементарные физические и химические свойства действительности, ощущение и само является элементарным психическим процессом. Но ощущение — это не пассивный отпечаток свойств действительности, а активный психический процесс. В ощущении отражаются **качества** объектов. Отражать качества объекта — значит получать определенную информацию о возможных действиях с объектом. Ощущать твердость предмета или его мягкость — значит отражать объект как пригодный для определенного использования. В ощущениях отражаются не только **специфические**

качества предметов и явлений, но и их интенсивность, продолжительность и пространственная локализация. Иными словами, в основе ощущения лежит деятельность рецепторов, которые принимают информацию из внешнего материального мира.

Таким образом, по мысли святителя Феофана, в основе явления бесплотных духов может лежать используемое ими временное принятие материальной оболочки, необходимой для воздействия на такой нейрофизиологический процесс, как ощущение.

Но в то же время наличие непостоянной материальной оболочки (которая по сути не имеет в себе телесных свойств) не показывает того, что сами по себе духи материальны. Комментируя суждения святых отцов, святитель Феофан отмечал, что теофании могут иметь и иную природу, воздействуя не на сферу ощущения, а на сферу восприятия, то есть непосредственно на душу. Если выразаться на языке объективного идеализма.

Под последним светская психология понимает переработку информации, полученной из сферы ощущения головным мозгом человека. **Восприятие** — психический процесс, приводящий к порождению чувственного образа, структурированного по определённым принципам и содержащего в качестве одного из исследуемых элементов самого наблюдателя. По сравнению с ощущениями восприятие более высокая форма аналитико-синтетической деятельности мозга. Без анализа невозможно осмысленное восприятие. Так, незнакомая иностранная речь воспринимается как сплошной звуковой поток. В то же время в процессе восприятия речи одновременно с анализом имеет место и синтез, благодаря чему мы воспринимаем не отдельные звуки, а слова. Восприятие целостно, поскольку оно отражает не изолированные качества раздражителей, а отношения между ними. На целостность восприятия впервые обратили внимание представители гештальтпсихологии, им же принадлежит заслуга установления большинства фактов, доказывающих важность этого свойства восприятия.

Благодаря целостности мы воспринимаем определенным образом организованное окружение, а не хаотическое скопление цветовых пятен, отдельных звуков и прикосновений. Нарушением процесса восприятия (при нормальном функционировании рецепторов) являются иллюзии, галлюцинации, и такое заболевание, как синдром Кандинского — Клерамбо.

При отсутствии каких-либо нервных и душевных болезней при теофании воздействие может происходить на сферу восприятия (то есть непосредственно на душу), минуя сферу ощущения². Об этом, ссылаясь на Златоуста и других отцов Церкви, писал Вышенский затворник. Подобного рода явления описаны и в Святом Писании, например, обращение апостола Павла, и в житиях святых, когда подвижник (только он) видел ангелов, а лица из его окружения нет. Такой ход мысли, косвенно намеченный святителем Феофаном, лишь подтверждает основную мысль его сочинения о нематериальности ангельской природы.

Итак, святитель Феофан, указав на неверное понимание термина, вырванного из контекста, приводит ряд цитат в контексте учения св. отца, чтобы точно выяснить смысл написанного. Таким образом, в творении святителя Феофана складывается корпус цитат, выражающий собой вполне конкретный «консенсус патрум» по вопросу о возможной материальности человеческой души и существа ангелов. Этот консенсус полностью находится в рамках академического богословия, — душа человека, а равно и существо ангелов — не являются материальными объектами в грубом, материалистическом смысле этого слова.

Важно указать, что некоторые (преимущественно доникейские) отцы Церкви утверждают, что ангелы не являются су-

² Интересно отметить, что явления Господа и Богородицы обычно были связаны с трансформацией материальных объектов. Например, после посещения Почаевской горы Святая Дева оставила след Своей стопы на камне. Это связано, возможно, с тем, что Спаситель и Пречистая Богоматерь пребывают в Небесном Царствии в телах.

ществами «чисто духовными» и признают некую ангельскую телесность, как то Иустин, Татиан, Ориген, и т. д. Однако даже эта «телесность» (тонкого воздуха, или света) не может быть отождествлена с «эфирными телами» из творения Игнатия Брянчанинова.

В словаре поздней античности понятия «воздуха» и «света» рассматривались как понятия скорее нематериальные, чем материальные, потому приравнивать их к материалистической концепции «эфира», утверждая что они являются людям в тех телах, которые имеют по существу, — неверно.

Аутентичная интерпретация творений св. отцов невозможна без понимания философской мысли их эпохи, а чтение их творений через призму современного позитивизма и материалистической диалектики вообще может привести к ложным выводам, и святитель Феофан это прекрасно понимал. Надо указать, что и **отцы Седьмого Вселенского Собора на четвертом заседании провозгласили нематериальность ангелов, а следовательно, и человеческой души, указав, что они «чужды всякой телесной оболочки»** [8, с. 347].

При этом Вышенский затворник не отвергает богословской ценности и агиографического наследия, только давая ему соответствующий церковному преданию комментарий. «Имѣя такой облакъ свидѣтелей, и во главѣ ихъ великихъ учителей и святителей — Василия Великаго, Григорія Богослова и Иоанна Златоустаго, кто изъ православныхъ согласится, хоть на одну минуту, допустить мысль, будто ангель — тѣло, и душа — тѣло?» — резюмирует раздел, посвященный св. отцам, святитель Феофан.

Аргументы на основе толкования Священного Писания

Толкование Священного Писания — экзегеза, дело богословской науки, дело очень серьезное и требующее обширных знаний и достаточного уровня компетентности не только в богословских вопросах, но и в древних языках. Святитель Фео-

фан воспитанник Киевской богословской традиции и в Священном Писании он видит основание учения (*sedes doctrinae*) Церкви. Потому обращение к Писанию как к авторитетному источнику для него является чрезвычайно важным.

О душе человека. Первый аргумент свт. Феофана в Священном Писании это отсылка к стихам книги Бытия, повествующим о сотворении человека, которого Творец почтил «образом и подобием Божиим». Главным образом святитель опирается на традицию толкования образа Божия в человеке как бессмертной души человека. Где душа — не просто некая бессмертная субстанция в человеке, но некий «инструмент» богообщения, с помощью которой человек «поклоняется Богу в духе и истине». При создании человеческой души Бог ничего не заимствует от земли. Характер повествования кн. Бытия указывает на то, что душа человеческая как по своему происхождению, так и по своей природе представляет собой высшее начало и потому отличное от тела, равно как и от всего вещественного и стихийного.

В соответствии с академической богословской традицией того времени качества человека, такие как «ум» и «свободная воля», святитель Феофан считает качествами души человека. Потому будучи «образом Божиим» душа человека, по мнению Вышенского затворника, должна быть полностью нематериальной.

Владыка Игнатий использует терминологическую особенность Священного Писания для доказательства своей правоты. Действительно, в Библии слово «дух» звучит как «пневма» или «руах», что в буквальном значении переводится как «ветер» или «дыхание», — от последнего слова и происходит славянское слово «дух». Однако в отличие от человека XIX в. авторам текста Священного Писания не было известно о материальности воздуха, который они считали чем-то пустым, а вовсе не смесью газов, потому они символически использовали слово, которое, по их мнению, наиболее адекватно передает понятие нематериальности.

Если же следовать буквалистскому чтению слова «дух», то цитату «Бог есть дух» следовало бы переводить как «Бог есть дыхание» или даже «Бог есть газ». То есть буквалистское чтение неизменно приведет нас к представлению о материальности Самого Бога, следовательно, такое чтение само по себе недопустимо. По мнению отца Павла Матвеевского, оно и опасно, потому что приводит к произвольному толкованию смысла Священного Писания, что напоминает примеры древних еретиков, старавшихся в своих заблуждениях базироваться на Священном Писании при помощи своеобразных приемов толкования. Совершенно справедливо священник П. Матвеевский говорит: «Допустив такой произвол в толковании Священного Писания, мы могли бы уклониться от какого угодно доказательства, взятого из Библии... и подтверждать какие угодно мысли положениями Слова Божия, по-своему протолкованными...» [23, с. 30].

Если же все-таки внимательно рассмотреть места из Священного Писания, то можно убедиться в их многочисленности и в жестком противопоставлении духовного и материального: «...Не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить...» (Мф. 10:28), «...Дух бодр, плоть же немощна...» (Мк. 14:38), «...Ибо дух плоти и костей не имеет...» (Лк. 24:39), «Рожденное от плоти есть плоть, а рожденное от Духа есть дух...» (Ин. 3:6), «Дух животворит, плоть не пользует нимало...» (Ин. 6:63), «Не оставлена душа Его во аде, и плоть Его не видела тления...» (Деян. 2:31), «Ибо как тело без духа мертво...» (Иак. 2:26), «Чтобы они, подвергшись суду по человеку плотию, жили по Богу духом...» (1 Пет. 4:6), «Тело мертво для греха, но дух жив для праведности...» (Рим. 8:10), «Помышления плотские суть смерть, а помышления духовные — жизнь и мир...» (Рим. 8:6), «А я, отсутствуя телом, но присутствуя у вас духом...» (1 Кор. 5:3), «...Незамужняя заботится о Господнем, как угодить Господу, чтобы быть святою и телом и духом...» (1 Кор. 7:34), «Плоть и кровь не могут наследовать Царствия Божия, и тление не наследует нетления...» (1 Кор. 15:50), «Поступайте по

духу, и вы не будете исполнять вожелений плоти, ибо плоть желает противного духу, а дух — противного плоти...» (Гал. 5:16–17), «Сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление, а сеющий в дух от духа пожнет жизнь вечную...» (Гал. 6:8), «Наша брань не против крови и плоти, но против... духов...» (Еф. 6:12) и т. д.

