

**УЧЕБНЫЙ КОМИТЕТ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ
ПРАВОСЛАВНЫЙ СВЯТО-ТИХОНОВСКИЙ ГУМАНИТАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ**

На правах рукописи

Иеродиакон Петр (Алексенко Олег Валерианович)

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ СВТ. ФЕОФАНОМ ЗАТВОРНИКОМ
АНТРОПОЛОГИИ СВ. АПОСТОЛА ПАВЛА**

Автореферат
диссертации на соискание ученой степени
кандидата богословия

Москва – 2016

Диссертация выполнена на кафедре Истории Русской Православной Церкви Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

Научный руководитель:

МАЛКОВ Пётр Юрьевич,
кандидат богословия, заведующий кафедрой
теологии, доцент кафедры
систематического богословия и патрологии
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.

Официальные оппоненты:

протоиерей, доктор богословия, доцент
ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ,
заведующий кафедрой практического богословия,
декан богословского факультета,
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета;

протоиерей, доктор богословия, канд. филос. наук
ОЛЕГ ДАВЫДЕНКОВ,
заведующий кафедрой восточно-христианской
филологии и восточных Церквей,
профессор кафедры систематического
богословия и патрологии
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.

Защита состоится «28» декабря 2016 года в 16.00 часов на заседании Диссертационного учёного совета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по адресу: 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6, зал Учёных советов.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета по адресу: 127051, г. Москва, Лихов пер., д. 6.

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА РАБОТЫ

Постановка проблемы и актуальность темы исследования

Святитель Феофан Затворник (Георгий Васильевич Говоров, 1815-1894) – одна из крупнейших фигур не только русского богословия, но и вселенского православия. Особая значимость его наследия заключена в том, что святитель Феофан, имея синтетический склад ума, является по преимуществу ярким истолкователем Священного Предания Церкви. Предлагая православным читателям собственную оригинальную систему христианского пути ко спасению, в её рубрики он помещает всё необозримое богатство Предания и посредством неё *истолковывает* его, то есть делает понятным и единообразным многовековой святоотеческий богословский опыт. Антропологический синтез святителя представляет собой некий остов из рубрик, отделов и терминов, обрастающий плотью Предания, истолковываемого при раскрытии их содержания. Всем этим обуславливается актуальность обращения для нас к творениям свт. Феофана Затворника, которые сами по себе являются не только истолкованием древнего Церковного Предания, но и стали его неотъемлемой и органичной частью.

Проблему, поставленную в данном диссертационном исследовании, можно обозначить как неразработанность терминологического аппарата современной христианской антропологии. Очень богатое в содержательном плане православное учение о человеке едино и непротиворечиво на уровне опыта Предания, однако на уровне своего фактического письменного изложения часто представляет собой индивидуальные терминологические системы их святых авторов. Для согласования авторских антропологических терминов необходимо прежде всего внимательное изучение вложенного в них смысла, а затем своего рода перевод на единый антропологический язык. Собственно эту работу и проделал во многом свт. Феофан Затворник, переводческие и истолковательные труды которого представляют собой истолкование духовного

опыта святых писателей (как писаний самого святого апостола Павла, так и наследия древних святых отцов) в категориях собственной антропологической системы. Обращение к толкованию свт. Феофаном антропологии св. ап. Павла как раз и высвечивает успешное решение святителем указанной терминологической проблемы православной антропологии.

Введение в проблематику исследования

Следует отметить, что сам вопрос о мере корректности интерпретации святителем древнецерковного Предания породил в научной среде целую дискуссию, прежде всего связанную с вопросом о качестве переводов святителем Феофаном святоотеческих творений. Так, в 1922 г. еп. Вениамин (Милов), представляя перевод творений прп. Григория Синаита и заключая о «научном достоинстве славянского и русских переводов творений» византийского исихаста, приходит к выводу о ненаучности перевода св. Затворника¹. Среди приёмов обращения с оригиналом свт. Феофана владыка Вениамин перечисляет следующие: святитель не везде соблюдает требования дословности; произвольно урезает переводимые места, сохраняя в них одни вольно передаваемые мысли; повторяет, добавляет и поясняет отцов собственными объяснениями; строит предложение по образцу синтаксиса славянского языка, использует лексические славянизмы; образует окказионализмы; упрощает первоисточник. Архиеп. Василий (Кривошеин) в предисловии к своему труду о прп. Симеоне Новом Богослове называет перевод св. Затворником творений преподобного «пересказом пересказа»². А. И. Сидоров повторяет данную характеристику в отношении русского варианта «Добротолубия»: «<...> известный факт, что свт. Феофан не столько переводит, сколько свободно пересказывает греческое «Добротолубие»»³. История полемики вокруг перевода и

-
- 1 *Вениамин (Милов), еп.* Научное достоинство славянского и русских переводов творений преподобного Григория Синаита // Преподобный Григорий Синаит. Творения / Пер. с греч., прим. и послесл. епископа Вениамина (Милова). М.: Новоспасский монастырь, 1999. С. 146.
 - 2 *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949-1022). Нижний Новгород: Изд-во братства во имя св. князя Александра Невского, 1996. С. 7.
 - 3 *Сидоров А. И.* Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория

интерпретации церковного Предания свт. Феофаном Затворником показывает, что святитель, с одной стороны, свободно обращался с Преданием, а с другой – был предельно точен в его передаче. На свободу как на «стихию свт. Феофана» указал Н. Н. Лисовой: «<...> полная свобода: хочу – перевожу точно, хочу – пересказываю, хочу – выбрасываю половину из семи сотниц Максима Исповедника, потому что считаю, что они слишком сложны, и, может быть, в этом смысле, не очень полезны современному российскому читателю. На самом деле, такого свободного богослова, каким был святитель Феофан, мы, наверное, не знаем. <...> Если он встречается с каким-то сложным, непонятным местом, которое трудно буквально перевести на русский язык, то обсказывает его, используя современный язык и современный понятийный богословский аппарат – независимо от того, что перевод будет не очень похож на язык какого-нибудь аввы VII века. <...> Как нам представляется, дело в том, что святитель Феофан вообще не переводил в привычном для нас смысле. Он создавал свой святоотеческий текст. Это принципиально другая установка!»⁴. Данная «установка, порождающая свой святоотеческий текст», это истолкование Предания в терминах своей системы пути ко спасению. *Истолкованием* объясняется и оригинальность богословия св. Затворника и верность его Преданию. Представляется, что эта установка на истолкование объясняет собой все те «переводческие принципы свт. Феофана», поиском которых озабочен сегодня игум. Дионисий (Шлёнов): «<...> в современной литературе пока что отсутствует подробный филологический и богословский анализ переводческих принципов свт. Феофана, хотя важность подобного исследования назрела уже давно»⁵.

Итак, на сегодняшний день действительно назрела необходимость анализа антропологической терминологии свт. Феофана Затворника, посредством которой святитель

Паламы. М.: Паломник, 1996. С. LXXV.

- 4 Лисовой Н. Н. Две эпохи – два «Добротолубия»: преподобный Паисий Величковский и святитель Феофан Затворник // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2013. Вып. 6. С. 55, 60.
- 5 Дионисий (Шлёнов), игум. Переводческие принципы свт. Феофана на примере трех «Сотниц» прп. Никиты Стифата. ULR: <http://www.bogoslov.ru/text/1426302.html> (дата обращения: 04.07.2016)

истолковывает библейское и святоотеческое Предание Церкви; указанный анализ и стал одной из важнейших сторон содержания данного диссертационного исследования.

Объект и предмет исследования

Объектом данного исследования является богословие толкований святителя Феофана Затворника на послания святого апостола Павла.

Предметом исследования стало антропологическое учение святителя Феофана Затворника.

Цель и задачи исследования

Цель работы – раскрыть основное содержание и особенности интерпретации свт. Феофаном Затворником антропологии св. ап. Павла.

