

ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 1 (9)

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 Р21-112-0277

**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.)
Служение святителя Феофана на Владимирской кафедре 4

Архимандрит Зосима (Шевчук С. В.)
Взгляды святителя Феофана Затворника на науку и его влияние на развитие научной мысли 30

Протоиерей Василий Анатольевич Петров
О принципах перевода «Невидимой брани» святителем Феофаном Затворником (на примере двух глав о молитве: 46 и 47) 37

Абрамов Александр Вячеславович
Золотое правило нравственности и естественный нравственный закон в учении святителя Феофана Затворника 48

Никольский Евгений Владимирович
Опыт сопоставления антропологии святителя Феофана и Карла Густава Юнга 54

Дьяченко Галина Викторовна
Основные принципы духовного образования по учебным проектам русских архиереев сер. XIX в. 95

Бухович Евгений Викторович
Проблема соотношения веры и знания в творчестве святителя Феофана 120

ПУБЛИКАЦИИ

Переписка святителя Феофана, Затворника Вышенского с протоиереем Евгением Поповым. (Подготовка текста, вступление и комментарии — диакон Григорий Слуцкий) 124

ХРОНИКА

В издательском совете прошла научно-практическая конференция по исследованию наследия святителя Феофана, Затворника Вышенского 135

Слово митрополита Калужского и Боровского Климента на Всероссийской научно-практической конференции по исследованию наследия святителя Феофана, Затворника Вышенского 137

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ 140

СТАТЬИ

УДК 271.2

**Митрополит Калужский и Боровский
Климент (Г. М. Капалин)**
кандидат богословия,
доктор исторических наук

**Metropolitan of Kaluga and Borovsky
Clement (G. M. Kapalin)**
Candidate of Theology,
Doctor of Historical Sciences

**СЛУЖЕНИЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА
НА ВЛАДИМИРСКОЙ КАФЕДРЕ**

**THE MINISTRY OF ST. THEOPHAN
AT THE VLADIMIR PULPIT**

Аннотация. В 1863 году Святейшим Синодом епископ Феофан (Говоров) был переведен с Тамбовской кафедры на древнюю Владимирскую епархию. Территория новой епархии была более обширная, она имела больше приходов, монастырей и членов церковного причта. Одновременно было и больше проблем. В статье на основе новых архивных данных дается сравнительная характеристика двух епархий и материального положения духовенства во Владимирской епархии, рассматривается проведенная святителем Феофаном там реорганизация благочиний, а также его взаимодействие со светской властью по вопросу материального обеспечения духовенства и его попечение о малообеспеченном духовенстве.

Abstract. In 1863, Bishop Theophan (Govorov) was transferred from the Tambov diocese to the ancient Vladimir diocese by the Holy Synod. The territory of the new diocese was more extensive, it had more parishes, monasteries and members of the church clergy. At the same time, there were more problems. The article, based on new archival data, provides a comparative description of the two dioceses and the material situation of the clergy in the Vladimir diocese, examines the reorganization of the deaneries carried out by St. Theophan there, as well as his interaction with the secular authorities on the issue of material support for the clergy and his care for low-income clergy.

Ключевые слова: Святитель Феофан, Владимирская епархия, проповедь, благочиние, инструкция для благочинных, причет, малообеспеченное духовенство.

Key words: Saint Theophan, Vladimir diocese, sermon, deanery, instructions for deans, pricht, low-income clergy.

Четыре года святитель Феофан управлял Тамбовской епархией. 22 июля 1863 года он был переведен из Тамбова на древнюю Владимирскую кафедру. К тому времени Владимирская епархия существовала уже шесть с половиной столетий, будучи основана еще до начала разорительных походов ордынцев на Северную Русь. После перенесения во Владимир митрополичьей кафедры на рубеже XIII и XIV веков Владимирская земля управлялась непосредственно предстоятелем Русской Церкви. Это положение сохранялось как при Киевских, так и при Московских митрополитах. Правящий архиерей стал назначаться во Владимир только к середине XVIII века. Вскоре еще одним кафедральным городом епархии стал город Суздаль, который продолжительный период был центром самостоятельной епархии. Во второй половине XIX в. Владимирская епархия значилась как пятая из трехъклассных [56].

Среди предшественников святителя Феофана по его второй

архиерейской кафедре было немало иерархов, оставивших после себя литературное наследие. Это святитель Симон¹, положивший начало составлению Печерского патерика; святитель Кирилл² — автор духовных сочинений; Серапион Печерский³ — духовный писатель и проповедник; епископ Платон (Петрункевич)⁴, известный своими проповедями; Патриарх восточной Грузии Антоний I⁵ — философ и богослов, оказавший значительное влияние на культуру своего народа. В 1863 г. Владимирская кафедра стала вакантной по причине ухода на покой 65-летнего епископа Иустина (Михайлова)⁶.

В отличие от Тамбовской земли Владимирский край с его неброской северной природой был более суровым, и не только по климатическим условиям, но и по характеру его жителей. Находясь на прежней архиерейской кафедре, епископ Феофан встретил близких по духу людей разного звания. В час разлуки с тамбовской паствой святитель произнес слова, указывающие на установившуюся с нею духовную связь: «Всеправляющая десница Божия, сведши нас вместе, так сочетала души, что можно

¹ Святитель Симон (+1226) — пострижник Киево-Печерской Лавры, первый епископ Владимирский (1214/1215–1226).