То есть мы ясно видим, что Писание в вопросе сущности человеческой души твердо и недвусмысленно противопоставляет духовное и телесное, не давая возможности предполагать о материальности души человека.

Об ангелах. По верному замечанию святителя Феофана, Библия нигде не раскрывает понятия существа ангелов. Божественное Откровение говорит о цели и смысле бытия ангелов, но не раскрывает тайны их существа.

Небольшую терминологическую путаницу создаёт сам термин «ангел». В переводе с греческого «вестник», или «посланец». Строчку из псалма 103: «Творяй ангелы Своя духи, и слуги Своя пламень огненный» (Пс. 103:4) вполне адекватно можно перевести как «ты творишь вестниками своими ветры, и слугами своими огонь пылающий». То есть в этом отрывке возможен перевод, исключающий факт, что речь идет о служебных духах. Хотя классическим, конечно, кажется толкование св. Григория Богослова: «Творяй ангелы Своя духи и слуги Своя пламень огненный»; «...духом же и огнем называется естество сие, частью как мысленное, а частью как очистительное; потому что и Первая Сущность примет те же наименования. Впрочем, да будет оно у нас не телесно, или, сколько можно, близко к тому...» [31, с. 40].

Тем не менее множество мест Священного Писания говорит о служебных духах — ангелах — «служебные духи, посылаемые на служение для тех, которые имеют наследовать спасение» (Евр. 1:14).

Служебные духи предстоят пред Богом, когда Он объявляет Свою волю (Иов. 1:6), являются по повелению Божию для помощи человеку (Ис. 6:7) или для его наказания (2 Цар. 24:16),

объявляют будущие судьбы народу (Дан. 8:16–26) и приносят Богу его молитвы (Тов. 12:12; Откр. 5:8; 8:3).

Обобщая отмеченные библейские свидетельства, еп. Феофан Затворник замечает: «Ангелы, в блаженном созерцании Божества сущии, конечно, знают многие из тайн премудрости Божией, но не все, а (лишь те) какие бывают им открываемы. Планы премудрости Божией в мироправлении и искуплении в Боге сокрыты и открываются ангелам, поскольку сие нужно для исполнения даемых им повелений. Многое же из них, особенно сокровенные причины, дальнейшие цели и то, как что будет по приведении планов в исполнение, остается сокровенным от них. Узнают они это уже из самих событий. События открывают им и тайны, лежащие в основе их» [38, с. 221].

Потому дискуссия о существовании ангелов на основании Священного Писания рискует быстро деградировать до спекуляций вторичными толкованиями и косвенными указаниями. Что собственно и происходит из обсуждения обстоятельств явлений ангелов людям в Священном Писании.

Свт. Феофан, следующий представлению, что видимое глазу непременно есть некий объект, проводит линию рассуждения о том, что для явления людям ангелы как бы создают себе тела из окружающей их материи, а по завершении явления возвращают эту материю в первобытное состояние.

Такое рассуждение не лишено здравого смысла, поскольку в Писании мы видим, что служебные духи, равно как Божии, так и падшие, вполне легко манипулируют с материальными объектами.

Однако было бы логичнее предположить, что при явлении ангелов людям они не нуждаются в использовании материальных объектов, имея возможность воздействовать непосредственно на чувства человека. Возможно, именно этим объясняется «выборочность» адресата явления, когда в упомянутом выше случае спутники пророка Даниила не видели ангела, а только почувствовали присутствие некой силы и в страхе удалились.

При этом в Писании есть множество мест, когда ангелы манипулируют объектами материального мира; так, ангел освобождает ап. Петра от оков и выводит из темницы Деян. 12:7–9.

Таким образом, из Священного Писания свт. Феофан делает несколько выводов:

1. Священное Писание не содержит прямых сведений о существовании ангелов.

2. Ангелы в Писании обозначаются тем же термином, что и Бог, «дух», имеющим толкование как указание на нематериальность их субстанции (но только указание, а не точное утверждение).

3. Ангелы в Писании описаны как перемещающиеся в пространстве.

4. Ангелы описаны пребывающими во времени, им неизвестно будущее.

Говоря о последнем, — наличии пространственной локации ангелов, все-таки не стоит делать вывод об их пространственном перемещении в смысле их сущности. О Боге тоже в Писании мы можем увидеть тексты, словно бы говорящие о перемещении Бога в пространстве, например: «И сошел Господь посмотреть город и башню, которые строили сыны человеческие». (Быт. 11:5), однако ни один христианский богослов не согласится понимать их буквально.

В отличие от Бога, ангелы — творения и потому гораздо менее совершенны, чем Сам Бог. «...И в Ангелах Своих усматривает недостатки» (Иов. 4:18). Однако их тварность и несовершенство ангелов не обозначают их материальности или пространственной локализации.

Пребывание ангелов в истории не противоречит представлению о них как о нематериальных объектах, поскольку пребывание во времени вовсе не требует пространственной локализации.

Резюмируя раздел, посвященный разбору аргументов от Священного Писания, святитель Феофан пишет: «Итак,

по требованію слова Божія, заключаю, что между тварями Божіими должны быть духовныя существа, подобныя Богу по духовности. Но когда такимъ образомъ доказано что, слово духъ, въ отношеніи къ тварямъ, въ одномъ мѣстѣ Писанія означаетъ духовность богоподобную; то мы не имѣемъ никакого основанія иначе толковать слово это, когда оно прилагается къ ангеламъ и душамъ въ другихъ мѣстахъ Писанія и разумѣтъ подь нимъ какое-то тончайшее эѳирное тѣло. Такъ, когда говорится объ ангелахъ: не вси ли суть служебніи дуси, — никто не имѣетъ права разумѣтъ подь этими словами иное что, кромѣ богоподобной духовности. Этимъ замѣчаніемъ и окончимъ разборъ свидѣтельствъ Писанія о естествѣ ангеловъ и души».

Однако этот раздел стоит завершить тем утверждением, что на основании принципа «только Писание» без привлечения Св. Предания, вопрос о существовании ангелов удовлетворительно рассмотреть не представляется возможным.

Рациональные аргументы. Несмотря на то, что подраздел книги «Душа и Ангел...» называется «Разбор соображений ума в оправдание нового учения», рассуждение святителя Феофана не ограничено исключительно логическим рассуждением, но по сути является чисто богословской академической рефлексией на предлагаемую тему.

1. Возражение святителя Феофана против утверждения свт. Игнатия, что творение не может иметь ничего общего с Богом.

По словам святителя Феофана: «Богъ ничего общаго не имѣетъ съ тварями; Онъ отличенъ отъ нихъ безконечнымъ отличіемъ. Но Онъ есть духъ; посему, быть не можетъ, чтобъ были духи между тварями, и ставить тварь на одну линію съ Богомъ, ни съ чѣмъ несравнимымъ. Въ этомъ умствованіи похвально благоговѣніе предъ величіемъ Божіимъ; но выводъ, дѣлаемый изъ того, нельзя считать основательнымъ».

То есть св. Феофан, хотя и признает, что Бог несравним ни с

одной из тварей, тем не менее утверждает, что Бог по благодати Своей дарует твари не только само бытие (самостоятельным бытием обладает только Он Сам), но и все остальные блага, которые только может приобрести от Него творение.

Тут перед нами чисто академический богословский дискурс: Бог есть высшее благо и источник всякого блага, потому какое бы благо творение ни приобретало на земле, источником блага будет исключительно Бог.

Поскольку Бог есть Существо, то все существующее черпает свое существование в Нем. Твари хотя и не могут существовать без Бога, тем не менее истинно существуют. Никто не говорит, что твари обретают бытие сами по себе, то есть как бы становятся «богами», но дарованное им Богом существование хотя и не полностью принадлежит тварям, но тем не менее является их существованием.

То есть просто в силу факта творения Богом, все твари становятся участниками божественного. Потому принцип жесткой дихотомии, что тварь не может иметь в себе ничего божественного, тут не применим.

Наконец есть человек, — тварь, о которой Сам Творец говорит, что она устроена по «образу и по подобию Нашему».

Духовность человека несколько не подвергает сомнению духовность Бога. А равно духовность ангелов несколько не умаляет духовности Бога.

Жесткая дихотомия, которой пользуется свт. Игнатий (материальное / нематериальное), это дихотомия из Аристотелевской метафизики, легшей в основание европейской науки, но часто неверно интерпретируемой. У Аристотеля деление на физическое и метафизическое происходило на основе деления материя — форма, *материальное — нематериальное*, потому все, что не Творец, то тварь, и все что не дух, то материя. Следовательно, по мнению Игнатия, все сотворенные существа обязательно должны быть материальными. Поскольку ангелы не наблюдаемы и не обнаруживаемы органами чувств, то Игнатий выдвигает предположение о существовании ангелов как о состоянии из некоей «тонкой материи» — эфира или газа.

Владыка Игнатий облакает свою идею в следующую литера-

турную форму: «Понятие о подчинении пространству неразлучно от понятия о подчинении форме. Отвергнув понятие о подчинении ангелов пространству, должно или вовсе отвергнуть их существование, или признать их беспредельными, то есть приписать им вездесущие Божеское. Только две неопределенные величины — ничто и бесконечное — не подчиняются никакой форме; всякая, напротив того, определенная величина, как бы ни была велика или мала, непременно имеет форму, по самой определенности своей. Согласившись, что ангелы ограничены, необходимо должно принять и то, что они, по отношению к пространству, имеют форму, а по отношению к тонкости естества имеют известную степень этой тонкости, то есть неизбежно суть тела, как бы эти тела ни были тонки» [16, с. 76]. То есть изъятость из категории пространства для св. Игнатия уже кажется признаком Божественного совершенства.