Для определения содержания и особенностей истолкования святителем учения св. ап. Павла о человеке в настоящем исследовании решаются следующие **задачи**:

1) выявить основные концептуальные особенности истолкования свт. Феофаном антропологии св. ап. Павла;

2) определить круг святоотеческих толкований св. ап. Павла, используемых св. Затворником при интерпретации антропологии св. Апостола;

3) установить наиболее значимые для свт. Феофана антропологические воззрения древних святых отцов, легшие в основу его интерпретации антропологии св. Апостола;

4) дать представление об общем устройении человека в толковании свт. Феофаном Павловых посланий;

5) охарактеризовать свойства и действия основных частей человеческого естества, выделяемых русским экзегетом у св. Апостола;

6) реконструировать по толкованиям святителя св. ап. Павла состояние человека первозданного;

7) систематизировать экзегетические воззрения св. Затворника на падшее состояние человеческой природы;

8) проанализировать интерпретацию свт. Феофаном человека подблагодатного⁶ в благовестии св. Апостола;

6 «Подблагодатный» – авторский термин свт. Феофана Затворника, указывающий на период домостроительства нашего спасения от Первого до Второго пришествия

9) обобщить истолкование святителем состояния человека воскресшего по посланиям св. ап. Павла.

Методологическая база исследования

Для исследования антропологической экзегезы Апостола свт. Феофаном Затворником использовались следующие методы: богословский анализ – для выявления содержания богословско-экзегетической концепции свт. Феофана Павловых посланий; экзегетический анализ – для выяснения принципов и метода толкования св. Затворником посланий Апостола; контент-анализ и контекстуальное изучение ключевых антропологических терминов русского экзегета; процедуры перевода с древнегреческого языка антропологической терминологии св. ап. Павла и его святых экзегетов; текстологический анализ перевода и цитации свт. Феофаном древних толкователей. Сравнительный метод применялся в работе для выявления специфики толкования свт. Феофана в сопоставлении с традицией толкования антропологии св. ап. Павла святыми отцами. Результаты исследования позволили творчески систематизировать и концептуально изложить системно-структурный метод.

Источниковая база исследования

Материал исследования составили толкования свт. Феофана Затворника на тринадцать (и начатое К Евреям) посланий св. ап. Павла, написанные им в период затвора в Вышенской пустыни с 1872 г. по 1882 г. Специфика интерпретации св. Апостола свт. Феофаном открывается при комплексном анализе трёх источников: во-первых, новозаветных посланий св. ап. Павла, во-вторых, древних святых экзегетов св. Апостола и, наконец, толкований самого св. Затворника. Только обращение данного герменевтического «треугольника» высвечивает особенности каждого из святых писателей на фоне принципиального их единства. Единомыслие со св. ап. Павлом и св. отцами как «хранительниками апостольского предания» свт. Феофан признаёт решающим методологическим принципом собственной экзегезы.

Данным герменевтическим «треугольником», а точнее одной из его вершин – свт. Феофаном, определяется в том числе состав второй, святоотеческой, группы источников настоящего

исследования. Оно опирается прежде всего на толкования св. Апостола *свт. Иоанном Златоустом*⁷, *блж. Феодоритом Кирским*, *Экумением* и *блж. Феофилактом Болгарским*, поскольку в развитии собственной экзегезы свт. Феофан обращается преимущественно к ним⁸. Выбор этих отцов-экзегетов св. Затворником в качестве основных определяется не только тем, что они являются «преемниками апостольского предания», но также тем, что они оставили «всеобъемлющее толкование» корпуса посланий св. ап. Павла⁹. Экзегетический комментарий свт. Феофана Затворника в оригинальном синтезе вбирает в себя все направления и оттенки мысли святых толкователей св. Апостола и даёт им законченное богословское выражение.

Положения, выносимые на защиту

1. Центральной антропологической моделью свт. Феофана Затворника, эвристические возможности которой позволяют ему как системно, так и в динамике изобразить человека первозданного, падшего, подблагодатного и воскресшего, становится основанное на учении св. Апостола Павла трёхчастное устройство человека (толкования на 1 Фес 5:23; Рим 1:28, 7:14, 7:17, 8:2, 8:13, 12:2; 1 Кор 2:14; 2 Кор 4:16; Гал 5:16; Еф 1:18, 3:16, 4:17, 4:23). Согласно модели святителя, человек – это тройственное иерархически организованное существо из духа, души и тела. Избранное трихотомическое направление экзегезы является

7 До св. Златоуста почти всего св. ап. Павла истолковал св. Иринея Лионский в сочинении «Против ересей». Первым же, кто составил полный комментарий на все послания Апостола, был Ориген, но его толкования сохранились лишь частично.

8 Помимо выписок из указанных древних святых экзегетов, у свт. Феофана встречаются также упоминания и цитаты из многих других христианских писателей, отцов и учителей Церкви, а именно: свт. Климента Римского, св. Иринея Лионского, Оригена, св. Антония Великого, св. Макария Египетского, Евсевия Кесарийского, св. Ефрема Сирина, свт. Василия Великого, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, свт. Кирилла Александрийского, блж. Августина, Амвросиаста, свт. Григория Великого, блж. Иеронима Стридонского, св. Исаака Сирина, прп. Исихия Иерусалимского, св. Исидора Пелусиота, свт. Палладия Еленопольского, блж. Диодоха Фотикийского, св. Иоанна Дамаскина, свт. Фотия Константинопольского, свт. Геннадия Константинопольского, свт. Филарета Черниговского и др. Учёный Затворник упоминает не только христианских, но и других древних авторов: Сенеку, Ювенала, Светония, Тацита, Павла Орозия, Феокрита, Катугла, Лукреция и др.

9 *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 7. М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1899. Письмо 1192. С. 218.

оригинальным антропологическим синтезом свт. Феофана Затворника, поскольку с такой полнотой, последовательностью и детальной антропологической разработкой оно не было представлено у древних святых экзегетов учения св. ап. Павла.

2. Основной вклад свт. Феофана Затворника в святоотеческую экзегетическую традицию св. Апостола состоит в том, что антропологический термин св. ап. Павла *дух* (*πνεῦμα*) в его толковании имеет значение не только теологическое (благодать Святого Духа) и не только антропологическое (дух как высшая часть души), а значение двойное – теoантропологическое (синергия духа человека и Духа Божьего). Раскрывается данное теoантропологическое понимание свт. Феофаном духа человека с помощью богословия энергий. Этим определяется и центральный вклад свт. Феофана Затворника в традицию православного богословия, который заключается в том, что в его творениях с исчерпывающей полнотой раскрывается собственно антропологическая сторона святоотеческого учения об обожении. Русский экзегет разрабатывает богословие тварных энергий природы человека, посредством которых и осуществляется его соединение с нетварными природными энергиями Божиими.

3. Синергийное толкование духа (*πνεῦμα*) в человеке представляет собой концептуальное ядро всей антропологии свт. Феофана. Посредством изменений в образе совместной деятельности духа человека и Духа Божия св. Затворник представляет четыре антропологических состояния. Так, явное сочетание Духа Божия и духа человека с задачей одухотворения души и тела – это состояние природы человека первозданного. Разъединение Духа Божия и духа человека, приведшее к «оштращению»¹⁰ души и тела, – это состояние человека падшего. Таинственное сочетание Духа Божия и духа человека с задачей одухотворения «оштращённых» души и тела – состояние человека подблагодатного. Наконец, явное сочетание Духа Божия с духом и одухотворёнными душой и телом человека – состояние природы по воскресении.

4. В интерпретации свт. Феофана первозданный человек присутствует более активно, чем в благовестии св. ап. Павла, и

10 Авторский термин свт. Феофана Затворника, под которым он понимает повреждение души и тела человека греховными страстями (см. экзегезу Рим 8:2).

есть необходимое звено всей антропологической системы вследствие особого понимания в нас духа. Именно признание духа конститутивным для человека обращает св. Затворника к обозрению его места и роли в целостной исторической перспективе от сотворения до воскресения. Тогда как у древних истолкователей св. Апостола «духовная» реальность начинается только с дарования человеку Духа Божия в Крещении. Задача, поставленная Богом перед Адамом, раскрывается свт. Феофаном как одухотворение души и тела посредством благодати Святого Духа.

5. Падшее состояние природы человека представлено св. Затворником как оставление человека Богом, приведшее его дух, душу и тело к смерти. Свт. Феофан учит о трёх уровнях проявления греха в человеке, соответствующих тричастному его устройению (на Рим 6:6). Грех как богопротивная установка на самоугодие охарактеризована святителем как смерть духа. В страстях мы сталкиваемся с грехом, проявляющимся в душевной области. Грех как дело есть «осуществление страсти» через тело.