² Святитель Кирилл II (+1262) управлял Владимирской епархией, будучи епископом Ростовским и Ярославским (1230–1262).

³ Серапион Печерский (+1275) — игумен Киево-Печерского монастыря (1249–1274), епископ Владимирский (1274–1275).

⁴ Платон (Петрункевич, 1700–1757) — епископ Владимирский и Яропольский (1748–1757), первый епископ самостоятельной Владимирской епархии после выделения ее из митрополичьей области.

⁵ Католикос-Патриарх Антоний I (Багратиони; 1720–1788) — грузинский иерарх и дипломат, во время пребывания в России был архиепископом Владимирским (1758–1762).

⁶ Иустин (Михайлов; 1798–1879) — епископ, выпускник Орловской семинарии и Киевской духовной академии; в 1824 г. пострижен в монашество и рукоположен в иеромонаха, в 1841 г. был хиротонисан во епископа и до 1845 г. был последовательно викарием Подольской, Новгородской, Санкт-Петербургской епархий, в 1845–1850 гг. епископ Костромской, в 1850–1863 гг. епископ Владимирский; на покое пребывал в Борковской пустыни, затем в Боголюбском монастыре Владимирской епархии.

бы и не желать разлучения» [51, с. 214]. Но, приняв новое назначение как благую волю Божию, святитель безропотно отправился к новому месту служения, к своей новой пастве и духовенству, отношения с которыми долго складывались преимущественно официальные, нежели душевные.

Это следует из писем преосвященного Феофана родным и знакомым, написанным в первый год служения во Владимире. 22 сентября 1863 г. он писал протоиерею И. Переверзеву: «Помещением доволен. — Здесь нет монастыря, а только дом архиерейский с экономией. Немного монахов содержится для служб очередных. Духовенства здесь куча... и церквей. Но все одноштатные... Пока довольства не вижу в духовенстве. Все жалуются, не исключая кафедрального. Может быть, впрочем, это на первый раз поют макарьевца... Монастырей много. Но разорены, и монахи *cura melius* (так себе — лат.). Из архиерейского дома двоих уже выслал. — Говорят, и по другим монастырям — сокровища. Буду еще понемногу знакомиться с своею паствою» [27, с. 769]. В письме В. А Колобовой от 29 декабря того же года он отмечал: «Я здесь еще ни с кем не сошелся. В Тамбове это было как-то легче. Народ тут будто хорош... но еще ничего не могу утвердительно сказать» [22, с. 54]. Другому своему корреспонденту епископу Иеремии (Соловьеву) в письме от 10 августа 1864 г. он отмечал: «Епархией я очень доволен и духовенством, и народом... Но мало еще знаком с ними» [25, л. 319; 24, л. 345].

Путешествие из Тамбова епископ Феофан совершал в экипаже, проезжая города Меленки и Судогду. По замечанию его племянника Алексея Говорова, в те времена между Тамбовом и Владимиром еще не существовало железнодорожного сообщения [2, с. 64]. Более того, в Меленках не было даже почтовой станции [57, л. 21]. По этой причине Владимирская консистория обратилась к губернатору А. П. Самсонову, прося его о содействии в найме лошадей у местного населения. Данная просьба была удовлетворена, и в г. Меленки из консистории был направлен нарочный со специальным документом [7, л. 28].

Получив указ из Синода о смене правящего епископа и телеграмму из Тамбовской консистории о маршруте преосвященного Феофана, Владимирская консистория направила письма и издала распоряжения, что обеспечило бесперебойное течение епархиальной жизни, передачу имущества архиерейского дома и «спокойное проследование» [13, л. 27] по территории губернии своего нового архипастыря. Знакомство святителя с епархиальным клиром началось еще в этой дороге, поскольку «благочинным лежащих на пути от Меленок чрез Судогду до Владимира» консисторией было направлено предписание «о подобающей духовенству встрече преосвященнаго влад[ыки] Феофана» [62, л. 23; 25–25 об.].

Во Владимир новый архиерей прибыл в субботу 31 августа 1863 г. [44, л. 42–42 об.]. На следующий день святитель Феофан совершил Божественную литургию и впервые обратился к владимирской пастве с проповедью. Принеся дань уважения древности святынь Владимирского края и длительности его христианской истории, он указал на одинаковую пагубность модернизации Православия и слепой приверженности к старым обрядам, имеющим только вид благочестия, но утратившим его силу (ср. 2 Тим. 3:5). Положив тем самым основание наставлениям о вере и жизни христианской, святитель предложил: «Постараюсь по силе моей сказывать вам всю волю Божию, а вы постарайтесь узнать сию волю, и узнавши исполнять во всей широте предписания и по всей силе вашего усердия» [50, с. 6].

Выполняя данное обещание, епископ Феофан неустанно проповедовал за каждым богослужением. В конце декабря 1863 г., т. е. после четырех месяцев пребывания во Владимире, в одном из писем он сообщал, что «с самого приезда доселе еще ни одной службы не было без проповеди» [63, с. 54].