Святитель Феофан поясняет понятие бесконечного, вводя для удобства термины «беспредельный» и «неопределенный». Чтобы показать, что изъятость из категории пространства не обозначает автоматической вездесущести объекта. Но характерное для Игнатия представление о внепространственности как о пространственной безграничности порождает несколько неверных выводов.

1. Что любой объект, изъятый из пространства — безграничен.

2. Безграничный Бог — это тоже материальный объект, просто он безграничен в пространстве.

Святитель Феофан резюмирует: «Авторъ, какъ видно, имѣетъ неправильное понятіе и о духовности Божеской. «Безконечное, говоритъ онъ, не можетъ быть тѣломъ». Почему? Потому что оно тоньше всякой превосходнѣйшей тонкости, оно — вполнѣ духъ. Выходить, что Божеское существо потому духъ, что оно тоньше всякой превосходнѣйшей тонкости, то есть высочайшая, совершеннѣйшая тонкость, выше и совершеннѣе которой ужъ и быть никакъ тонкость не можетъ. Какъ тонкость вообще есть принадлежность вещества; то и высшая, послѣдняя

степень тонкости тоже будет указывать на вещество. Отсюда прямо будет слѣдовать, что и Богъ вещественъ».

Путем сведения позиции оппонента к абсурду, через логическое его завершение святитель Феофан желает показать, что верное богословское представление о категориях Божественного Откровения не может быть корректно заменено ничем ни математическим, ни материалистическим. А ведь именно математическое толкование «бесконечности» предлагает своему читателю свт. Игнатий Брянчанинов.

Так, владыка Игнатий пишет о математическом методе: «К этой теории мы обращаемся часто, чтоб по возможности правильно и точно объяснить отношения тварей к Творцу, в собственном смысле непостижимые и необъяснимые. Не способна к такому объяснению ни одна наука, кроме математики. Она, одна она, доказывая неприступность бесконечного к постижению его, ставит в правильные отношения к нему все числа, то есть все виды тварей» [16, с. 85]. На этом примере очевидно, что человек, не имеющий верного представления о богословской методологии, пытается вопросы чисто богословские решать методами позитивистской науки, и даже декларирующий, будто всякий, кто чужд математического подхода, ничего не может сделать в богословии.

Размышления о «теле души». Одним из серьезных аргументов против телесности души человека свт. Феофан выдвигает гипотетическое рассмотрение данного «тела».

Выше уже упоминалось, что свт. Игнатий признавал у души органы, конечности и т. д. Действительно, телесность человека опирается главным образом на его сложносоставность. Человеческое тело состоит из различных систем: нервной, сердечно-сосудистой, дыхательной, пищеварительной и т. д.

Вместе с тем сам владыка Игнатий настаивает на том, что душа является «простой», т. е. «несложносоставной» или «монолитной», «состоящей как бы из эфира». Однако при этом приписывая душе человека органы, и их свойства — например зрение и глаза.

Святитель Феофан с некоторым легким юмором указывает на это противоречие. Ведь чтобы орган, например, зрения, функционировал, необходима его сложносоставность, хрусталик глаза должен быть прозрачным, а глазное дно наоборот — черным, в то время как представление о монолитности вещества души исключает всякую разнообразность.

Тут необходимо указать, что когда св. отцы описывают общение ангелов, напр. Василий Великий, они утверждают, что ангелы общаются друг с другом непосредственно, не обращая мыслей в речь, а речь в звуки. То есть ни о каких органах речи у ангелов, святые отцы не предполагают размышлять.

Размышления о химии. Аналогичный вывод делает об аргументации дискуссии обоих святителей архиепископ Саратовский и Вольский Пимен (Хмелевский) в обширной статье: «О духе, душе и теле. Сущность разногласий в учении епископов Феофана и Игнатия о духе, душе и теле», написанной им в бытность еще архимандритом. Согласно его наблюдениям, итогом обзора высказываний святых отцов по вопросу о природе духов будет конечный вывод, что все св. отцы единодушно признавали нематериальность душ и ангелов. Если же некоторые из них и придерживались особого мнения о «вторичности» духовной сущности души, то этим самым никто из них никогда не ставил душу в разряд предметов, причастных материи. А следовательно, сравнивая оба учения о природе сотворенных духов, приходим к выводу, что **учение епископа Феофана о безусловной их духовности ближе к общему святоотеческому мнению, ближе к общеправославному пониманию этого предмета, чем своеобразные высказывания преосвященного Игнатия (Брянчанинова).**

Объединяя все сказанное выше, приходим к следующим заключениям. Епископ Игнатий считает, что тварные духи (души) — материальны, вещественны, хотя их материальность и очень тонкая в отличие от прочих предметов вещественного мира, имеющих материальность грубую. Душа человека, например, имеет весь внешний вид человека: глаза, уши, лицо,

голову, руки, ноги и пр. Душу можно измерить, взвесить. Словом, душа — это некоторая тонкая, эфирная, нежная копия человеческого тела.

Епископ Феофан утверждает, что дух, душа, ангел — безусловно невещественны, не состоят ни из каких материальных частиц. Душа человека, например, не имеет ни частей тела, ни органов, подобных органам живого человека. Душу нельзя измерить, взвесить, ощутить.

Как было указано выше, ни Священное Писание, ни учение святых отцов Церкви, ни данные гуманитарных и естественных наук не представляют достаточно веских доказательств справедливости учения епископа Игнатия, в то время как представляют **множество данных в пользу учения епископа Феофана.**

Проблематика применения в богословском дискурсе аргументов, основанных на данных эмпирических наук

Одной из серьезнейших проблем, встающих на пути современного читателя, изучающего религиозную литературу XIX века, является проблема верной интерпретации терминологии. Проблема терминологии встает главным образом в связи с научным дискурсом, который претерпел значительные изменения в XX веке.

Эфир (от греч. «ветер»), такое определение эфира дает энциклопедия Лярусс: «Эфир, — жидкость невесомая, упругая, наполняющая пространство, проникающая во все тела и признаваемая физиками за причину света, тепла, электричества и проч.». Видим, что еще не используется термин «газ», которым описали бы «невесомую жидкость» в XX веке.

Менделеев: «Научное понимание окружающего, а потому и возможность обладания им для пользы людской, а не для одного простого ощущения (созерцания) и более или менее романтического (то есть латинско-средневекового) описания, начинается только с признания исходной вечности изучаемо-

го, как видно лучше всего над химиею, которая как чистая, точная и прикладная наука — ведет свое начало от Лавуазье, признавшего и показавшего «вечность вещества», рядом с его постоянной, эволюционной изменчивостью. Такое, еще во многом смутное, но все же подлежащее уже анализу понимание исходной троицы познания (вещество, сила и дух) составляет основу современного реализма, глубоко отличающегося как от древнего, так и от еще недавнего, даже еще до ныне распространенного унитарного материализма, который все стремится познать из вещества и его движения» [26, с. 503].

Далее святитель Феофан использует аналогию, заимствованную им из сферы естествознания. Дело в том, что святитель в течение всей жизни интересовался концепциями и доктринами из этой сферы знания. Итак, для обоснования своей основной идеи святитель использует понятие теплорода. «Душа невидима: что до того? Невидимъ и теплородъ. Но отдѣляется онъ химически отъ воды отдѣленіемъ незамѣтнымъ и непостижимымъ для чувства, и вода обращается въ другое вещество — въ ледь... Но сравненіе, еслибъ оно и удачно было, еще не доказательство; а тутъ и доказательства нѣтъ, и сравненіе взято неудачное, — неудачное потому, что не на тѣ мысли наводитъ, какія хотѣлось автору прояснить ими. Теплота ни соединяется съ вещами, ни отдѣляется отъ нихъ химически. Это сила свободная отъ химической связности: входитъ и выходитъ по своимъ законамъ. Химія въ ея дѣлахъ не участвуетъ, а потому и не причисляетъ ее къ своимъ элементамъ. Стало быть, если дать этому примѣру свой смыслъ, то надо будетъ сказать, что душа не химически соединена съ тѣломъ; и, слѣдовательно, когда она выходитъ изъ него, то въ этотъ моментъ не совершается *главное существенное разложениe*, — то есть, надо будетъ отвергнуть положеніе, на которомъ думало опереться новое ученіе, чтобъ, по законамъ химіи, вывести отсюда вещественность души».

Итак, здесь, используя изящный слог, святой Феофан уличает своего оппонента не только в богословской, но естественнона-

учной некомпетентности. Как известно, под теплородом понимали гипотетическую тепловую материю (невесомую жидкость), присутствием которой в телах в XVIII — начале XIX вв. пытались объяснять наблюдаемые тепловые явления (нагрев тел, теплообмен, тепловое расширение, тепловое равновесие и т. п.). Для этого теплороду пришлось приписать необычные свойства: невесомость, наибольшую по сравнению с др. веществами упругость, способность проникать в мельчайшие поры тел и расширять их. **Лишь в первой половине XIX столетия было окончательно доказано, что тепловые явления обусловлены хаотическим движением атомов и молекул.**

А до середины XVIII в. понятия температура и теплота практически не различались. Первым, кто отчетливо сформулировал мысль о необходимости различать температуру и теплоту, был Джозеф Блэк, шотландец по происхождению, сын торговца вином. Учился он в средней школе Белфаста, затем поступил на медицинский факультет университета Глазго. С 1766 г. до конца дней Блэк читал лекции по химии в Эдинбургском университете. Исследования по линейности шкал термометра привели Блэка к выводу о существовании «скрытой» теплоты, а затем и к формулировке идеи об удельной теплоемкости. Блэк установил опытным путем, что для того, чтобы растопить лед, недостаточно довести его до температуры плавления.