6. Ключевым изменением в человеке, возводящим его из падшего состояния в подблагодатное, для русского экзегета св. ап. Павла становится, во-первых, «двойное действие Крещения», а именно: смерть греха и оживотворение мёртвого духа, а во-вторых, последующее вселение в восстановленный дух человека Духа Божия (благодати) в Миропомазании. В описании оживотворения духа человека свт. Феофаном задействован двойственный природно-нравственный ряд богословских категорий, что свидетельствует о попытке совмещения нравственной экзегезы св. отцов и собственной природной. Эту концептуальную задачу свт. Феофан решает также посредством понятия *дух*, трактуемого, с одной стороны, в качестве одной из составляющих природы человека, а с другой – проявляющей себя нравственно в богоугождении. Как теoантропологический, так и природно-нравственный синтез в рамках понятия *дух* свт. Феофану позволяет осуществить богословие энергий.

7. В антропологической модели русского экзегета воскресение человека требует оживления всех трёх составляющих его природы, умерщвлённых грехом. Воскресение духа и души происходит уже в нынешний век: дух оживает в Крещении и

Миропомазании, а затем оживляет душу и тело от страстей. В будущем же веке воскресению подлежит только человеческое тело. Для святителя воскресение человека целостно: оно не состоится, если не воскреснет какая-либо составляющая человеческого естества.

8. Рай, в понимании св. Затворника, это причастие человека Богу всей полнотой собственного естества. Однако для соединения с Богом человеку необходимо прежде войти в полное причастие своими воскресшими духом, душой и телом человечеству Христа. Природный характер антропологической экзегезы русского святителя обусловлен центральным значением для неё христологии.

Степень разработанности темы

В научной литературе о свт. Феофане Затворнике можно обнаружить отдельные исследования, посвящённые антропологии святителя, а также его экзегетическим трудам, однако под единым углом зрения толкование свт. Феофаном Затворником учения о человеке св. ап. Павла изучено не было.

Одними из первых работ, которые задают тон последующим исследованиям наследия святителя, являются монографии о жизни и творчестве Затворника Вышенского *архиеп. Харьковского и Ахтырского Амвросия (Ключарева)*, *прот. М. И. Хитрова*, *прот. И. Н. Королькова*, *проф. И. Корсунского*, *П. А. Смирнова*, вышедшие из печати вскоре после кончины преосвященного в 1894 г. Биографы останавливаются на общей характеристике учёно-литературной деятельности св. Затворника и делят наследие святителя на нравоучительные, истолковательные, переводные сочинения, проповеди и письма. Указание *П. А. Смирнова* на учение о спасении как на основную тему писаний свт. Феофана¹¹ становится общим местом всех последующих работ о святителе. Заслуживает внимания наблюдение *проф. И. Корсунского*, что сочинение «Путь ко спасению» (1868-1869) является «основой всех писаний преосв. Феофана и выражением его собственного жизненного пути» (§ 10)¹². В данном случае автор проницательно

11 *Смирнов П. А.* Жизнь и учение преосвященного Феофана Вышенского Затворника. В память столетия со дня рождения святителя. Репр. изд. Калуга: Синтагма, 1997. С. 188-189.

12 *Корсунский И.* Преосвященнейший епископ Феофан, бывший Владимирский и

отметил «ближайшее внутреннее соотношение» всех трудов святителя, написанных как до, так и после затвора, то есть единообразие его учения на всём протяжении творческого пути. О том же единообразии и зрелости системы св. Затворника на всех этапах его творчества свидетельствует сегодня и *митрополит Калужский и Боровский Климент*, Председатель Научно-редакционного совета по подготовке Полного собрания творений святителя Феофана Затворника¹³. *Архиеп. Амвросий (А. И. Ключарев)* делает попытку кратко представить богословский синтез святителя, при этом представляет богословскую систему свт. Феофана в антропологических категориях¹⁴.

В конце XIX – начале XX вв. духовное наследие св. Затворника становится также предметом исследования в курсовых и магистерских работах студентов духовных академий и семинарий, что свидетельствует о его высоком богословском значении (*А. И. Сокольский, свящ. А. Вороничев*).

Советский режим сковывал научный поиск богословов-патрологов, но в это время над составлением капитального труда о жизни и творчестве Вышенского подвижника работает *архим. Георгий (Тертышников)*¹⁵. Он вводит в научный оборот множество новых материалов и подытоживает некоторые достижения феофановедения за почти вековой период.

Новейший этап конца XX – начала XXI вв. характеризуется мощным всплеском интереса к наследию св. Затворника, подкреплённый получением доступа к архивным фондам. Всё больше работ посвящается исследованию собственно экзегетических трудов свт. Феофана (статьи *Д. О. Шугедова, М. Вишняка, Д. Вихрова, Ю. Коновалова, С. В. Артемова*). Наиболее обстоятельной является статья *иером. Иринаея (Пиковского)*, посвящённая уяснению места толкований

Суздальский. Биографический очерк. М.: Типография А. И. Снегиревой, 1895. С. 252-253.

13 Выступление митрополита Калужского и Боровского Климента... // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2012. Вып. 5. С. 11.

14 *Ключарев А.* Пресвященный Феофан Затворник и его пастырская деятельность (1815-1894). Казань: Типо-Литография Императорского Университета, 1904. С. 156-157.

15 *Георгий (Тертышников), архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. М.: Правило веры, 1999. 570 с.

свт. Феофана посланий св. ап. Павла в русской библеистике¹⁶. В целом же, справедлива итоговая оценка *архиеп. Антония (Паканича)* толкования посланий св. ап. Павла свт. Феофаном Затворником как «вершины русской экзегетики»: толкование святителя «влияло и влияет не только на отечественную, но и на всю православную экзегетику» и «вряд ли кем-либо будет превзойдено», оставив после себя только область возможных филологических и историко-археологических уточнений¹⁷.

Таким образом, анализ как основных работ прошлого столетия, так и новейшей литературы по теме диссертации показывает отсутствие в исследовательской традиции труда, в систематическом виде представляющего не только толкование свт. Феофаном Затворником антропологии св. ап. Павла, но и собственной антропологической системы русского святителя. Тогда как избранный нами научно-исследовательский ракурс высвечивает антропологические взгляды св. ап. Павла, св. отцов-экзегетов и свт. Феофана Затворника не только самих по себе, но и во взаимном их соотношении.

Научная новизна и практическая значимость работы, апробации

Научная новизна темы и содержания работы состоит в том, что изучение интерпретации свт. Феофаном Затворником антропологии св. ап. Павла осуществляется впервые. Впервые выявлен основной вклад свт. Феофана Затворника в святоотеческую экзегетическую традицию св. Апостола. При этом определились основные параметры антропологического синтеза свт. Феофана. Представление данного синтеза как соотнесённого с конкретными фрагментами Св. Писания придаёт данной диссертационной работе в том числе и научно-справочный характер.

Практическая значимость работы состоит в возможности применения результатов исследования для решения теоретико-

16 *Иринея (Пиковский)*, иером. Толкование Посланий святого апостола Павла святителем Феофаном, Затворником Вышенским // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2012. Вып. 5. С. 218-227.

17 *Антоний (Паканич)*, архиеп. Послание святого апостола Павла к Римлянам в отечественной библейской науке с отдельными экскурсами в западную библеистику. К.: Изд-ий отдел УПЦ, 2009. С. 221.

методологических и прикладных вопросов, относящихся не только к богословским наукам, но и в целом к наукам гуманитарного цикла. Материалы диссертации могут быть использованы в преподавании учебных курсов по христианской антропологии, библеистике, экзегетике, догматическому богословию.

Основные положения и результаты диссертации представлены в 5-ти публикациях, общим объёмом 5,21 а. л.:

1) *Петр (Алексенко), иеродиак.* Место святоотеческой традиции истолкования посланий апостола Павла в творениях святителя Феофана Затворника // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2015. Вып. VIII. 516 с. С. 186-202. (0,88 а. л.).

2) *Петр (Алексенко), иеродиак.* Аскетическое учение свт. Феофана Затворника в толкованиях посланий Апостола Павла // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2015. Вып. VIII. 516 с. С. 257-269. (0,76 а. л.).

3) *Петр (Алексенко), иеродиак.* Теоантропологическая интерпретация понятия св. апостола Павла *дух* (πνεῦμα) святителем Феофаном Затворником // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2016. Вып. IX. 308 с. С. 193-209. (0,98 а. л.).