Ему внимали с неподдельным интересом: «...его слово овладевает вниманием слушателей до того, что даже при слабости его голоса слышно последнему нищему у церковного порога — отмечалось в прессе; — речь так общепонятна, что привлекает

множество слушателей из простого народа» [20, с. 86–90].

О силе проповеднического дара святителя Феофана в бытность епископом Владимирским и Суздальским священник Алексей Орлов⁷, учившийся в то время в выпускных классах Владимирской семинарии, вспоминал, что «во время совершения Литургии и проповеди в нем ясно и ярко светилась святость, ангелоподобность и помазание слова» [23, с. 462]. По свидетельству другого очевидца, «после каждого богослужения <...> святитель говорил глубоко назидательные поучения», что вместе с торжественностью церковных служб, сопровождаемых стройным пением, «привлекало к архиерейскому служению массы молящихся, которые всякий раз испытывали на себе глубокое впечатление» [29, с. 42].

Не все слова святителя, обращенные к пастве, носили характер монолога. Иногда он вступал в диалог со слушателями, приглашая их к размышлению или отвечая на услышанные в свой адрес замечания. Так, в конце 1863 г. он произнес с амвона: «Дошло до моего слуха, будто вы считаете мои поучения очень строгими и полагаете, что ныне думать так нельзя, жить так нельзя, а стало и учить так нельзя. Времена не те!! — Как я порадовался, услышав это! Значит, вы внимательно слушаете, что говорю, и не только слушаете, но готовы бы и исполнять то. <...> При всем том с суждением вашим согласиться никак не могу, и считаю своим долгом оговорить его и поправить» [50, с. 148].

Сам святитель Феофан относился к проповедничеству как апостольскому благовестию, преодолевая соблазн оставить это нелегкое занятие. В феврале 1864 г. в письме к В. А. Колобовой⁸ он размышлял: «Уж прислушались к проповедям, и у меня что-то охота отпадает. Опять замолчу», — но тут же при-

⁷ Орлов Алексей Владимирович (1843–1905) — выпускник Владимирской духовной семинарии, с 1867 года священник в с. Аньково Юрьев-Польского уезда.

⁸ Колобова Вера Алексеевна (1820–1900) — сестра тамбовского полицмейстера Колобова Павла Алексеевича. Корреспондент святителя Феофана.

зывал помощь Божию на продолжение этого служения: «помоги Господи... Ибо горе... аще не благовествую» [19, с. 63; 63, с. 56], — писал он, повторяя слова апостола (См. 1 Кор. 9:16). Спустя полгода, собираясь совершить вторую обзорную поездку по епархии, он сообщал епископу Иеремии (Соловьеву)⁹: «Если успеешь скропать проповеденку, то уж кажется и это чересчур. — А Владимирцы так привыкли, что — вот месяца с два не говорил, — по епархии ездил, да ленился, — уже и жужжать начали» [25, л. 319 об.; 24, л. 345 об.]. Эти признания преосвященного Феофана свидетельствуют о его добросовестности и самодисциплине в деле проповедничества. Такое же отношение он проявлял и к другим своим архипастырским обязанностям, невзирая на давнее внутреннее расположение к иной, уединенной жизни.

Вспоминая о начале архиерейской деятельности святителя Феофана на новой кафедре, Алексей Говоров признавал, что его «жизнь во Владимире потекла тем же порядком, как и в Тамбове» [2, с. 64]. Действительно, и здесь святитель не только продолжил активно проповедовать, но и благоустраивать храмы, заботиться о бедных, уделять пристальное внимание религиозному просвещению народа, женскому образованию и церковной печати.

Пастырская и административная деятельность

Реформа благочиний

Владимирская епархия не только имела древнюю историю, но и превосходила Тамбовскую по обширности территории,

⁹ Иустин (Михайлов; 1798–1879) — епископ, выпускник Орловской семинарии и Киевской духовной академии; в 1824 г. пострижен в монашество и рукоположен в иеромонаха, в 1841 г. был хиротонисан во епископа и до 1845 г. был последовательно викарием Подольской, Новгородской, Санкт-Петербургской епархий, в 1845–1850 гг. епископ Костромской, в 1850–1863 гг. епископ Владимирский; на покое пребывал в Борковской пустыни, затем в Боголюбском монастыре Владимирской епархии.

по численности паствы и количеству храмов. Согласно данным официальной статистики к концу 1863 г. в губернии было 1 141 церквей и 27 монастырей и проживало 1 216 619 человек, причем в подавляющем большинстве (98,8 %) были православные [18, с. 215, 231, 327; 9, с. 251]. Клириков и причетников с членами их семей насчитывалось лиц «духовного ведомства 9541 муж[ского пола] 11434 женск[ого пола]», т. е. почти 21 тысяча, а монашествующих «467 муж[ского пола], 659 женск[ого пола]» [9, с. 251]. Неслучайно в докладе Святейшего Синода отмечалось, что для управления Владимирской епархией требовалась достаточная опытность [49, с. 176; 60, л. 5 об.].

Сразу после прибытия во Владимир епископ Феофан продолжил знакомство с епархиальным клиром, начавшееся еще по пути его следования на кафедру. По словам игумена Николо-Шартомского монастыря Илариона (Сиротинского), который был представлен новому владимирскому архиерею в первых числах сентября, он «был принят с нежною, отеческою любовью» [26, л. 9–10]. Подобное отношение святитель проявлял ко всем своим подчиненным.