После достижения этой температуры требуется еще какое-то количество тепла, а именно: на каждую единицу веса льда необходимо добавить единицу веса воды при температуре 172°F. Отсюда Блэк делает вывод, что существует некоторая субстанция, агент которой вызывает изменение состояния тела. Этот агент был назван им теплородом. Блэк показал, что теплород необходим и для испарения. Результаты исследований Блэка не были опубликованы при его жизни, однако он излагал их в своих лекциях по химии, и поэтому они становились известными в научных кругах.

«Весьма каверзным для сторонников теории теплорода был вопрос о происхождении теплоты при трении, ведь теплород

по определению является неуничтожимым веществом и не может возникнуть вдруг. Теория теплорода серьезно пошатнулась после опытов Бенджамина Томпсона (1753–1814) и Хемфри Дэви (1718–1829). Б. Томпсон (граф Румфорд), служивший военным министром в Баварии, заметил, что пушечный ствол при стрельбе холостыми зарядами нагревается сильнее, чем при стрельбе снарядами. Это никак не могло быть объяснено теорией теплорода. В 1798 г. Б. Томпсон поставил весьма эффектный эксперимент, опровергнувший представления о том, что при трении теплород переходит из воздуха в трущиеся тела. Он поместил орудийный ствол в ящик с водой и начал высверливать канал ствола тупым сверлом. Через два часа вода закипела» [32, с. 200–201].

В 1799 г. английский физик и химик Гемфри Дэви произвел новый эксперимент, который тоже свидетельствовал против теории теплорода. Опыт Дэви состоял в следующем: под колокол воздушного насоса, откуда предварительно был выкачан воздух, помещались два куска льда при температуре 0°C . Оба куска можно было тереть друг о друга при помощи специального часового механизма. При трении лед таял, причем температура получившейся воды оказалась на несколько градусов выше 0°C . С точки зрения теории теплорода этот опыт совсем необъясним, поскольку удельная теплоемкость льда меньше, чем у воды. Отсюда Дэви заключил, что теплота могла появиться только в результате движения.

«Опыты по выделению теплоты при трении проводил и Дэви, однако теория теплорода в целом устояла. Для уяснения природы теплоты необходимо было определить взаимосвязь между количеством теплоты и механической энергией, определить эквивалентность перехода теплоты в механическую энергию и наоборот. Выводы, полученные независимо друг от друга Юлиусом Робертом Майером (1814–1878), Джеймсом Прескоттом Джоуем (1818–1889) и Германом Людвигом Фердинандом Гельмгольцем (1821–1894), привели к открытию закона сохранения и превращения энергии» [32, с. 202].

Чтобы закончить этот небольшой исторический экскурс, обратимся к патриарху российской науки М. В. Ломоносову (1711–1765), который объяснил явление теплообмена по своему. Он говорил, что тепловые явления связаны с движением невидимых частиц тела. Вот эта ломоносовская трактовка взята за основу толкования возникновения теплоты при трении в интерпретации современным языком. Существующая и принятая в данный период молекулярно-кинетическая теория объясняет нам, что между частицами вещества одновременно действуют силы притяжения и отталкивания, а возникновение теплоты при трении взаимодействующих тел есть хаотические, непрерывные столкновения этих частиц. В некоторых источниках это называется тепловым (броуновским) соударением частиц. Такие соударения можно отождествить как удары микромолотков по наковальне и между собой.

Итак, в соответствии с молекулярно-кинетической теорией «молоточные» удары частиц создают теплоту. Однако еще ранее 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. Ломоносов полагал, что корпускулы совершают вращательное движение. На основе своих представлений Ломоносов объяснял такие тепловые явления, как теплопроводность, плавление и т. д. Процесс теплопроводности Ломоносов объяснял следующим образом: при соприкосновении нагретого тела с холодным первое охлаждается, а второе нагревается. Это происходит потому, что корпускулы нагретого тела вращаются быстрее, чем корпускулы холодного. При соприкосновении тел движение «быстрых» корпускул будет передаваться корпускулам холодного тела, которые вращаются медленно. В результате передачи своего движения корпускулы горячего тела замедляют движение, и тело охладится, а вращение корпускул холодного тела ускорится, и оно нагреется.

Итак, в середине XIX столетия от идеи теплорода мировое естествознание полностью отказалось. В своем комментарии

святитель Феофан, слегка иронизируя, уличает своего оппонента в незнании концепции современного ему естествознания и полемизирует не только с аналогией, пытающейся доказать материальность души, но с самой доктриной о теплороде. Вышенский затворник в своем сочинении показал, что теплота тел обусловлена не наличием теплорода, а движением элементарных частиц, в чем он проявил солидарность не с паранаучной мифологемой, а с концепциями М. В. Ломоносова и других европейских естествоиспытателей.

Общие выводы

Нетрудно заметить, что бытовавшее в среде российской интеллектуальной элиты увлечение оккультизмом и нехристианским мистицизмом было в равной степени неприятно обоим святителям. Стремление оградить паству Православной Церкви от пагубного влияния масонства и оккультизма не было чуждо ни одному из них. Но методология борьбы с этой специфической напастью была чрезвычайно разной. Нарочитое антизападничество свт. Игнатия Брянчанинова родилось из отвержения оккультно-мистической литературы и из самого нездорового духа внехристианского мистицизма. Представление о том, что все «западное», включая поэзию и скульптуру, по определению плохо, встречается в творениях свт. Игнатия довольно часто.

Его неудовольствие увлеченностью соотечественников, даже из лиц духовного звания, западной богословской литературой выражалось во множестве его писем. Например, в частной беседе о «Подражании...» св. Филаретом Дроздовым по поводу уважения свт. Дмитрия Ростовского к книге Фомы Кемпейского, описанной свт. Филаретом в письме наместнику Троице-Сергиевой Лавры архимандриту Антонию (Медведеву), мы можем прочесть: «При сем вспоминаю разговор мой с пустыньским архимандритом Игнатием. Книгу о подражании Христу он так не одобрял, что запрещал читать. Я возразил

ему, что Святитель Димитрий приводит слова сей книги, оговариваясь, что Фома Кемпийский хотя иностранный купец, но приносит добрый товар [9, с. 428]. Архимандрит отвечал мне: „Мы не знаем, когда Святитель Димитрий введен был в благодатное достоинство святого отца и, может быть, указанное мною написал еще тогда, когда был просто благочестивым писателем, или проповедником“» [39, с. 205].

Святитель Игнатий даже пытался написать православную аналогию чрезвычайно популярной тогда книги Фомы Кемпийского «О подражании Христу», перевод которой с латыни блистательно выполнил обер-прокурор Св. Правительствующего Синода К. П. Победоносцев, но так и не взялся за этот труд.

Несколько иным было видение духовной ситуации, а равно и методология действия у свт. Феофана Затворника. Стремление святителя Феофана помочь духовной жизни своих чад также было продиктовано глубокой духовной любовью к Церкви и её чадам, но подход к решению текущей проблемы был более основательным, академически более серьезным.

Яркий писательский талант в сочетании с академической богословской образованностью и знанием древних языков помог ему оставить обширное наследие, главным образом в переводах святоотеческой литературы. Также святитель оставил ряд самостоятельных сочинений, достаточно корректных в рамках академического богословия с одной стороны и, с другой стороны, достаточно простых и доходчивых для человека, имеющего вкус к вопросам духовной жизни, но не имеющего достаточного богословского образования. Умение создавать тексты, в которых академическая безупречность сочеталась бы с доступностью изложения довольно редкий талант даже в наши дни.

Святитель Феофан, несмотря на то, что был человеком скорее кабинетного склада, обладал этим уникальным талантом в полной мере. Потому его вдумчивое опровержение богословских ошибок и академических неточностей, содержащихся в

«Слове о смерти», по сути явилось единственным серьезным опровержением этого издания.

В плане своего метода святитель Феофан стал своего рода предтечей неопатристического синтеза и более того, его богословие, даже в таком отвлеченном, как может показаться на первый взгляд, предмете, как вопрос о материальности ангелов, не превращалось в сугубо академическую штудию, а стало достойнейшим ответом на вызовы времени. Достойной ответью 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 теплоде, 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.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Etkind A.* «Умиравший 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 XVIII в. // Платоновские чтения. Самара, 1999. Вып. 2.

6. *Галахов А. Д.* Обзор мистической литературы в царствование императора Александра I // 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, свят. 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. *Запротова 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.* Масонские труды. СПб, 6. г.
23. *Матвеевский П.* Поучения Игнатия, епископа бывшего Кавказского и Черноморского // Странник. — 1863. — Сент.
24. Материалы для обзора мистической литературы нови-

ковского 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. подред. 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 Ефессянам. 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.

ПУБЛИКАЦИИ

УДК 091

**Епископ Тарусский
Иосиф (Королев О. Г.)**
Кандидат богословия

**Bishop of Tarusa
Joseph (Korolev O. G.)**
Candidate of Theology

ЗАПИСКА К. К. ЗЕДЕРГОЛЬМА О ВЗАИМООТНОШЕНИЯХ РУССКОГО И ГРЕЧЕСКОГО ДУХОВЕНСТВА И ОТВЕТ НА НЕЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА

NOTE K. K. SEDERHOLM ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN RUSSIAN AND THE GREEK CHURCHES AND THE RESPONSE OF ST. THEOPHAN

Аннотация. Публикуемая рукопись из архива святителя Феофана Затворника, хранящегося в Русском Пантелеимоновом монастыре, является запиской, составленной в защиту греческого духовенства. На полях рукописи имеются заметки епископа Феофана, который вступает в полемику с автором записки. В предисловии к публикации данного документа устанавливается его авторство и дается его анализ.