4) *Петр (Алексенко), иеродиак.* Учение святителя Феофана Затворника о целостном воскресении человека (на материале толкования посланий св. апостола Павла) // Феофановские чтения: сб. науч. ст. / Под ред. В. В. Кашириной. Рязань, 2016. Вып. IX. 308 с. С. 278-293. (0,82 а. л.).

5) *Петр (Алексенко), иеродиак.* Учение свт. Феофана Затворника о душе мира как традиция библейско-святоотеческого богословия (в печати, Изд-кий Совет РПЦ). (1,77 а. л.).

Структура работы и её обоснование

Диссертация включает в себя введение, три основные главы, заключение, список источников и литературы. В разделении на главы и разделы отразилась, во-первых, логика самой антропологической мысли святителя Феофана, а во-вторых, душеспасительное назначение истолковательных трудов архипастыря. Теоретическая мысль учёного св. Затворника

движется от построения общей модели природы человека (отсюда раздел первый – «Устроение человека») к погружению данной модели в различные состояния человеческого естества (отсюда разделы «Человек первозданный», «Человек падший», «Человек подблагодатный» и «Человек воскресший»). Однако пастырское попечение как самого св. ап. Павла, так и его экзегета вносит в эту стройную теоретическую абстракцию свои коррективы. Благовестие св. Апостола и толкование его русским архипастырем преимущественно сосредоточены на состояниях человека грешном и подблагодатном, а характеристика первозданного и воскресшего состояний, не данных опытно, не столь актуальна и зачастую возникает только как средство для уяснения второго и третьего антропологических состояний. Фрагментарность в описании человека по сотворении и после воскресения стала для нас основанием для объединения в одну главу «Человек естественный» устроения человека и его первозданного состояния, а также в главу «Человек вышеестественный» – состояний подблагодатного и воскресшего.

ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ ДИССЕРТАЦИИ

Во ВВЕДЕНИИ обоснована актуальность темы диссертационного исследования, определены его объект, предмет, цели и задачи, охарактеризованы источники и методы исследования, раскрыта научная новизна и практическая ценность полученных результатов.

В ПЕРВОЙ ГЛАВЕ диссертации «Человек естественный» рассматривается устроение естества человека, проявившееся прежде всего в его первозданном состоянии.

В первом разделе «Устроение человека», включающем в себя пять пунктов, выясняется, какой видел общую конституцию человека свт. Феофан Затворник, согласно благовестию св. ап. Павла.

В пункте первом «Тройственность человеческого естества» уясняется, что основной концептуальной особенностью истолкования свт. Феофаном Затворником антропологии Апостола является трёхчастное представление об устроении человека.

Учение о духе, душе и теле как трёх составляющих человеческой природы почерпнуто русским экзегетом из «богооткровенного указания на состав естества человеческого» св. ап. Павлом в 1 Фес 5:23, однако подробно раскрывается святителем также в толкованиях на Рим 1:28, 7:14, 7:17, 8:2, 8:13, 12:2; 1 Кор 2:14; 2 Кор 4:16; Гал 5:16; Еф 1:18, 3:16, 4:17, 4:23. Трёхчастное устройство человека позволяет истолкователю системно представить человека в полной исторической перспективе различных состояний его природы от сотворения до воскресения. Частое описание состава и состояний человеческой природы было вызвано внутренней логикой интерпретации апостольских воззрений самого свт. Феофана Затворника, являющегося антропологом по преимуществу.

Последовательное и системное выделение русским экзегетом в человеке духа собственно человеческого в некоторых фрагментах особенно рельефно проявило отличие его толкования от толкований древнецерковных экзегетов, которые в антропологических контекстах под *духом* (πνεῦμα) разумели прежде всего благодать Святого Духа (на Рим 8:2, 9; 1 Фес 5:28). Однако свт. Феофан достигает синтеза собственного – антропологического и святоотеческого – пневматологического толкований термина св. ап. Павла *дух* (πνεῦμα). Под *духом* святитель понимает не присущую человеку благодать Божию, как древние св. отцы, а высшую часть естества самого человека, бездейственную без благодати Божией. Содержание данного апостольского термина раскрывается русским экзегетом как деятельное двуединство (синергия) духа и Духа. При этом св. Затворник подробно разрабатывает богословие тварных энергий духовной природы человека, тогда как в отношении нетварных энергий Божиих использует лишь общий термин «благодать». Решающее значение для теoантропологического синтеза свт. Феофана имеет усмотрение образа Божия в духовной части человеческого естества, что позволило экзегету утвердить за тварным духом человека состояние богопричастности. В богообразной интерпретации нашего духа свт. Феофан Затворник получает прочное основание для развития концепции о взаимодействии духа человека с Духом Божиим.

В пункте втором «Целостность и иерархия состава

человека» выясняется, что в интерпретации свт. Феофаном Павловой антропологии дух, душа и тело в человеке тесно взаимосвязаны. Св. экзегет видит человека целостно и только при наличии всех частей естества признаёт его человеком. Не только «без духа человек – не человек» (на Еф 2:10), но и без тела «душа одна – не человек» (экзегеза 1 Кор 15:47). Целостное духовно-душевно-телесное естество человека иерархически организовано. Дух человеческий при синергичном соработничестве с Духом Божиим призван к одухотворению, или облагодатствованию, души и тела (на Рим 7:17, 8:2). Однако владичнее положение духа над душой и телом обусловлено его покорностью Богу, а без этого дух теряет свойственную ему власть (на Рим 1:24).

В третьем пункте «Тело (τὸ σῶμα)» характеризуется представление экзегета о теле человека как о животно-растительном организме (на 1 Фес 5:23), который участвует в видимой вещественной жизни (на Рим 3:20, 7:14, 8:2, 13:14; 1 Кор 1:29, 6:19, 12:14; 2 Кор 4:16; Еф 3:16, 4:23; 1 Фес 5:23). Согласно единогласному толкованию св. отцов, Павловой антропологии свойственен положительный взгляд на человеческое тело, поскольку грех состоит не в самих естественных потребностях тела, а в искажении их до неестественных. В истолковании Рим 7:14 свт. Феофан уточняет данный апостольско-святоотеческий тезис тем, что при удовлетворении потребностей грех состоит также в нарушении иерархии человеческого естества. В интерпретации св. Апостола русским экзегетом минимально представлена собственно вещественность тела, преимущественно же – его одухотворённость: святитель не вдаётся в физиологию, а рассматривает тело в связи с душевной и духовной деятельностью.

Четвёртый пункт «Душа (ἡ ψυχή)» содержит экзегетический анализ «занимающей среднее место» в человеке души, которой, согласно св. Затворнику, принадлежат знания, искусства, практическая жизнь (на Рим 7:14, 8:2, 12:2; 1 Кор 2:14; Еф 3:16; 1 Фес 5:23 и др.). Душа человека, с одной стороны, родственна душе животных, а с другой – духу (на 1 Фес 5:23). Свт. Феофан относит душу к *внутреннему человеку* в толковании 2 Кор 4:16 на основании её невидимой природы. Отличительной чертой интерпретации святителя является указание на три силы души человека. Научный академический подход, а также системность

антропологических воззрений приводят свт. Феофана к указанию родового понятия души для трёх сил, её составляющих, а именно: рассудка, воли и чувства (на Тит 3:3; Рим 2:15, 8:10, 6:12-13, 22; Гал 1:3-4; Еф 2:4-5). Помимо обозначенных сил, в природу души входят чувственные восприятия, влечения, ощущения (на 1 Фес 5:23); рассудок, воля, вкусы, воображение и память (на Еф 3:16); расположения, чувства, сочувствия, вкусы, склонности, составляющие «неотъемлемый нрав» человека (на Рим 12:2).