Исключение он делал лишь в крайнем случае, когда необходимо было проявить строгость к косневшим в пагубных зависимостях. Спустя три недели он сообщал протоиерею И. Г. Переверзеву, что до него доходят «слухи неловкие про духовных... Кутят, вишь. — Чему верю: ибо, одного старика диакона должен был отослать в консисторию в сторожку. Пришел пьяный» [27, с. 768]. За нравственностью духовенства в епархиях наблюдали благочинные. Их назначение и разработка для них должностных инструкций находились непосредственно в ведении епархиального архиерея [52, с. 275]. Святитель Феофан использовал эту возможность для повышения дисциплины и морального уровня церковно- и священнослужителей Владимирской епархии.

Более того, на имя епископа Феофана с первых месяцев его служения во Владимире поступали жалобы и на самих благочинных за небрежение к исполнению обязанностей и злоупотре-

требление полномочиями. В журналах заседаний духовной консистории зафиксирован ряд подобных нареканий. Так, строитель храма в честь святителя Николая в с. Чернецкое Александровского уезда Никита Иванов сообщил о запрете благочинного водружать крест на построенный храм без личного благословения архиерея, а также использовать богослужebные сосуды, на которых отсутствовало клеймо с пробой металла. Эти вопросы благочинный мог решить без вмешательства епархиального начальства. Однако конфликт остался неулаженным, а храм неосвященным. В результате 17 октября 1863 г. святитель дал личные указания о необходимых приготовлениях к освящению храма [38, л. 161.].

В конце октября 1863 г. от благочинного с. Санино Суздальского уезда священника Антония Декаполитова была затребована опись имущества вновь построенной церкви святых благоверных князей Бориса и Глеба в деревне Ляховицы на основании прошения крестьянина Матвея Шаврина. В свое оправдание благочинный привел ряд причин, из которых следует, что он не только не оказывал помощь новообразованному приходу, но и нисколько не интересовался ходом строительства и подготовки церкви к освящению [47, л. 46–49 об.].

Еще один случай также относится к осени 1863 г. На этот раз священник Александр Успенский явно препятствовал освящению придела храма, построенного заново в с. Пестово Юрьевского уезда вместо сгоревшего в 1832 г. [34, л. 199–200; 45, л. 202–203]. Будучи настоятелем соседнего храма в с. Стряпково, от которого в случае освящения отходила значительная часть его прихожан, благочинный умышленно затягивал передачу церковного имущества, временно хранившегося в его храме, и рапортовал о недостаточной готовности построенного храма к освящению. Придел храма в с. Пестово был освящен только благодаря тому, что освидетельствовать его готовность было поручено другому благочинному — протоиерею Юрьевского Георгиевского собора Александру Соловьеву, который по благословию епископа Феофана и освятил его в

честь святителя Николая 8 декабря 1863 г. [46, л. 201].

В целях активизации работы благочинных и повышения их ответственности епископ Феофан в первых числах ноября 1863 г. поручил консистории провести к началу следующего года реформу епархиальных благочиний и разработать новые инструкции для благочинных [5, л. 102 об. — 103 об.]. Он предложил формировать благочиннические округа так, чтобы благочинному было удобно посещать все подведомственные ему храмы, число которых следовало сократить до 10–12 в благочинии, а также разделить обязанности протоиерея и благочинного в тех городах, где было два и более храмов. Подготовка новой редакции инструкции для благочинных была поручена члену консистории священнику Григорию Крылову, наставнику семинарии священнику Иоанну Павлушкову и благочинному священнику Михаилу Виноградову.

О том, что реформа благочиний была проведена в начале 1864 г., свидетельствуют следующие факты. Во-первых, в рапорте благочинного г. Суздаля священника Александра Кроткова от 15 марта 1864 г. упоминается новое распределение благочиний, как уже вступившее в силу [40, л. 79–79 об.]. Во-вторых, с июля 1864 г. на имя преосвященного Феофана начали регулярно поступать рапорты благочинных о состоянии подведомственных им приходов за прошедшее полугодие [43, л. 16; 48, л. 11, 58, 62, 61, 66, 81, 82, 92, 134, 149–149 об. и др.].

Отчетные рапорты благочинных, хранящиеся в государственном архиве Владимирской области, позволяют составить представление о том, на что было обращено внимание благочинного при посещении приходов. Один из наиболее подробных рапортов был представлен 19 июля 1865 г. благочинным Шуйского уезда священником Павлом Изволенским: «...В первой половине сего 1865-го года в церквах, вверенных моему смотрению, состояло все благополучно. Храмы Божии со всеми предметами, принадлежащими к Богослужению с утварью, иконами и облачениями содержатся в чистоте и порядке, достойно Священного их назначения. Святые дары и миро име-

ются в них в достаточном количестве, и хранятся во Святом Алтаре на Святом Престоле с честью, подобающе святине. Богослужение в оных во все воскресные и праздничные дни и высокаторжественные совершаемо было неопустительно, по Церковному уставу в установленное время с благоговением и тишиною. При Богослужении в оные дни священниками проносимы были приличные поучения, как свои собственные, так и из творений святых отцев. С таким же вниманием и точностью производимы были священно-церковнослужителями молитвословия по домам прихожан и совершаемы крестные ходы. Церковное имущество во всех церквах моего ведомства мною проверено по описям оных, и оказалось все в целости. Приходно-расходные книги и все церковные документы хранятся в целости, и пишутся в свое время и исправно <...>» [42, л. 77–78 об.].