Abstract. The published manuscript from the archive of St. Theophan the Recluse, kept in the Russian Panteleimon Monastery, is a note written in defense of the Greek clergy. In the margins of the manuscript there are notes by Bishop Theophan, who enters into a controversy with the author of the note. In the preface to the publication of this document, its authorship is established and its analysis is given.

Ключевые слова: Святитель Феофан Затворник, иеромонах Климент (Зедергольм), рукопись, Пантелеимонов монастырь

Keywords: St. Theophan the Recluse, Hieromonk Clement (Zedergolm), manuscript, monastery of St. Panteleimon.

В архиве Русского Свято-Пантелеимонова монастыря на Афоне хранится сборник документов, озаглавленный «Записки неизвестного автора от 31.03.1863 о греко-болгарской распре с возражениями и замечаниями и пометками св. Феофана» [1]. С недавнего времени сборник стал доступен для исследования.

Первый документ из данного сборника [1; л. 2–8 об.] был опубликован нами в «Богословско-историческом сборнике» [3, с. 21–39]. Основное содержание рукописи — это мысли епископа Феофана о конфликте между греками и болгарами, в котором святитель находится на стороне последних.

Документ, публикуемый здесь — это следующая рукопись данного сборника [1, л. 9–16; датирована 31 марта 1861 года]. Это записка, автор которой анализирует отношения между русским и греческим духовенством. При этом он является апологетом греческого духовенства и с укорением пишет о русских, которые «пренебрегают нашими Восточными единоверцами».

На этой записке имеются карандашные заметки, поставленные рукой епископа Феофана. Святитель не соглашается с мнением автора записки и защищает православный мир от «малой горсти лиц (греков — е. И.), незаконно изъявляющих притязания на исключительное господствование».

На самом документе указано: «Неизвестен автор этой записки»¹. Однако вышеназванные заметки на нем святителя Феофана также обнаружены в рукописном архиве К. К. Зедергольма как письмо-ответ некоему автору [2]. Протоиерей Владимир Кутикин, исследовавший данную рукопись [4], определяет адресатом послания самого Константина Карловича, который после принятия Православия с 1858 по 1862 гг. служил чиновником по особым поручениям при обер-прокуроре Святейшего Синода графе А. П. Толстом. В 1860 году Зедергольм

¹ Текст этой записки, написанный уже другим почерком, имеется в том же сборнике (л. 24–31об.), но без пометок святителя Феофана.

ездил по поручению Синода на Восток — для сбора «точных сведений о халкинских и афинских богословских курсах и о состоянии Православных Церквей и монастырей на Востоке» [5, с. 258–259]. В 1862 г. он уходит в Оптину пустынь, где принимает постриг с именем Климент.

Известно отношение Зедергольма к положению дел на православном Востоке — Константин Карлович стоял на стороне греков как в конфликте с болгарами, так и в других церковных вопросах. Данное его мнение сложилось под влиянием оптинского старца преподобного Макария, с которым он состоял в духовном общении и пользовался его советами. Так, в своем письме Зедергольму старец Макарий пишет: «Русским невозможно самобытно существовать на Востоке без взаимного согласия и живого единения с Греками. Кто хорошо знает обстоятельства Востока, тот не будет также оспаривать и того, что Болгары и Арабы не могут удержаться в Православии без Греков» [6, с. 122].

А вот как К. Леонтьев передает спор Зедергольма с болгарским игуменом: «В разговоре с зографским игуменом отцом Анфимом о греко-болгарской распре Зедергольм является защитником греков или, вернее сказать, Цареградской Патриархии. Для него важно вековое учреждение, для него дорог Престол Вселенский, тот Престол, от которого и мы, русские, получили крещение и первоначальное руководство в вере. Ему мало дела до того, что этот Престол, что эта Патриархия находятся в руках греческой нации и что эта греческая нация соперничает с нами на политическом поприще. Греки, правда, и сами по себе нравились Зедергольму» [5, с. 267].

Таким образом, следует признать, что стиль записки из афонского архива, а также нахождение ответа на нее в архиве Зедергольма свидетельствует о том, что Константин Карлович является ее автором.

В записке епископа Феофана на полях данной заметки кроме рассуждений о взаимоотношениях Русской и Греческой Церквей присутствует полемика о греко-болгарской распре, в кото-

рой святитель доказывает необходимость предоставления автокефалии Болгарской Церкви. Кроме того, епископ Феофан доказывает отсутствие необходимости перевода на русский язык некоторых древних и современных греческих авторов. Далее переживания святителя касаются необходимости более строгого и ответственного подхода цензоров при просмотре ими литературы на предмет соответствия ее православному учению.

Публикация данной рукописи дает представление о различном отношении русских церковных деятелей к Греческой Церкви в середине XIX века. Особенный интерес представляют суждения святителя Феофана, которые имели большое значение в формировании позиции Русской Церкви по рассматриваемым вопросам.

31 марта 1861 г.²

Болгары имеют право совершать богослужение на родном языке и иметь епископами природных болгар. Церковь имеет право даровать частной церкви самостоятельное правление. Греческое духовенство виновно во многом перед болгарами, как и перед греками. Все сие справедливо и не оспаривалось в предложенных замечаниях. Смысл их был таков, что мы, русские, во многом неправильно относимся к Греческой Церкви. Неправильное сие отношение проглядывает отчасти и в болгарском деле, и в суждениях о нем. Но чтобы многосложностью не затруднить решения трудного вопроса, оставив Болгар в стороне, займемся греками и самими собою и взаимными нашими отношениями³.

² *Ниже карандашом вписано:* Неизвестно кто автор этой записки. Далее текст чернилами каллиграфическим почерком.

³ *На полях карандашом здесь и далее вписано рукою свт. Феофана:* В [ответах] прежних заметках греки занимали стороною. — Главное были болгары... И если мнения отн<осительно> их согласны, то нечего более толковать, надо действовать. Надо теперь же стать посредниками между

«Греки передали нам Православие, а сами подпали турецкому игу», говорит архимандрит Феодор⁴, а до него и за ним многие повторяли это, как будто греки, передав нам все, не оставили у себя ничего⁵.

«Что произвели 30 миллионов и 2? — Окажется может быть отношение произведений не 30 к 2; а как-нибудь иначе. У греков ничего нет. Святых отцев не надо брать в счет при сем суде».

У греков ничего нет.

Давно ли?

В наше время у них были мученики, старец которых еще жив в Иверском скиту, на Афоне.

В наше время жил и страдал священномученик Патриарх Григорий, от которого изливаются чудеса и на соотечественниках наших.

Есть у греков преподобные отцы в обителях афонских и саввинской, обителях, подобных которым у нас нет.

Недавно, когда точно так, как и теперь многие у нас уже думали, что у греков нет ничего, жили Евгений Булгарис, Никифор Феотоки, Никодим Святогорец.

Их произведения, по многочисленности и по глубине и чистоте и живости веры, не перевесят ли многих произведений 30 миллионов православных?

болгарами и великою Церковию, — и уладить между ними разладицу. Отлучение Илариона углубляет раздор... — Гибнет целый народ — [един] надо спешно спасать его... Именно убедить [Григ] Патриарха — дать независимую или полузависимую иерархию — Болгарам. — Как хотят, только действовать [хоть кинет центр] надо и действовать нам... другие если и станут действовать совсем не в видах мира церковного. — Болгар воротить назад уже нет возможности. — Патриарх должен склониться удовлетворить их желанию. Если оставить дело так, будем губители целого народа.

⁴ Архимандрит Феодор (Бухарев; 1846–1871) — русский духовный писатель, богослов, ординарный профессор Московской духовной академии.

⁵ *Между строк карандашом вписано и зачеркнуто*: 1. Прекрасное письмо 2. в руки с Духом.

Не в наше ли время жили Экономос⁶ и Маврокордато⁷?

Не живет ли еще теперь Кара-Феодори⁸? Кого из наших иерархов можно сравнить с Патриархом Григорием V, по его высокому уму, ревности по православию, и строгости веры?⁹

Не в наши ли дни издан ответ на окружное послание Папы? Какие из произведений нашей Русской Церкви можно сравнить с этим высоким свидетельством чистейшего вселенского Православия?¹⁰

Нет, не сдвинуть с места светильник греков, от которого приняли мы свет. Жив у них корень народной веры, который не перестает во время благопотребно произрастать ветви

⁶ Икономос Константин (1780–1857) — греческий священник, писатель, богослов и филолог, церковный деятель.

⁷ Маврокордато Александр (1791–1865) — деятель греческого восстания.

⁸ Кара-Феодори (Каратеодори) Стефан (1779–1867) — турецкий ученый и врач.

⁹ *Далее на полях вписано:* Относительно греков так нужно порешить...

Есть много хороших людей и между ними; — но есть и не добр<ые> есть мн<ого> хорош<их> люди и у рус<ских>, но есть и недобрые... Это средне... Тем покончить следует это дело — и в виду не имелось унижать греков. — [Но коль] [коль] унижены из-за греков, то это худо. Мы лучше греков!]

¹⁰ *Далее на полях и между строк вписано:* Вызваны были несколько слов [ради] унижением ни о них, а сему не подобает быть. — Когда [положено] приходится говорить о нашем почтительном отношении к Востоку, вместо слова — Греки, справедливее употреблять — Восточная Церковь. — Мир со всеми восточными братьями надо блюсти всеусильно. Но блага Церкви не должно предавать в жертву малой горсти [притязательных] лиц, незаконно изъявляющих притязания на исключительное господствование, и когда сие оказывается<, > надо противодействовать ему, тоже в духе кротости, мира, правды и добротства всеми... Слава Богу! — при всех гнетях болгары еще держатся православия. Арабы по неудовольствиям на иерархию предались покровительству чуждой Главы: но когда увидели посягательство на православие, которому они не хотели изменить, тотчас воротились под прежнее иго, — из лучшего, по внешности к худшему... Такие народы нельзя назвать шаткими в вере или неознаменовавшими себя твердостью характера... Они достойны сострадания [содействия] [большого] уважения. [<3 нрзб.> держит их под <нрзб.> гнетом. — Слово гнёт — в отношении к ним не фраза... а слово... еще мягкое].