Пятый пункт «Дух (τὸ πνεῦμα)», включающий в себя *шесть подпунктов*, посвящён систематизации толкования святителем человеческого духа – центрального интеграла его антропологической экзегезы св. Апостола. Дух понимается свт. Феофаном как богоподобная сила, то есть как *образ Божий* (на Рим 7:14; Еф 4:18, 23-24), вдохнутый в человека при сотворении (на Рим 7:14, 8:2, 13; 1 Кор 2:14; Гал 5:16; Еф 1:18, 2:10; Кол 3:3; 1 Фес 5:23; 1 Тим 5:6 и др.). Если древние экзегеты в исторической перспективе описания человека используют понятийный ряд *бытие / небытие / благобытие*, то свт. Феофан – *дух человека / дух нечеловека / дух христианина*, чем содержательно конкретизирует антропологическую схему св. отцов, определяя «бытие» человека состоянием его духа. Деятельность духа определяется русским толкователем как бытие в Боге и богоугождение (на Рим 1:28, 7:25, 8:1-2, 5, 10, 13, 12:11; Гал 5:16; Еф 1:18, 3:16, 4:16, 5:3; Флп 1:9; Кол 1:10; 1 Фес 5:23). К движениям духа он относит *совесть*, открывающую волю Божию (на Рим 1:22, 28, 2:15, 6:12, 22, 7:14, 17, 22, 25, 8:2, 5, 9:31-32; 1 Кор 2:14, 15:56; 2 Кор 4:2, 16, 10:4; Еф 1:18, 3:16, 4:23; 1 Фес 5:23; 1 Тим 3:9), страх Божий и отрешённость от всего тварного (на Рим 7:17, 22, 8:2; 1 Кор 2:14; 2 Кор 4:2, 16; Гал 5:16; Еф 1:18, 3:16, 5:3; 1 Тим 5:6). Отрешённый характер духа имеет не отрицательный, а положительный смысл, поскольку преследует цель упокоения в Боге (на Рим 7:14; Еф 4:23). Духу дана власть над низшим душевно-телесным естеством, чтобы «одухотворять» его, то есть возводить к Богу (на Рим 1:9-10, 24, 7:17, 8:2; Еф 3:16, 4:23; 1 Фес 5:23; Тит 2:2). Существенными свойствами духа являются сознание, разумность и *свобода* (на 2 Кор 4:16; Еф 3:16; 1 Фес 5:23). Особое внимание, с которым св. Затворник останавливается на описании единства свободы человека и благодати Божией в деле спасения,

объясняется тем, что здесь сокрыта важнейшая для его интерпретации апостольской антропологии тема присутствия в человеке собственного ему духа в его единстве с Духом Божиим. В антропологической модели русского экзегета св. Апостола, *ум* (на Рим 6:12, 7:22-23; Еф 4:13, 23; Тит 3:3) и *сердце* (на Рим 1:7, 22; 2 Кор 1:22, 3:3; Еф 1:18, 2:4-5, 8, 3:17, 4:18) тождественны духу. В целом, дух у свт. Феофана выступает понятием не персоналистическим (дух не есть ипостасный центр человека), а природно-этическим (дух есть часть природы человека особого нравственного качества) (на Рим 7:25). Дух – это часть естества человека, которая имеет религиозно-нравственное проявление.

Во втором разделе первой главы «Человек первозданный» рассматривается, каким образом указанные части, силы и способности человеческой природы проявляли себя в естественном и нормальном своём состоянии по сотворении. Как ссылки самого св. ап. Павла на протологию подчинены раскрытию состояния человека падшего или спасающегося во Христе, так и свт. Феофан Затворник высказывает лишь беглые замечания о первозданном состоянии человека при изображении пути спасения грешника. Тем не менее первозданный человек вследствие особого понимания в нас духа является необходимым звеном всей антропологической системы, развитой свт. Феофаном в толкованиях св. Апостола (на Рим 5:12-19, 6:13, 9:20; 1 Кор 3:3, 5:14, 15:42-49, 15:56; 2 Кор 11:3; Еф 1:18, 1:22, 2:4-5, 3:17, 4:24, 6:14; Флп 3:9; Кол 3:3; 1 Фес 1:9-10, 5:23-24; 1 Тим 2:11-15; 2 Тим 2:19; Евр 1:1-2). Человек для святителя это в первую очередь его дух. Дух был вдунут, потом помрачился, теперь должен быть очищен и затем воссиять. Поэтому истолкование св. Затворником совершенно не-протологических назиданий св. ап. Павла часто содержит обращение к истокам духа в человеке – его сотворению. Если трихотомическая схема обращает русского экзегета к обозрению человека в целостной исторической перспективе, начиная от сотворения, то у древнехристианских экзегетов св. Апостола духовная реальность начинается только с дарования человеку Духа Божия в Крещении.

Дух Адама обладал ведением Бога и Божественного порядка, имел «открытые», «просвещенные» очи (на Еф 1:18). Этими выражениями свт. Феофан указывает на явное, а не сокровенное

сочетание духа человеческого с Духом Божиим. Несмотря на ясное духовное зрение Бога в раю, Адам был призван именно свободным произволением войти в живое общение с Ним (на 2 Тим 2:19). Задача, поставленная Богом перед Адамом, раскрывается св. Затворником как «носительство Духа Божия», то есть одухотворение души и тела посредством благодати Святого Духа (на 1 Кор 15:45). В «носительстве Духа» и задаче одухотворения низшего естества заключается подобие состояний первозданного и подблагодатного. Отличие же этих состояний состоит в том, что после грехопадения душу и тело нам нужно ещё очистить от страстей, тогда как душа и тело Адама по природе были бесстрастны. Однако во Христе человек превышает Адама более «приискренним» сочетанием собственного естества с Божеством (на Рим 5:15; 1 Кор 15:28; Еф 2:4-5). Тем не менее призвание Адама к святости облегчалось нормальным устройением его естества, в котором душой и телом правил дух, укоренённый в Боге (на Рим 7:14, 8:5).

ВО ВТОРОЙ ГЛАВЕ «Человек нижеестественный, или падший» анализируются основные особенности интерпретации свт. Феофаном Затворником учения Апостола Павла о человеке в его падшем состоянии.

В первом разделе «Антропологическое значение грехопадения» выясняется, что значение грехопадения для человека русский экзегет св. Апостола видит в актуализации смерти. В понимании последствий греха ярко проявляется общий природный характер антропологической экзегезы свт. Феофана, поскольку грех прежде всего умертвил в человеке дух, душу и тело. По святителю, решение «устроить себя самим» произвело «полный переворот» именно в естестве первозданного человека. Грех не нарушил в человеке состава естества, но исказил все его естественные действия, свойства и проявления. В свои толкования учения св. ап. Павла о смерти человека от греха свт. Феофан Затворник помещает экскурсы, содержащие подробную диагностику смертных изменений в каждой части падшего естества человека, которых нет у древних толкователей. Системность и детализация, стройность и симметричность являются определяющими чертами интерпретации свт. Феофаном Затворником апостольской антропологии.

Духовной сутью грехопадения для святителя является богоборчество, противление и непослушание Богу, нарушение воли Божией, «восстание против Бога» (на Рим 7:14; Еф 2:1). Грех (ἀμαρτία) святитель определяет духовно – как самоугодие, или самость. Грех совершается по «духу гордыни», содержание которого есть «самость наперекор воле Божией» (на Рим 7:11, 13; 2 Кор 6:15). В отвращении от Бога духовная установка человека на богоугождение сменяется на угождение себе. Состояние падшего св. Затворник иногда называет «естественным», подразумевая оставление человека благодатью Божией наедине со своим естеством (на Еф 4:18; Гал 5:17; 2 Кор 1:12). Вообще же, характеризует падшее состояние как противоестественное (на Рим 7:17 и др.). Понимая самость духовно, св. Затворник тем не менее отказывает ей в части естества человека. Самость – это не некий «дух» в человеке, а «настроение», «внутренний строй», «движущее, заправляющее и все устрояющее злое начало» (на Рим 8:5-6; Гал 5:19-21; Еф 2:2), поскольку дух в человеке для свт. Феофана только один – образ Божий. Грех принципиально не онтологизируется святым русским антропологом.