Изредка, но все же упоминались в отчетных рапортах благочинных и негативные моменты. Например, благочинный Ковровского уезда Лаврентий Соколов сообщал, что «богослужение, к прискорбию, совершается не везде сообразно важности и святости этого высокого дела, именно, большею частию в угождение прихожанам, спешно, невнятно и не в одинаковое везде время», а также признавал немирный характер отношений между членами причта в приходах его благочиния: «...согласие в причтах, одноштатных сел, от грубости и необразованности причетников, двоештатных же ...от малообразованности и самих священников, часто расстраивается до того, что восстановить его стоит немалых забот и нелегкого труда» [41, л. 130–130 об.].

Очевидно, реальных проблем было больше. Неслучайно 21 сентября 1864 г. святитель Феофан ввел специальную должность благочинных над благочинными для трех уездов: Ковровского, Вязниковского и Судогодского. Все эти уезды означены в планах летнего архипастырского обзора епархии, который епископ Феофан совершил в 1864 г. в ходе двух поездок: с 15 июня по 10 июля [16, л. 2, 4–4 об.] и с 23 по 31 августа

[15, л. 15–16 об.]. При сравнении подготовки к каждой поездке обращает на себя внимание тот факт, что в первый раз святитель дал указания «благочинным предписать, чтобы они в назначенных для сбора подведомого им духовенства пунктах представляли мне краткие ведомости о священно- церковнослужителях с надлежащими отметками, равно и самых священно- церковнослужителей (отстоящих от сборных пунктов не более как на 12-ть верст) с церковными документами т. е. описями, обысками, метриками, приходо-расходными книгами, тетрадями братских доходов и проч.» [14, л. 1–1 об.]. Во вторую поездку он ограничился вызовом только благочинных с предоставлением от них кратких ведомостей, а из священников «предписав явиться тем, коим нужно сделать замечание, или кои сами имеют в чем нужду особенно относительно раскола» [15, л. 15].

Контакты с приходским духовенством были сокращены, очевидно, по причине скандальных отношений с благочинными, которые, как уже говорилось, и сами иногда давали к этому повод. Эту же причину можно усмотреть и из обязанностей, которые были возложены на благочинных над благочинными: «...рекомендовать благочинных в конце года особыми ко мне рапортами — решать недоумения, какие встретят благочинные при исправлении своей должности, давать должное направление делам, если б благочинный почему-либо стал смотреть на них не с должной стороны, умиротворять не мирные иногда отношения к благочинным подведомых им лиц» [17, л. 1–2].

Более подробную инструкцию для благочинных над благочинными епископ Феофан предполагал разработать в будущем. Однако это начинание не было продолжено в дальнейшем. Несмотря на его поручение консистории «учинить по сему должное распоряжение» [17, л. 1], никаких распоряжений консистории по данному вопросу в архивных документах не выявлено. Также и сам святитель не назначил благочинных над благочинными для других уездов.

Другое его нововведение в деятельности благочинных было

продолжено и развито. Речь идет о должности старшего благочинного по уезду, которая была учреждена епископом Феофаном так же 21 сентября 1864 г. Целью этой административной меры было усиление «средоточия власти в уездных городах» для укрепления «внутреннего порядка духовной администрации» [17, л. 3].

Однако в письме архиепископа Владимирского Феоноста (Лебедева) к епископу Полоцкому Савве (Тихомирову) от 11 мая 1891 г. сообщалось: «...во Владимирской Епархии первоначально в 1864 году Преосвященным Епископом Феофаном установлена должность Благочинных над Благочинными. Впрочем, им назначено было только три Благочинных над Благочинными, и не было каких-либо других расположений относительно учрежденной им новой должности. Затемъ Преосвящ. Архиепископ Антоний в 1867 году учредил въ Епархии должность Старших Благочинных с тем, чтобы они были начальниками духовенства по уездам» [21, л. 21—21 об.].

Но здесь необходимо заметить, что официальное сообщение, что преосвященный Феофан ввел только должность благочинных над благочинными, а должность старших благочинных была учреждена его преемником по кафедре архиепископом Антонием (Павлинским)¹⁰, опровергается документом от 21 сентября 1864 г., в котором святитель пишет не только о двух упомянутых должностях, но и разделяет их функции [17, л. 3 об. — 8 об.].

Необходимость введения должности старших благочинных в этом документе обоснована тремя причинами. Это отсутствие в уездах духовного лица, которое осуществляло бы связь с гражданскими властями после того, как Святейший Синод в 1864 г. закрыл Муромское, Шуйское, Вязниковское и Пере-

¹⁰ Архиепископ Антоний (Александр Иванович Павлинский; 29 ноября 1801—29 марта 1878); окончил Костромскую духовную семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию; с 8 июля 1852 г. епископ Острогжский, викарий Воронежской епархии; архиепископ Владимирский и Суздальский (1866—1878).