и плоды. Жив у них источник ревности по Православию, из которого можем черпать и мы и пренебрегать им не следовало бы нам при всей нашей академической учености.

А что мы действительно пренебрегаем нашими восточными единоверцами, тому много доказательств. При множестве у нас сочинений и статей, переводимых с немецкого, с французского, с английского, кто у нас желает пользоваться сочинениями греческих духовных писателей?¹¹ Кто любопытствует узнать нечто о них? Духовные издания наши не только не стараются отыскивать статей, знакомящих с духовною жизнью Востока, но и предлагаемые им отвергают¹² с полнейшим

¹¹ *На полях и между строк карандашом написано:* У греков между писаниями ученых ныне мало что есть свято. Все взято с Запада. — Недавно просил посмотреть о св. отцах. Что в греч<еских> кн<игах>, то и в <1 нрзб.>. Так чем у греков брать лучше прямо из источников. — Но то истинно, что знакомство с их литературою надо учредить и поддерживать...

¹² *На полях карандашом вписано:* Что не принимаются для печатания статьи греческия — переводныя — может быть... Причина не в нелюбви к грекам, а в недоброте писан<ий> или перевода. Говорю сие по опыту [из сочинений на особом листе].

Из сочинений, указанных непереведенными, многие в свое время будут переведены: а другие не стоят того. — Какая нужда переводить напр. толкование канонов Никодима? — А Синаксарник его скуден... Думалось, помещать его в переводе в Ведомостях, но видно, что нельзя так как есть<,> надо переделывать, — дополнять. А это не будет значит переводом. — Мученикословие прежде перевода должно быть проверено; ибо там составляют подобные сказания без всякой цензуры [и руковод] и исследования. — Толкование Псалтыри Анфима Патр<иарха> перифраз Загабина слабо... Думалось помещать в Ведомостях, потом раздумалось. Надо много переделывать. [Другие книги придет срок переведут.] Не переведены ни эти одни... здесь <нрзб.> а многие есть непереведенные. Достойные переведутся. — Феофилакты Болгарского на 14 послание св. Апостола Павла если б было под руками можно бы помещать в Епархиальных ведомостях. Ответы Патриарха Фотия можно издать отдельно. Поручить кому-либо. — Тоже Писание Григория Паламы... Столько Ко<нстантинопольски>х патриархов и писателей и статью Арх. Порфирия поместить в каком либо Историч<еском> сборнике. И если бы все это собрать вместе и издать под именем сборника. — Писание Никодима Святогорца сколько приходилось читать не много дает и [<1 нрзб.>] заслуживает одобрения, исключая

пренебрежением¹³. — Сказать откровенно: духовные лица наши греков ни во что не ставят, не видят надобности в духовном общении с нами. Статьи укорительные против греков с удовольствием принимаются в наших духовных изданиях, и помещались бы еще в большем числе, если бы не было препятствий, не зависящих от редакций.

«В Константинополе по-настоящему и Патриарх и Синод весь должен состоять из болгар, как в Сирии и Палестине из арабов. Это все так ясно, что и толковать тут нечего».

В этих словах содержится заблуждение, не догматическое или каноническое, а этнографическое, которое могло бы повести ко вреду Церкви, содержится суждение не справедливое: преувеличенное понятие о способностях племен, не ознаменовавших себя ни твердостью характера, ни великими заслугами, а главное, пренебрежение к грекам, происходящее

переводные с старогреческого... Не переводили нигде указа<тели> книг. Есть много еще не переведенных. Переведутся в свое время достойные. Напр<имер> Пандекта Антиоха пис<ания> Сим<еона> Нов<аго> Богослова и др.

¹³ Примеч. В четыре редакции предлагалась статья Архимандрита Порфирия о замечательных греческих писателях от падения Константинополя до 1830 года, и всеми не принята. Подобная судьба постигла и другую статью о современных греческих писателях. Тоже было и с переводом знаменитого послания Евгения Булгариса к Сербам против Латинской церкви, тоже и с ответом одного Корфусского священника на Окружное Послание Пия IX, тоже с Окружным Посланием Патриарха Григория VII против латин. Между тем как беспрепятственно распространяются статьи о деятельности англичан в пользу веры Христовой, о благотворной христианской проповеди анабаптиста Спуржона, все вышеупомянутые статьи два года лежат в пыли, с двумя другими рукописями (Окружным посланием Григория VII против лютеран, и с полным историческим каталогом Константинопольских епископов и Патриархов), которых после столь многих не удачных попыток никакому духовному журналу и не предлагали, и ожидают пробуждения у нас сочувствия к Восточной Церкви. Если бы эти статьи были приняты, как они заслуживают, сколько других полезных сочинений Никодима Святогорца, Карафеодори и др. можно бы было перевести и напечатать в это время. Примеч. автора записки.

от преувеличенного понятия о их недостатках и забвения их заслуг.

Если нарушится мир? Нарушится не нами, а ими... И пусть их нарушают... Беда от этого не нам, а им».

Мир был нарушен Римом, а не Восточною Церковью, и беда от того не ей, а ему. Но если бы греки говорили Риму то, что Вы говорите грекам, многие, и Вы сами, упрекнули бы их в гордости, в пренебрежении к своим братьям.

«Пусть их нарушают». Легко сказать! Подумать даже страшно о возможности разрыва, будь мы кругом правы. А мы во многом неправы, и греки нам нужны.

Они нужны нам, потому что нужен нам союз веры и любви с братьями, сохранившими чистоту веры и ревность по Православию.

Они нужны нам, потому что у нас есть поползновение к не православной широте понимания, против которых одни мы не устоим.

Прилагается записка, писанная в 1842 г., из которой видно, как далеко заходили у нас стремления к отступлению от строгости Православия.

Что стремления эти существуют и теперь, в доказательство сего можно указать на Православное обозрение, на сочинения О. Феодора, на то, что ни одно из духовных изданий наших не отозвалось против этих сочинений, что при всем старании, до сих пор нельзя было ни одного духовного лица возбудить поднять голос в защиту истины по поводу прения возникшего между Аскаченским и О. Феодором.

Уже в отношении к грекам, показываем мы мало христианских чувств, мало православных мыслей.

Ответ Восточных Патриархов на послание Пия IX был принят с неудовольствием лицом, составляющим высшее украшение нашей Церкви. Это верно.

В 1858 г. были печатаны в Духовной Беседе письма великого П. Фотия. Они опять были приняты с неудовольствием, и это неудовольствие было выражено так сильно, что печатание писем прекратилось. Их упрекнули в излишнем догматизме.

Греческая Церковь признает папистов и лютеран еретиками. Найдите у нас, кто бы во всеуслышание дерзнул повторить это. У нас соглашаются признать папистов разве схизматиками, но уже никак не более, а о протестантах любят умалчивать.

В Париже издается «Union Chretienné». Русский иерей в ней участвует и подписывается: *pretre de l'eglise catholique du rit oriental*, а аббат Гете подписывается: *pretre de l'eglise catholique, du rit latin «Union Chretienné»*, прямо говорит, что папистов и англикан не только еретиками, и схизматиками считать не следует, что и они до днесь суть члены Церкви Христовой. Большая часть нашего духовного сословия, особенно ученое, согласно с ним, коли не выражается, то чувствует и мыслит¹⁴.

Сколько неправильного у нас пишется, вы сами знаете. Чтобы поправить беду, Вы предлагаете учредить особый совет¹⁵.

Положим, что совет этот будет одарен таким высоким умом, такую святостью, такую властью, какие имеет Владыка Московский, похвала и слава современной Русской Церкви. Что можно ожидать даже от подобного совета, если в Москве издается Обзорение, именуемое Православным.

¹⁴ *Далее на полях и между строк карандашом вписано:* [Спора нет] Всякой видит, что у нас пошло разномыслие и кривомыслие у светс<ких> во всей широте, а отчасти и в духовных. [Но из того, что один и два проговорили<, > не следует что все как [один] они. Что дух. журналы не оговорили не значит единомыслия, а просто — необыч. у нас вести споры и вне, и в журналах... Но и не следует и позволять сего — а подтвердит цензура, так строже бы. —] Что же теперь сложивши руки сидеть и ждать, пока все разрастется... Теперь дитя, а чрез несколько будет [муж] детина. Надо действовать...

¹⁵ *Между строк и на полях вписано:* Совет его учредить, — другое ли что — только надо... теперь же, и такое учредить, чтобы прямо действовало на зло... Можно и власть употребить и убеждение — и что другое. Только так оставлять дела не следует.