Во втором разделе «Смерть духа» описываются последствия греха для духа человека. Выясняется, что смерть духа заключается не в его исчезновении, ибо дух «цел» и в падшем (на Рим 7:22, 25; Гал 5:17; Еф 1:18 и др.), а состоит в том, что с отпадением от Бога замирают действия, силы и проявления духа. Тем самым свт. Феофану свойственно природное (энергийное) понимание духовных жизни и смерти как оживления или замирания «естественных движений» духа (совести, страха Божия и отрешённости от тварного), в отличие от нравственной трактовки духовных жизни и смерти древними экзегетами (на Рим 7:22, 25; Гал 5:17; Еф 1:18 и др.). Такая антропологическая схема («смерть духа при его целостности») позволяет свт. Феофану описывать состояние язычников и «вообще лиц безблагодатных». Во-вторых, смерть духа заключается в его подчинении низшему естеству (на Рим 8:2). Русский толкователь поэтапно созерцает падение человека, констатируя изменения в нём, во-первых, по подчинении духа душе и телу («душевно-плотность»), а во-вторых, по вхождении в последние страстей («оштращённость»), ясно и свободно моделируя разные амартологические состояния

человека (на Рим 8:2). Если без страстей по одном ниспадении духа в человеке удовлетворялись бы извращённые, но естественные потребности, то привзошедшие затем душевно-телесные страсти стали удовлетворять себя уже за счёт и против самого естества (на Рим 7:14, 17).

В третьем разделе «Страсти как смерть души и тела» представлены последствия греха для души и тела человека. Учение о страстях раскрыто свт. Феофаном Затворником при истолковании наставлений св. ап. Павла в Рим 1:24, 6:6, 12-13, 23, 7:5, 6, 8, 11, 14, 17-18, 20, 23, 8:2-6, 8, 13, 12:2; 1 Кор 2:14, 15:34; 2 Кор 4:4; Гал 1:3-4, 3:1, 5:16-24, 6:4, 8; Еф 2:2-3, 4:22, 26; Кол 2:11-12, 3:5; 1 Тим 6:9; Тит 3:3. У большинства древнецерковных толкователей отсутствует зрелое аскетическое учение о страстях как повреждении душевно-телесного естества, а речь идёт лишь о праведности и неправедности.

Со смертью духа душа и тело, согласно истолкователю, оставлены «живодействовать», как это видно, например, у язычников (на Еф 2:1). Умертвив дух, самоугодие нашло себе место в душевно-телесном естестве, по природе направляющемся к приятному (на Рим 7:17). Соответственно природе души и тела самоугодие проявляет себя в них в виде страстей. Из самоугодия родились гордость, своекорыстие, сластолюбие, а из них – все «полчище страстей» (на Гал 5:16). Страсти – это противоестественные желания («похоти»), рождающиеся из самоугодия (на Рим 7:8; Еф 4:22; 1 Тим 6:9). Противоестественность страстей обусловлена их направленностью не на достойное, а на сласть (на Рим 1:24, 7:5, 17, 23, 8:2; Кол 2:11-12). Если самоугодие умерщвляет в человеке дух, то происходящие из него страсти поражают смертью душу и тело. Душа и тело по грехопадению «замерли» (на Еф 4:18), поскольку «живодействуют» только в угодность греху (на Еф 2:4-5).

Греховные страсти у русского экзегета св. Апостола получают раскрытие посредством сил и способностей души (на Рим 7:8; Еф 4:22; 1 Тим 6:9). В силу данной душевной природы страстей свт. Феофан достаточно условно разделяет их на душевные и телесные, что позволяет ему углубить, по сравнению с экзегезой древних св. отцов, понятие греха, сосредоточившись на внутренних его началах (на Рим 1:24, 6:6, 13, 7:14, 18-20, 8:1, 12:1;

1 Кор 2:14; Гал 5:24; Еф 2:3, 4:22; Кол 3:9; 1 Фес 5:23). Условность разделения святителем страстей на душевные и телесные заключается также в том, что, по его мнению, страсти действуют в душе и теле человека как едином целом. Поэтому *уды греха* из Рим 6:13 – это не только телесные члены, но и душевные силы. В интерпретации свт. Феофана, самоугодие и страсти составляют некоего целостного греховного человека, в котором самоугодие является душой, а страсти – его телом (на Рим 7:20). *Ветхий наш человек* и его *тело греховное* – это дух самоугодия со страстями, поработившими душу и тело (на Рим 6:6; Еф 4:22; Кол 3:9). Самость со страстями свт. Феофан называет также «корпусом греха» в экзегезе Гал 5:24 и Рим 7:18. Единый душевно-телесный «корпус греха» позволяет св. Затворнику не различать между *плотностью* и *душевностью*, которыми характеризует св. ап. Павел человека по грехопадении (на Рим 7:14, 18; 1 Кор 2:14). *Плотность* или *душевность* есть одна и та же «остращённость» падшего человека. Если у древних экзегетов в *плотян* подчёркнут мотив страдательности и немощи человеческого естества, то свт. Феофан в *плотности* и *душевности* выдвигает мировоззренческий момент греховных целей и средств жизни падшего человека. Страсти выступают безбожным мировоззрением и в этом аспекте именуется русским экзегетом *миром сим* или *веком сим* (на Еф 2:2; Рим 12:2; 2 Кор 4:4). Безбожное мировоззрение проявляет себя не только на индивидуальном уровне, но и на коллективном, причём не только в синхронии, но и в диахронической преемственности.

На Кол 2:11 свт. Феофан выстраивает тождественный, в его понимании, ряд апостольских амартологических терминов: *плоть* – это плотность, плотское мудрование, грех, похоть греховная, плотское похотение, ветхий человек. В интерпретации русского экзегета, всё это – самоугодие и страсти. Такой терминологической согласованностью в толкованиях разных фрагментов из св. ап. Павла во всей рельефности проявляется категориальная точность и последовательность антропологической модели св. Затворника.

В четвёртом разделе «Мертвость тела» освещены последствия греха для тела человека. Главное из них, согласно толкованию св. Апостола святителем, заключается в том, что в

тело вошло *тление* (на 1 Кор 15:50). Свт. Феофан в категориях своей антропологической системы поясняет, что *отягаеми* мы телом потому, что оно совершенно не помогает жить «по духу» (на 2 Кор 5:4). *Мертвость* падшего тела заключается, согласно св. Затворнику и всем древним экзегетам, в вошедших в него тлении и страстности. Однако эти страсти уже не укоризненной (похотной), а безукоризненной природы. Если страсти укоризненные упраздняются борьбой против них, то страсти безукоризненные упраздняются воскресением тела. Апостольские назидания коринфянам приводят свт. Феофана Затворника к выяснению цели жизни в мертвенном теле в порядке Божия домостроительства. Согласно толкователю, в мертвенном теле нашем, определенном к смерти («насмртники»), должен ожить мёртвый дух (на 2 Кор 5:14). Данный антропологический синтез является оригинальным вкладом свт. Феофана Затворника в экзегезу Павловых посланий, не будучи представлен в подобном преломлении ни у кого из святых отцов.

Наконец, *в пятом разделе второй главы «Падшие духи»* выясняются отношения падшего человека и духов злобы, в интерпретации святителем благовестия св. Апостола. Оригинальная черта экзегезы свт. Феофана состоит не только в комплексном понятии о злом духе (самости) как «руководящем начале» жизни падшего человека (на Гал 5:19-21), но и о духе-диаволе как источнике данного духа (на 1 Кор 2:12; Еф 2:2). У русского экзегета в *боге века сего* «оштращённое» мировоззрение обретает свой источник (на 2 Кор 4:4). Дьявол – вторая «производительная сила греха» после *века сего* (на Еф 2:2).

Святитель также антропологизирует отношения человека падшего и злых духов, указывая, что их «точками соприкосновения» выступают греховные страсти человека (на Рим 6:19; 1 Кор 2:12; 2 Кор 4:4; Еф 2:2, 4:14, 27, 6:11-12; Кол 2:15; 1 Тим 4:1). Власть злых духов над людьми не природная и не прямая, а опосредованная похотями самих людей. При всём том св. Затворник констатирует влияние и самих тёмных сил в исторжении согласия человека на грех. Дьявол и его полчища действуют посредством коварства, хитрости, обмана и льщения (на Еф 4:14, 6:11-12). Святой экзегет описывает воздействие сатаны на три силы души падшего человека – мысленную, чувствующую и

деятельную. Согласно антропологической модели св. Затворника, сатана действует на низшее естество человека, ибо дух, даже поработившийся душе и телу, остаётся образом Божиим и неподвластен его прелестям. Помимо «вселения» бесов в человека (на 2 Кор 4:4), само естество последнего при работе страстям «осатаневает» (на Еф 4:14).

ТРЕТЬЯ ГЛАВА диссертации «Человек вышеестественный» содержит в себе характеристику состояний человека под благодатью и после воскресения мёртвых.