славское уездные духовные правления [6, л. 67—69 об.]. Это неподчиненность городским протоиереям священнослужителей из других уездов, посещавших город во время принесения святынь и совершения крестных ходов. Это недостаточный надзор за благочинными на местах и, как следствие, доносы на них, затруднявшие работу консистории. «По всем сим практическим соображениям, — писал святитель, — весьма полезно для блага управления, поставить штатных протоиереев градских уездных соборов начальниками уездного духовенства, наименовав их старшими благочинными» [17, л. 6].

Подводя итог пространной инструкции для старших благочинных, епископ Феофан заключал, что «вообще старший благочинный обращает особенное внимание на все, что относится к благочинию в церковном богослужении, к возможному, по средствам, облагорожению духовенства в домашней жизни, к установлению братского согласия между членами причта, к изысканию и укреплению возможно лучших разумно-добрых отношений между прихожанами и духовенством» [17, л. 8].

Сравнивая права и обязанности благочинных над благочинными и старших благочинных, можно заметить, что полномочия вторых были намного шире, они не были ограничены решением вопросов взаимоотношений между членами причта. Должность старших благочинных существовала во Владимирской епархии вплоть до 1879 г., когда архиепископ Феогност (Лебедев)¹¹ развил ее до «благочиннейших советов» [21 л. 21 об.].

Введение должности старших благочинных — далеко не единственное, что было сделано святителем Феофаном в плане его административной деятельности епархиального архие-

¹¹ Архиепископ Феогност (Георгий Иванович Лебедев; 1829–1903), окончил Тверскую семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию, 22 января 1867 года хиротонисан во епископа Балтского, викария Подольской епархии; епископ Владимирский (1878–1892, с 15 мая 1883 г. архиепископ); 21 ноября 1892 года назначен архиепископом Новгородским; с 1900 г. митрополит Киевский и Галицкий.

рея. Так, его резолюции на журналах заседаний Владимирской духовной консистории свидетельствуют, что он внимательно следил за ходом рассматриваемых ею дел.

Делопроизводство в консистории распределялось по пяти отделам (столам)¹². Отделами заведовали священнослужители епархии, входившие в состав консистории. Кроме них членами консистории по должности были ректор Владимирской семинарии и настоятель Муромского Благовещенского монастыря архимандрит Алексей (Новоселов)¹³ и настоятель Боголюбова монастыря архимандрит Иероним (Малицкий)¹⁴, а также два чиновника: секретарь и епархиальный архитектор. В каждом отделе помимо заведующего был секретарь из числа чиновников, которые составляли канцелярию консистории вместе с регистратором, заведующим архивом и приходорасходчиком. Консистория и ее канцелярия составляли епархиальное управление, возглавляемое епископом Феофаном. Таким образом, в непосредственном административном подчинении у святителя состояли 7 священнослужителей и 10 чиновников

¹² «В 1-м дела об охранении и распространении православной веры, о Богослужении, монастырские, определения должностных лиц Епархиального Управления; во 2-м дела о сооружении и благоустройстве церквей, о приходах, исполнение высочайших повелений и указов Св. Синода; в 3-м дела о духовенстве; в 4-м дела о хозяйстве Архиерейского дома, монастырей и церквей, о постройках зданий по Епархиальному ведомству, кроме церквей; в 5-м дела судные, опекунские, бракоразводные и о наложении церковной епитимии. Кроме того у Приходорасходчика — о хозяйстве Консистории, поступление и движение сумм, выдача церковных приходорасходных книг и описей церковному имуществу» [1, с. 88–90].

¹³ Архимандрит Алексей (Александр Александрович Новосёлов, 1813–1880), окончил Тверскую духовную семинарию и Киевскую духовную академию, 10 мая 1860 года ректор Владимирской духовной семинарии, а с августа 1860 г. по 1867 г. одновременно был настоятелем Муромского Благовещенского монастыря.

¹⁴ Архимандрит Иероним (Яков Малицкий, 1787–1865), окончил Нижегородскую семинарию и Санкт-Петербургскую духовную академию, с 1857–1865 гг. настоятель Боголюбского монастыря.

разного ранга — от коллежского асессора до титулярного советника, которые были призваны оказывать помощь в управлении епархией.

Святитель ответственно подходил к утверждению принятых консисторией решений, нередко вносил в них исправления и дополнения, редактировал исходящие официальные письма, запрашивал дело по тому или иному вопросу для личного изучения, поторапливал с окончательным решением, замечая, что к делу проявлялось формальное отношение. Также он предписывал общий порядок для однотипных процедур (например, открытия новых приходов или назначения казенного содержания и денежных пособий воспитанникам духовных школ епархии) [30, л. 1007–1009], стремясь свести к минимуму бюрократическую переписку и поводы для возникновения споров и обид.

Обеспечение епархиального духовенства

Отдельно необходимо сказать о взаимодействии епископа Феофана, как главы Владимирской епархии, с гражданскими властями губернии в решении церковных вопросов: таких как борьба с расколом или обеспечение бедных духовного звания.

Бедность духовенства была одной наиболее актуальных проблем во Владимирской епархии. Это следует из собственных слов святителя в письмах к протоиерею И. Г. Переверзеву: «Во Владимире кафедральный [протоиерей] получает не более 350 [р.] ...выше 400 р. нет церквей... Профессора идут в села; ибо села лучше городов по приходам» [28, с. 92.]; «Суздаль — сборище нищеты. Церквей с 30. Есть штаты по 40 душ... Неутешительная с сей стороны картина» [27, с. 768].