Для состава совета, — если он признан полезным — найдутся люди. — Что несколько оказалось [пусто до] [с пр] неразумных говорунов не следует, что такого уж нет. — Найдем в Петербурге кучу. —

Назовите сами, из кого составить совет¹⁶. Назовите 4^х архимандритов, строгих ревнителей вселенского Православия, которые бы во всей глубине понимали худое настроение умов, скорбели о нем, желали бы и были бы способны подавлять бродячие неправые мысли. Теперешние Ректоры

¹⁶ Слева на полях вписано: Должен же быть руководитель или направитель религиозных мнений и суждений о предметах: иначе разойдутся мнения не зная как широко и тогда, труднее управлять. — Да будто нет у нас власти... [От чего до сих пор] [Но до] [Но без принятия какой-либо] [Но без принятия такой решительной меры, всяко] надо [по крайней мере] предписать дух. цензурам, чтоб строже [смотреть] пересматривали статьи и не[позволяли] пропускали никаких нелепостей под опасением взыскания, [с цензора]. — Можно также просить Государя Императора, который верно не знает о худой вере нашей литературы, [чтоб пред] повелеть Министру Народного Просвещения сделать распоряжение об охранении св. веры [от лит. и блюдения] и отдалении ее <1 нрзб.> литературн. А то что же это мы будем только смотреть на пожар, и друг другу на ухо [говорить] шептать смотри-ка, ведь горит... вишь как горит. Да горит, — и разгорится, и многое попалим. А отвечать кому?! Зачем Бог власть в руки дал?! [Можно и прямо от себя действовать. [[Можно и <1 нрзб.>] [По поручению Обер-Прокурора] употребить как первую меру требовать <1 нрзб.> [снисходительное даже предостережение] сделать слушание всем редакторам и цензорам дух. журналов... [в] чтоб были осторожными и не допускали в журналах статей несообразных с духом Православия. Посоветовать сие Владыке и послать секретное письмо — [от лица] Директора дух. уч. упрости поручить действовать, с согласия также чтобы...

Но всячески надо действовать...

Не думаю, чтоб увлечения духовных были глубоки. Что выказано, то поевеет духом времени. Прикрикнуть только стоит и тотчас отрезвятся...

Можно [еще и прежде всего сам] и от себя прямо действовать — [от имени Его Свят] послать ко всем — родств. идеи<?> — предостерегательные внушения, — секретно как первую снисходительную меру, [до принятия официальных решительных мер] дав всем знак, что если не образумятся вынудят официальные решительные меры. Это нужно сделать дир. дух. уч. управл. от имени обер-прокурора, с совета Владыки...

P. S. у нас по Церквам Хр. Чтение и Труды выписываются собственно для св. отцев. А они помещают их по листику или по два в Трудах — сверх того — [отнесли] св. Киприана отнестъ под конец. По непривычке — это очень неприятно. — [A]

С.-Петербургской Академии и Семинарии? Чтобы судить о будущей их деятельности как членов Совета, не худо принять в соображение, какие статьи печатаются и какие не печатаются в Духовной Беседе и Христианском Чтении, издаваемых под их наблюдением.

Назовите, кто у нас не колеблется духом послабления? Как судят у нас все о сложении священства?

«С виновных слагают сан? Теперь если кто вдовый придет и будет умолять: не могу удержаться от греха, возьмите с меня сан! Все же одно будет снять его по вине! Когда бы положено было: всякому хотящему да позволяется... или: всякий вдовый слагай сан, — было бы нелепо. — А когда разрешают только вдовым и из них только немощным: хотя и горько да делать нечего. Оставляя немощных в сани среди непрестанных случаев, к возбуждению страсти, мы тогда с ведома держать будем нечистых в алтаре, и становимся тогда причастниками их греха».

С подобными рассуждениями что возразить против разрешения 4^{го} брака для мирянина овдовевшего в 30, 40 лет?

Церковь и каноны знали и знают только извержение из сана, как наказание. Одобрять другое что-либо несогласно с Церковным образом мыслей.

Указать ли все другие допускаемые у нас отступления от строгости церковного учения? Всем они известны.

Между тем у греков, как бы порочны они ни были, Церковь и духовенство не допускают, не обнаруживают протестантских или полупротестантских мыслей. Бывает у них соблазн, но не явное нарушение церковного учения. В жизни не все сохраняют чистоту, но веру сохранили и сохраняют в Апостольской чистоте. И потому, чтобы исправить господствующее у нас худое настроение умов, истребить возникающие неправые мысли, нам более всего и прежде всего надо крепко держаться Восточных Патриарших Церквей, совещаться с ними о всех важных вопросах, как например о переводе Ветхого

Завета¹⁷, сложении священства и др., духовно сближаться с греками: переводить неизвестные у нас сочинения их церковных учителей, знакомить Русских с словесностью и вообще духовною жизнью Востока в новейшее время. Для сего конечно надо сначала усилить у нас изучение греческого языка, а прежде всего отказаться от преувеличенного мнения о себе и от пренебрежения к своим Восточным единоверцам, от враждования с ними, особенно печального в наше время, когда общие враги Православия нападают и на них, и на нас и стараются разъединить нас.

Если бы все эти простые истины потребовали доказательства даже для писателя писем о христианской жизни, то уже одно это показало бы, в каком неправильном и опасном положении находится наша Церковь.

Архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 42. Ед. хр. 4330. Л. 9–16

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 42. Ед. хр. 4330.
2. НИОР РГБ. Ф. 107. К. 6. Ед. хр. 30.
3. *Иосиф (Королев), иеромонах. Святитель Феофан Затвор-*

¹⁷ *Вверху на полях вписано: Перевод Св. Писания с еврейского кем разрешен?*

[В Трудах и перевод Св. Писания и Св. Отцев разрешает Н. Щеголев, — верою светский франтик]

— <1 нрзб.> в 1842 г. истинно изобразили состояние наших духовных школ в то время. Но ведь то уже все исправлено. — Смотри на направление умов у священников — [наш] [нын] только радуешься... Что у вас там, не знаю. Но у нас Бог (всех) хранит еще от безумства. — Будучи в С.Петербурге я иначе судил о духовенстве. Теперь совсем наоборот сужу, — увидавши его ближе. — Это думаю свидетельствуют и все архиереи. — Но вот столица на особых положениях. — По нам судить о провинциях не следует. Всячески должно блюсти и поддерживать духовное состояние пока оно таково, как есть.

ник о греко-болгарской схизме (из неизданного наследия святителя) // Богословско-исторический сборник. 2018. — Вып. 12. Калуга: Калужская духовная семинария. — С. 21–39.

4. *Кутикин Владимир, протоиерей*. Письма святителя Феофана Затворника к К. К. Зедергольму в НИОР РГБ. URL: <http://svtheofan.ru/item/1859-vladimip-kutikin.html>

5. *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // Полное собрание сочинений и писем в 12 томах. Том 6. Кн. 1. СПб., 2003. С. 253–351.

6. Переписка Константина Зедергольма со старцем Макарием Оптинским (1857–1859). М. Изд-во ПСТГУ, 2013.

ТРУДЫ МОЛОДЫХ БОГОСЛОВОВ

УДК 2-35

Старостенко С. В.

Студент пропедевтического курса
Екатеринодарской духовной семинарии

Starostenko Sergey

Student of the propaedeutic course of the
Ekaterinodar Theological Seminary

МИТЕРИКОН — ОТКРЫТИЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА

MITERIKON — OPENING OF ST. THEOPHAN

Аннотация. В данной статье исследуется первый сборник изречений святых жен подвижниц, названный Митериконом. А также деятельность святителя Феофана Затворника, связанная с переводом данного труда на русский язык. Данная работа отвечает на вопрос, что есть Митерикон, кто был автором и адресантом, а также когда и с какой целью святитель вел переводческую деятельность с данной рукописью.

Abstract. This article examines the first collection of sayings of the Holy women ascetics, called Miterikon. As well as the activities of Saint Theophan the Recluse, related to the translation of this work into Russian. This work answers the question of what the Miterikon is, who was the Author and addressee, as well as when and for what purpose the Saint introduced translation activities with this manuscript.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, Митерикон, авва Исаия, блаженная Феодора, духовная миссия в Иерусалиме, перевод, епископ Порфирий Успенский, рукопись XV века.

Key words: Saint Theophan the Recluse, Miterikon, Abba Isaiah,

blessed Theodora, spiritual mission in Jerusalem, translation, Bishop Porphyry of the assumption, manuscript of the XV Century.

Начиная с IV века в Православной Церкви получили значимость и известность собрания изречений и кратких житий святых мужей подвижников, но никогда не было такого сборника о святых женах. Этот вопрос являлся актуальным вплоть до начала XIII века. В начале XIII века подобного рода творение составил Авва Исаия, представив его монахине Феодоре.

Спустя не одно столетие этот труд был старательно переведен святителем Феофаном Затворником, который вел обширную переводческую деятельность. Нам известны переводческие труды святителя, такие, как «Святые отцы о молитве и трезвении», «Избранные песнопения из Октоиха», «Добротолюбие», «Невидимая брань» Никодима Святогорца. Перевод древних иноческих уставов, таких, как устав Пахомия Великого, устав Тавеннисийского общежития, прп. Венедикта и других правил святых отцов подвижников.

Сборник изречений и наставлений святых жен подвижниц, или, по-другому, Митерикон¹, был составлен после 1204 года. Авторство приписывается Авве Исаии, жившему в XII–XIII вв. в Византии. Предположительно, адресантом сборника является Феодора Ангелина, дочь императора Исаака II Ангела, которая после смерти отца приняла монашеский постриг [2].

Нужно отметить, что в научной литературе встречаются мнения, что Авва Исаия, именно автор сборника, жил в V в. [5] и в X в. [2], но этому нет подтверждения.

Примечательно то, что Митерикон — это первая книга, написанная для женщин. Об этом свидетельствует сам Авва Исаия, подчеркивая уникальность своей книги, говоря о том, что с огромным трудом собрал данные изречения, так как «никто еще от века не составлял женские книги», и по тому опасается осуждения. [1, с. 104–105].

¹ От mhthr — мать

Сборник состоит из трех частей. Первая часть представляет собой три письма, написанные Аввой Исаией. Письма составлены в ответ на просьбы Феодоры дать ей наставление в монашеской жизни [1, с. 17].