В первом разделе «Человек подблагодатный» определяются ключевые изменения в человеке, возводящие его из падшего состояния в подблагодатное. Таковыми изменениями являются, во-первых, оживотворение мёртвого духа в Крещении с последующим вселением в него благодати Божией в Миропомазании, чему посвящён пункт первый, а во-вторых – оживотворение души и тела борьбой против умертвивших их страстей, что раскрывается в пункте втором.

Пункт первый «Оживотворение духа» содержит три подпункта. В первом подпункте «“Второй Родоначальник” Христос» выясняется, что в антропологической перспективе Господь наш Иисус Христос для св. Затворника является Родоначальником прежде всего нового состояния естества человеческого (на 1 Кор 15:47). Дело Христа в отношении падшего естества заключается не в сотворении небывшего, а в оживлении умершего духа (на Еф 2:1-10). Личное каждого духовное оживление совершается в силу причастия оживлению Христову в таинстве Крещения, что раскрывается в подпункте втором «Умертвие греха и оживление духа в Крещении». Природно-нравственное изменение человека в Крещении заключается в двух моментах – умирании греху и оживлении духа (на Кол 2:13).

Как смерть греха в Крещении толкует св. Затворник апостольские выражения *умрохом греху* (Рим 6:2), *ветхий наш человек с Ним распяты* (Рим 6:6; Кол 3:9), *плоть распяша* (Гал 5:24), *обрезание Христово* (Флп 3:3; Кол 2:11-13). В Крещении умирает грех, или, согласно свт. Феофану, духовная установка человека на самоугодие. *Обрезание* в таинствах греховных сластей исторгает человека из-под власти диавола (на Кол 1:13; Рим 6:7, 14; 2 Кор 3:17). Помимо восстановления в силе

и ревности, духу возвращается власть над душой и телом (на Рим 8:9; Еф 3:16, 4:22-24 и мн. др.), то есть восстанавливается первоизданная иерархия составляющих человеческого естества. Показательно, что святитель описывает смерть греха в падшем человеке не в сущностных, а в нравственных категориях – как возненавидение его (на Рим 6:2, 6, 12; Гал 5:24; Кол 2:11-12, 3:5). Это обусловлено тем, что умирает не часть естества человека. Поэтому смерть греха требует участия не только Бога, но и самого человека, она совершается «благодатно-тайнственно и свободно-охотно» (на Рим 6:2). При необходимости русский экзегет меняет понятийный язык – природные категории заменяет на нравственные, и наоборот. Двойственность антропологических категорий свт. Феофана свидетельствует о попытке концептуального совмещения нравственной антропологической экзегезы древних св. отцов и собственной природной. Данную задачу св. Затворник решает также посредством понятия *дух*, трактуемого им, с одной стороны, как часть природы человека, а с другой – как проявляющей себя нравственно в богоугождении.

Вторая половина действия Крещения, в интерпретации св. Апостола св. Затворником, состоит в оживлении духа. Воскресение духа экзегет представляет как его пробуждение и прозрение (на Еф 1:18; 5:14), восстановление его силы (на 1 Фес 5:23; Рим 8:5; Еф 3:16), возрождение естественных стихий духа (на Рим 6:12, 8:2, 12:2; 2 Кор 7:1, 10:4; Гал 5:16; Еф 3:16, 4:24, 5:14; 1 Фес 5:23 и др.), а также обретение духом благодатных движений – благоговения, любви, созерцания, безмятежия, радости о Дусе Святе, ревности к богоугождению (на 2 Кор 4:16; 1 Фес 5:19). Помимо восстановления в силе и ревности, духу возвращается власть над душой и телом (на Рим 8:9; Еф 4:22-24 и мн. др.). Апостольское понятие *утвердиться* из Еф 3:16, вполне нейтральное для древних толкователей, у свт. Феофана приобретает особенное антропологическое значение «воссамодержавствования» духа. Благодать возвращает дух человека в его «естественный» чин, состоящий в *правде* служения Богу (на Рим 8:2, 10). Систематизируется также экзегеза свт. Феофаном понятия св. ап. Павла об *обновлении* человека (на Рим 6:4, 7:6; 2 Кор 5:17; Гал 6:15; Еф 4:23-24; Кол 3:10). Во всех фрагментах для свт. Феофана Затворника *новый человек* – это

оживший к богоугождению дух. Источником обновлением духа в Крещении достигается обновление всех порядков жизни человека. У ожившего духом всё становится духовным, то есть противоположным вещественному, земному, тленному, временному, тварному (на Кол 2:20; 3:1-2), чувственному (на 2 Тим 1:7). В усмотрении *новизны* преимущественно внутри человека заключается особенность интерпретации свт. Феофана в сравнении с древними экзегетами. Упразднение самости одновременно даёт место действию в человеке благодати Божией. Поэтому духовная жизнь определяется святителем Феофаном как жизнь благодатная (на 2 Кор 1:12). Она поставляет человека выше собственного его естества.

В третьем подпункте «Вселение Бога в дух человека в Миропомазании» устанавливается, что обновлённое естество человека во Христе, то есть оживотворённый в Крещении дух, является «основой благодатного Боговселения», поскольку без Крещения «нечем было бы принять» нам благодать Святого Духа в Миропомазании (на Кол 2:11-12). Таким образом, «перерождение» человека – это, во-первых, оживотворение его духа во Христе, а во-вторых, вселение в оживший дух Духа Святого. Вступительные таинства Крещения и Миропомазания имеют для св. экзегета беспрецедентное значение, поскольку в них в человека впервые «вселяется» Бог. Во «вселении» в человека Духа, или благодати Божией, свт. Феофан усматривает главную мысль всего благовестия св. ап. Павла (на Рим 8:9; 1 Кор 3:16, 6:19; 2 Кор 6:16; Гал 3:1-5, 14, 4:6; Еф 1:13; 1 Фес 5:28 и др.). Кто не имеет Духа, тот и не христианин. Само именование христиан *святыми*, согласно русскому экзегету, обусловлено «вселением» в них Святого Духа (на Флп 1:1; Рим 1:7). Как «внутреннее вселение» в человека Бога толкует св. Затворник апостольское выражение *помазавый нас Бог* в 2 Кор 1:21. Бог «вселяется» в дух человека, поскольку именно дух есть «нечто сродное с Божественным» (на Флп 1:25). Человек становится *сыном Божиим*, когда благодать Божия «сочетается» с нашим духом (на Рим 8:14-16; Гал 4:6; Еф 1:2). В отличие от древнецерковных экзегетов, свт. Феофан раскрывает *сыновство* человека Богу не метафорически, а в природных категориях живого и внутреннего «рождения» человека от Бога. Носитель Духа Божия в своём духе человеческом

– в природном смысле *сын Божий*. Ибо с момента Крещения и Миропомазания в подблагодатном человеке действуют не только естественные тварные энергии его духа, души и тела, но и вышеестественные нетварные энергии Божии. В плане энергий природа человека теперь включает в себя четыре составляющие. А поскольку благодать Божия не отделяется от Самого Троицостасного Бога, то таким образом человек всецело обретается в Боге или Бог всецело вселяется в человека.

В пункте втором данного раздела «Оживотворение души и тела» конкретизируется, что после оживления духа во вступительных таинствах душа и тело всё ещё остаются мертвы, то есть пребывают страстными (на Рим 6:12; Кол 3:5; Гал 5:16). Гибкая и дифференцированная тройственная модель устройства человека позволяет свт. Феофану решить по существу вопрос об образе присутствия в человеке греха после Крещения, отнеся оставшийся в человеке грех к «оштращённым» душе и телу. Разница характера действия греха в человеке до Крещения и после принципиальная: до Крещения грех обуславливался властвующим духовным самоугодием, а после – существует только в порождённых им душевно-телесных страстях. Тем самым грех после Крещения стал словно «вовне» (на Гал 5:16; Еф 2:10). Под этой характеристикой святой экзегет подразумевает, что в Крещении грех потерял владычество, однако не покинул совершенно естества человека. Тем не менее потеря грехом владычества настолько существенна, что она позволяет святителю в толковании на Еф 1:7 назвать страсти уже «остатками греховного повреждения».