Также немало указаний на бедность есть в прошениях клириков о назначении казенного содержания их детям, обучавшимся в духовной семинарии, или о восстановлении их в числе студентов духовной школы [35, л. 1169–1170]. О тяжелом материальном положении духовенства и церковного причта свидетельствует и поступление выпускников Владимирской

семинарии на службу аудиторами с переходом из духовного в военное ведомство, где они получали от казны содержание и дополнительные выплаты, а в случае бедности своей семьи — дополнительное пособие до 30 р. серебром на обустройство [37, л. 1–1 об., 5, 6, 8–8 об., 9–9 об., 11, 13, 18, 35, 46]. За соответствующей справкой в консисторию обратились все выпускники, перешедшие на службу в армию [39, л. 22–22 об., 28–28 об., 30–31, 36, 37, 38–38 об., 44].

Епархиальный орган по оказанию помощи нуждающимся клирикам и членам их семейств — Владимирское попечительство о бедных духовного звания было основано архиепископом Парфением¹⁵ [3, с. 67]. При епископе Феофане все члены Попечительства, кроме секретаря, были священнослужителями, причем четверо из шести его членов были членами консистории: архимандрит Иероним, заведующие 4-м и 5-м столами, приходорасходчик [1, с. 90]. Однако, как следует из отчета консистории, в пользу священнослужителей пожертвований поступало во много раз меньше, чем на монастыри и храмы¹⁶. На получение пособия от Попечительства могли рассчитывать только совершенно оставшиеся без средств к существованию [32, л. 1–2 об.]. При епископе Феофане деятельность Попечительства получила новое направление, занимаясь устройством епархиального училища для девиц духовного звания.

Средствами епархиального Попечительства решить проблему недостаточной обеспеченности клириков епархии было невозможно. Святитель Феофан продумывал возможности улучшить положение бедных клириков епархии совместно с

¹⁵ Парфений (Чертков, 1782–1853) — выпускник Московской Славяно-Греко-Латинской академии 1803 г., епископ Владимирский и Суздальский в 1821–1850 (с 1833 — архиепископ), с 1851 г. и до кончины архиепископ Воронежский и Задонский.

¹⁶ В 1864 г. это соотношение дошло почти до 1 к 17: «билетами и деньгами» суммы пожертвований составили 3 050 руб. и 49 921 руб. 60 коп. соответственно [10, с. 428].

губернатором и главой Палаты государственных имуществ в рамках Губернского присутствия по делам православного духовенства [12, с. 5–7]. К обсуждению также привлекались компетентные в данных вопросах лица: Владимирский городской голова, кафедральный протоиерей и другие. Присутствие было организовано по инициативе правительства по указанию Святейшего Синода в июне 1863 г., т. е. незадолго до назначения на кафедру епископа Феофана. Тем не менее, он принял в его работе самое деятельное участие.

Со своей стороны, государство не оплачивало труд приходских священнослужителей. Их обеспечение, состоявшее из непосредственных выплат вознаграждений за исполнение треб, а также выделения им части от производимых на селе продуктов питания и земельных наделов для ведения хозяйства, полностью лежало на прихожанах [54, л. 45–46; 4, л. 42–48]. Кроме того, приходской причт получал проценты от банковских вкладов, формируемых приходом в обязательном порядке при образовании прихода, и проживал в выстроенных приходом домах, что являлось условием для открытия нового прихода [55, л. 185–185 об.; 33, л. 186–187]. Задачей Присутствия было «изыскать действительные средства к обеспечению быта духовенства», которые бы позволили ему «проходить свое высокое назначение и не быть в тягостной зависимости от своих прихожан» [12, с. 5]¹⁷.

Соответственно этой задаче предложенные меры были на-

¹⁷ Подробно зависимость сельского священника от прихожан изложена в прошении, направленном на имя преосвященного Феофана в конце 1865 г. священником Иваном Розановым (ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1515. Л. 263–265 об.). В частности, в нем сказано: «Средства содержания священника в селе Пестове очень скудны. Доход от прихода, получаемый за требоисправление и молебствования простирается от 15 до 20 рублей в год. Причина скудости дохода зависит от малоколичественности (119 душ состоит в селе Пестове) и бедности прихода (по случаю построения Церкви, взноса капитала на содержание причта и открытия в означенном селе прихода, прихожане весьма истощились в средствах, так что при моем поступлении во священника в означенное село состояло долгу на них до 1500

правлены на изменение взаимоотношений прихожан и духовенства в части его материального обеспечения, предполагая отказ от прямых расчетов прихожан со священно- и церков-