Вторая часть — это сами изречения святых жен. Состоит данная часть из вступления, в котором заимствованы из пролога к «Лугу Духовному»² блаженного Иоанна Мосха образы и лексика. После вступления следует 138 глав, в которых содержатся изречения святых жен. По своему содержанию большей частью данные изречения очень схожи с поучениями святых отцов из *Apophthegmata Patrum*³. Можно сказать, что эти поучения вложены в уста праведных жен, описанных в Митериконе.

Третья часть посвящена духовным наставлениям и правилам монашеской жизни. Данная часть так же состоит из вступления и около 400 советов Аввы Исаии, адресованных монахине Феодоре.

Больше всего внимания как в поучениях Аввы Исаии, так и самих изречениях в Митериконе посвящено безмолвию и молчанию. По мысли блаженной Феодоры, монаху прежде всего подобает пребывать в безмолвии [1, с. 63]. Признаками истинного безмолвия являются: исполнение тишины ума, неотлучная мысль о Боге, смерть для мира, но память о смертном часе. Также признаками безмолвия и молчания являются победа над страстями, ненасытная слезная молитва, множество поклонов, также любовь к чтению священных книг [1, с. 79–80]. По суждению блаженной Феодоры, безмолвник — это образ ангела земного. Неоднократно святые жены

² Сборник историй, дающих представление о жизни христиан в Восточной Римской империи в VI–VII вв., о христ. нравственности, подвижничестве, ведущем к деятельному общению с Богом. В повествованиях затрагиваются разнообразные темы, актуальные в церковной среде того времени — литургические, обрядовые, догматические, — и вместе с тем приводится фольклорный материал.

³ Агиографический памятник IV–VI вв., представляющий собой сборник рассказов и назидательных поучений и изречений египетских монахов.

призывают возлюбить мать добродетелей — безмолвие и молчание, и тогда Бог избавит «от всех сетей вражьих» [1, с. 76].

Отдельно стоит выделить самый яркий отрывок из поучения, так называемый гимн хвалы безмолвию и молчанию, воспетый блаженной матерью Феодорой, одной из вопрошающих. Блаженная старица воскликнула: «О безмолвие и молчание — мать сокрушения!.. Родительница покаяния!.. Зерцало грехов!.. Свобода для слез и вздохов!.. Сожительница смирения!.. Просветительница души!.. Родительница кротости!.. Зрительница помыслов и сотрудница рассуждения!.. Супружница страха Божия!.. Твердыня поста... Мать молитвы... Радование души и веселие сердца!.. Всегдашнее приятелище Христа!.. О, безмолвие и молчание — село Божие и древо жизни, приносящее благие плоды!» [1, с. 48–50].

Известные нам древнейшие списки Митерикона (Lesb. Ioan. 9; Ath. Xen. 34) относятся к XIV в. и ныне находятся в Ленинградском хранище [9; 132–144].

В русской версии Митерикон стал известен только в переводе свт. Феофана Затворника⁴. Перевод был осуществлен со списка афонского происхождения 1450 г.⁵, обнаруженного епископом Чигиринским Порфирием (Успенским) во время его пребывания в Иерусалиме как главы Русской духовной миссии (1847–1853 гг.). Именно к этому времени относится начало собирания будущим святителем рукописей и печатных изданий, которые он в течение своей жизни переводил с греческого и новогреческого языка на русский [8; 41]. Митерикон был найден святителем в библиотеке епископа Порфирия, книга была рукописной и приобретенной на Афоне. Как отметил сам Феофан Затворник, следует познакомить с рукописью «наших благоговейных инокинь, для которых прямо назначенных книг у нас не имеется». С этой мыслью свяtitель начал переводить и выполнил перевод там же, в Иерусалиме.

⁴ По свидетельству Л. В. Луховицкого и С. С. Хоружего.

⁵ Ныне РНБ. Греч. № 243; описание см. в: Гранстрем В. В. 1971. Т. 31. С. 132–144.

Перевод был послан в редакцию «Воскресного Чтения» и напечатан в журнале в 1853–1859 годах⁶. Данный факт говорит о том, что точной даты перевода нет. Причем переведено было не все, но не по нежеланию свт. Феофана, а по состоянию рукописи.

Касаюсь содержания Митерикона, святитель Феофан писал, что данные наставления направлены к безмолвствующим, но могут быть полезны инокиням, ревнующим о совершенстве в иноческой жизни⁷.

После того, как перевод был опубликован в журнале, в 1891 году выходит первое издание Митерикона как отдельная книга⁸. После кончины свт. Феофана в 1898 году выходит второе дополненное издание. К «духовным наставлениям монаха Исаии», начиная с 204-й главы до конца, добавляются остальные главы, переведенные святителем, так как в «Воскресных Чтениях» не было окончено печатание⁹. В этом варианте редакции Митерикон дошел до наших дней.

Святитель Феофан был уникальным человеком, святителем Слова и дела. Свои слова он подтверждал действиями. Недаром его внимание привлекла данная рукопись середины XV века. Он с огромным желанием и старанием очень точно перевел рукопись [7], с заботой о своей отеческой братии, чтобы та совершенствовалась в монашеской жизни. Позже сам свт. Феофан Затворник применит эти знания к самосовершенствованию, напишет множество трудов и писем о молчании и безмолвии, а самое главное, станет носителем этого учения через личный пример.

⁶ Предисловие к первому изданию 1891 г.

⁷ Там же.

⁸ Митерикон, собрание наставлений Аввы Исаии всечестной инокине Феодоре. Епископа Феофана. М. Афонского Русского Пантелеимонова монастыря. Типо-Литография. 1891 г.

⁹ Примечание ко второму изданию 1898 г.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Митерикон: Собр. наставлений аввы Исаии всечестной инокине Феодоре/ [Пер. еп. Феофана]; Изд. Афон. Рус. Пантелеймонова монастыря. — 2-е изд., доп. — Москва: Тип. И. Ефимова, 1898. — 269 с.

2. *Скурат К. Е.* Великие учителя Церкви / Клин : Фонд «Христиан. Жизнь2, 1999. — 284, [3] с.; 20 см. — (Серия: Православие сегодня); Луховицкий Л. В. Исаия// Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. — Т. XXVII — 752 с.

3. *Ким С. С.* Иоанн Мосх Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2010. — Т. XXIV — 752 с.

4. *Войтенко А. А., Двали М. Р, Сидоров А. И., Турилов А. А.* *Apophthegmata Patrum* // Православная энциклопедия. — М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. — Т. III — 752 с.

5. *Иринея (Пиковский), иеромонах.* Первые монахи и монастыри Египта. [Электронный ресурс] URL: <https://monasterium.ru/publikatsii/stati/pervye-monakhi-i-monastyri-egipta/> (дата обращения 14.10.2020).

6. *Иоанн Мосх, блаженный.* Луг духовный/ Пер. с греч. прот. М. И. Хитрова. Сергиев Посад. 1915 (Троицкая библиотека, кн. 1) репринт: б. м., б. г. (М., 1991).

7. *Дунаев А. Г.* и др.; под общ. и науч. Ред. С. С. Хоружего. Исихазм: аннотированная библиография. [Электронный ресурс] URL: <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/apophth.htm> (дата обращения 14.10.2020).

8. *Георгий (Тертышников), архимандрит.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Московский Сретенский монастырь, изд. Правило веры. 1999. — 628 с.

9. *Гранстрем Е. Э.* Каталог греч. Рукописей ленинградских хранилищ: Вып. 7: Рукописи XV в. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.vremennik.biz/opus/BB/31/52091>

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Герман Михайлович) — кандидат богословия, доктор исторических наук, председатель Издательского Совета Русской Православной Церкви, ректор Калужской духовной семинарии; mit.kliment@yandex.ru.

Епископ Тарусский Иосиф (Королев Олег Геннадьевич) — кандидат богословия, преподаватель Калужской духовной семинарии; i.iosif1@yandex.ru.

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

Иерей Кретов Андрей — преподаватель Екатеринодарской духовной семинарии; 199119andrew@gmail.com.

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

Дьяченко Галина Викторовна — кандидат филологических наук, кандидат богословия; galya.dyachenko@gmail.com.

Волкова Анна Геннадьевна — кандидат филологических наук, проректор по научной работе Калужской духовной семинарии, доцент кафедры исторических и церковно-практических дисциплин; kds-nauka@eparhia-kaluga.ru.

Никольский Евгений Владимирович — доктор филологических наук, профессор, эксперт Научно-издательского совета

по изданию Полного собрания творений святителя Феофана, Затворника Вышенского; eugenius-08@yandex.com.

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

Миронов Константин Геннадьевич — магистр богословия, старший преподаватель Современной гуманитарной академии (Санкт-Петербург); regent_uspenie@mail.ru.

Старостенко Сергей Валерьевич — студент пропедевтического курса Екатеринодарской духовной семинарии; starost.s.v@mail.com.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Mitropolitan Kliment of Kaluga and Borovsky (Kapalin German Mikhailovich) — chairman of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Rector of the Kaluga Theological Seminary, Ph.D. in Theology, Doctor of Historical Sciences; mit.kliment@yandex.ru.

Archimandrite Zosima (Shevchuk Sergey. 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.

Priest Kretov Andrey — teacher of Ekaterinodarskay theological seminary; 199119andrew@gmail.com.

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

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

Volkova Anna G. — vice-rector for research of Kaluga Theological Seminary, associate professor for the Chair of Church and Historical Studies; kds-nauka@eparhia-kaluga.ru.

Mironov Konstantin G. — master of Theology, Senior Lecturer of Modern Humanitarian Academy (Saint Petersburg, Russia); regent_uspenie@mail.ru.

Starostenko Sergey V. — student of the propaedeutic year of the Ekaterinodar Theological Seminary; starost.s.v@mail.com.

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 печатных изданий) [1, с. 2] в соответствии с пристатейным списком литературы, который составляется в алфавитном 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