Оживший дух человека призван оживотворить мёртвые душу и тело от страстей посредством борьбы с ними (на Рим 3:31, 6:6, 12, 8:13, 17, 30; 1 Кор 3:1, 12, 9:27; 2 Кор 4:11, 16, 5:2; Гал 5:16-17, 22-23, 6:4, 8; Еф 1:7, 14, 2:10, 4:13; Флп 1:29, 3:10-14; Кол 3:5-15; 1 Фес 5:21-22; 2 Тим 2:19; Тит 3:6-7). Экзегеза свт. Феофана Затворника носит ярко выраженный аскетический характер. Крещением в естестве человека водворяется «брань», поскольку оживший дух обретает силу *противиться* страстным душевно-телесным движениям (на Гал 5:17). Без предварительного оживления духа в таинствах не может быть и речи о начале очищения души и тела от страстей. А возрождённый и

облагодатствованный дух человека становится способен *умерщвлять* страсти (на Рим 8:13). Тем самым борьба с грехом после Крещения и Миропомазания идёт между частями естества человека – духом и страстными душой и телом, а не между злыми и добрыми мыслями, чувствами и намерениями человека, как у древних толкователей. Облагодатствованный дух и предлежащая ему борьба с душевно-телесными страстями являются также решением свт. Феофаном вопроса о вере и делах в Павловом благовестии. Вера относится святителем к оживлению духа, а дела – к оживлению души и тела (на 2 Тим 2:19; Рим 3:31; Кол 3:5). В изгнании из себя злого и укоренении доброго свт. Феофан видит подлинную и единственную цель, «мету», жизни в нынешний период. Очистившись от страстей, естество человека оживает в своей перевозданной доброте (на 1 Фес 5:21-22; на Гал 6:8). Оживление души и тела есть не только водворение в них естественных им добродетелей, но также является «проведением» в них благодати Божией (на Еф 1:14; Рим 8:30).

Во втором разделе третьей главы «Человек воскресший» систематизируется экзегеза св. Затворником эсхатологии св. ап. Павла. В человеке воскресшем, как в фокусе, сходятся все узловые моменты антропологической экзегезы свт. Феофана. Человек воскресший, или прославленный, – это итог, следствие и подлинная мера человека перевозданного, падшего и подблагодатного.

В пункте первом «Целостное воскресение человека» выяснено, что русский экзегет разграничивает воскресение человека на два периода: духовное воскресение осуществляется в веке нынешнем, а телесное – в будущем (на 1 Кор 15:12, 29). На этом основании формулируется основной принцип антропологической экзегезы свт. Феофана в эсхатологической перспективе. Он заключается в том, что воскресение человека требует оживления всех трёх составляющих его природы, умерщвлённых грехом. Воскресение не состоится, если не воскреснет хоть какая-либо составляющая человеческого естества. Если человек в нынешний век не воскрес духом в Крещении, а затем и душой от страстей, то, воскреснув телом, он будет мёртв. Если здесь человек воскрес духом, но не воскрес душой, то по воскресении тела также будет мёртв, ибо воскрес не весь человек.

Наконец, если воскрес духом, оживил душу, то, воскресши телом, человек воскрес, ибо ожил весь. Для русского экзегета воскресение человека целостно, оно требует оживотворения его духа, души и тела в совокупности (на Рим 8:9, 11, 15, 19, 23; 1 Кор 15:49; 2 Кор 1:21-22, 5:2-5; Гал 6:8; Еф 1:13-14, 18, 5:5; Кол 3:4; 2 Фес 1:8, 10; 1 Тим 1:16).

Во втором пункте «Всеобщность телесного воскресения» выясняется распространение воскресения тела на весь человеческий род. Природного «присвоения новому Адаму» по человечеству достаточно всем для воскресения в нетлении. Для целостного же воскресения «к славе» человек должен ещё «присвоиться новому Адаму» в Крещении и доброделании (на 1 Кор 15:50). Таким образом, некрещёный участвует в нетлении, но не в «воскресении к славе».

В третьем пункте «Значение воскресения нынешнего для воскресения будущего» определяется, что в антропологической модели русского экзегета св. Апостола началом целостного природного воскресения человека являются вступительные церковные таинства (на Рим 8:9, 1 Кор 15:49; 2 Кор 1:21-22, 5:5; Еф 1:13-14, 18). В этом заключается оригинальное экзегетическое решение свт. Феофана при сравнении его наследия с древнехристианской экзегетической традицией. Благодать, получаемая в Крещении и Миропомазании, или *обручение Духа*, является уже началом воскресения естества человека. Различением нынешнего воскресения духом и душой, а также будущего воскресения телом свт. Феофан легко разрешает кажущееся «противоречие» в благовестии св. ап. Павла о уже состоявшемся (Рим 8:15), но ещё *чаемом усыновлении* (ст. 23): мы уже стали сынами, получив *начаток Духа*, но ещё чаем полного *усыновления* через *избавление телу*. Воскресение тела введёт нас во «всю светлость сыновства» Богу, пока же светлость эта *начаточна*. Св. Затворник «удворяет» апостольские понятия *воскресения, облечения, усыновления*, различая в них этапы или степени. Смерть тела хотя и оставлена человеку, но уже упразднена воскресением Христа и не влияет на целостное его воскресение. Воскресение это зависит только от принятия «семени воскресения» – благодати Духа Святого (на Рим 8:11). Русский экзегет вход в Царство Небесное поставил в принципиальную зависимость не только от

«печати дара Духа Святого», то есть от воскресения духа во вступительных церковных таинствах, но также от «печати» благодати и на низшем естестве человека, то есть от очищения души и тела от страстей (на 2 Фес 1:8).

В четвёртом пункте «Христологическое понимание райского блаженства» прослеживается, что мысль о целостности человека лежит в основании прозрений св. Затворника о судьбах умерших до всеобщего воскресения. Мёртвые телом святые живут духом и душой (на 1 Кор 15:32), поскольку уже воскресли ими. Так сама логика антропологической модели свт. Феофана позволяет ему достаточно легко умозаключать о тайнах жизни человека за гробом. Однако по причине неполноты воскресшего естества святые пребывают в «предначинательном раю» (на 1 Кор 15:21-22). Сам рай у экзегета получает антропологическую трактовку. Именно по числу причастующих Богу частей естества свт. Феофан различает в экзегезе 1 Кор 15:28 три степени «приискренности воссоединения» человека с Богом, или три степени райского блаженства. Человек вступает в рай Крещением, «существеннее» вкушает его по расставании с тленным телом и сподобляется райского всеблаженства по воскресении тела. Райское блаженство, в антропологической экзегезе свт. Феофана Затворника, это причастие человека Богу всей полнотой собственного естества.

Русский экзегет утверждает также необходимое посредничество человечества Христа для сочетания человека с Богом. Соединение человека с Богом осуществляется «по образу» Христа (на 1 Кор 15:28). Христос же соединил в Своей Ипостаси не иное что, а природы – Божество и человечество, поэтому для человека соединение с Богом является также делом его естества, то есть с благодатью Божией соединяются действия духа, души и тела человека. В энергийном соединении человека и Бога во Христе заключается обожение человеческого естества. Таким образом, антропологический экзегетический синтез свт. Феофана Затворника выписан в категориях природы потому, что он христологичен.

В ЗАКЛЮЧЕНИИ подведены итоги и концептуализированы важнейшие результаты проведённого исследования. Осуществленный богословский и экзегетический анализ

интерпретации свт. Феофаном Затворником антропологии св. Апостола позволил выявить фундаментальные библейские основания христианского учения о человеке. Свт. Феофан Затворник – автор стройной и целостной богословской системы антропологической направленности. Значение его толкований на св. Павла заключается прежде всего во всестороннем и систематическом, внутренне непротиворечивом раскрытии антропологии св. Апостола. В свою очередь, при помощи св. ап. Павла свт. Феофан Затворник выстраивает собственную обширную, универсальную и непротиворечивую антропологическую систему, зиждущуюся на основе Священного Писания и всесторонне учитывающую предание отцов. Она глубоко оригинальна, но в то же время предельно церковна. Антропологический синтез свт. Феофана Затворника – это безусловно самая развёрнутая и всеобъемлющая по темам антропологическая система в русском богословии. Рубрики этой системы, её основные термины и решения действительно являются ключом к безбрежному морю не только собственных писаний русского святителя, но также к пониманию творений древних святых отцов Церкви и самого Священного Писания. Не только для святителя Феофана Затворника, но и для нас его система может стать универсальной парадигмой толкования церковного Предания и составить собой основу православной антропологии.

Для заметок

Для заметок