рублей серебром); а с другой стороны, оттого, что причт принужден бывает очень часто исправлять требы в долг или служить усердию прихожан нередко даром, — из одного опасения со стороны их притеснения, случаев к которому весьма много: так, например, умаление и без того скудного дохода за требы; потрава хлеба на полях причта и луговой травы домашней скотиной прихожан, — что бывает здесь нередко; отказ в пособии священнику в полевых работах или требование излишнего вознаграждения и угощения за их труд и даже не всегда может быть безопасен священник от личных оскорблений и обид. Меры к остановлению таких беспорядков положительно одни: — это полное повиновение священника прихожанам и умение угождать им. Отчего священник весьма бывает стеснен в своих действиях по должности и по служению. ...Есть другой источник содержания — это — процентный доход — с капитала, внесенного крестьянами на содержание причта, — которого на часть Священника получается 59 руб. 85 коп. — Конечно, священник безопасно и без стеснения совести может употреблять оный на содержание. Остается третий источник содержания священника, это церковная земля. Но: а) при поступлении причта в село Пестово церковная пахотная земля весьма была истощена от нерадения крестьян при запашке оной без удобрения в пользу устрояемого в их селе храма, а без удобрений здесь земля не имеет ценности, ...в) Обработка церковной пахотной земли очень обременительна. ...Прихожане села Пестова частью помогают священнику в полевых работах, но так неохотно, что часто одну известную полевую работу приходится исправлять помочи в три (так как помочи всегда бывают в праздники, то известная полевая работа, начатая в настоящее время, нередко оканчивается, когда пора этой работе уже проходит, — отчего бывает ущерб в хозяйстве); а между тем на каждую помощь священник должен расходовать не менее рублей 10, иначе при угощении менее хорошем прихожанин не пойдет и помогать священнику. Притом сколько бы ни расходовал священник на помочи, никогда не освобождается от нареkania в недостаточном угощении. Много требуется говорить, сколько терпит священник незаслуженных унижений при зове того или другого крестьянина пособить ему исправить ту или другую полевую работу. Достаточно сказать, что при этом случае священник делается попрошайкой или даже как бы слугой крестьянина, — когда с низкими поклонами просит или умоляет его поработать, как уже опытного и способного в этом деле; не говоря уже о том, что при этом случае священник раз

нослужителями денежными средствами или натуральными товарами первой необходимости, производимыми в крестьянских хозяйствах. Вместо получения с прихожан платы за исполнение треб предлагалось ввести фиксированное жалование для духовенства при условии отмены платы за совершение таинств и основных треб (таких как отпевание), для чего установить подушный сбор с членов прихода так, чтобы «сбор этот был соразмерен ...средствам жителей и главное потребностям духовенства» [12, с. 6].

В сельской местности вместо ежегодного получения от прихожан доли от нового урожая зерновых¹⁸ предлагалось сыпать в общественные склады с каждого двора или с человека определенное количество зерна для последующей выдачи его духовенству опять же в фиксированном количестве. Обработку земли и другие сельскохозяйственные работы, которые священнику приходилось выполнять самому или привлекать для этого своих прихожан, что порой вызывало конфликты и зачастую не оставляло времени на тщательное исполнение пастырских обязанностей, предлагалось заменить на совместную обработку церковной земли всем приходом в пользу причта или хотя бы одного священника или на присовокупление церковного надела к общественной земле с выплатой духовенству «денежной платы, соразмерной получаемому от земли доходу» [12, с. 6]. Кроме того, было рекомендовано увеличить до законного количества наделы церковной земли, где она была отведена не полностью, построить приходские дома для своевременного размещения назначаемых священно- и церковнослужителей, найти общественные или казенные источники

по пяти приходит под окно каждого крестьянина, обещавшего поработать ему со своей просьбой и при всем, большею частью более половинного количества известной полевой работы остается неисправленной, потому что или многие не приходят на помощь или приходят тогда, когда работа уже прекращается».

¹⁸ Так называемый «сбор нови», т. е. нового хлеба, проходил с конца сентября по конец ноября [11].

обеспечения церковного причта топливом.

Изучив положение городского духовенства¹⁹, Губернское присутствие определило минимальные оклады для клириков. Для священника это была сумма в 500 руб., для диакона — 250 руб., для причетника — 125 руб. в год. Но, как упоминалось выше, во Владимире не было окладов выше 400 руб. Для решения этой проблемы было высказано предложение о целесообразности соединения некоторых приходов и сокращения количества священно- и церковнослужителей, служивших в городе. Также Присутствие «обратилось с просьбой к градскому голове предложить обществу: не изыщет ли оно какого-либо своего источника на объясненный предмет» [12, с. 7].

Выработанные меры были опубликованы в Губернских Ведомостях и предложены к апробации в одном из ближайших к Владимиру благочиний. В нем начала работу церковно-государственная комиссия (в составе местного благочинного и чиновника ведомства государственных имуществ), задачей которой было выявление фактических доходов и иных средств к существованию духовенства, чтобы «по соглашению с прихожанами, или усилить их, или заменить новыми» [12, с. 6].

На практике введение этих изменений имело ряд трудностей, что хорошо понимали члены Присутствия. Тем не менее, сам факт обсуждения имел большое значение. Что касается предложения об укрупнении приходов, то оно было реализовано в бюджетной реформе 1869 г., когда «малые приходы были присоединены к большим или же два прихода объединялись» [53, с. 105]. Стоит обратить внимание, что постановка проблемы и предложенные пути ее решения указывают на то, что этим занимался человек, хорошо знакомый с внутренней жизнью церковного прихода того времени. Из постоянных членов Присутствия это мог быть только святитель Феофан.

¹⁹ Обеспечение городских причтов, как правило, ограничивалось одной лишь платой за исполнение таинств, треб, молебнов и т. п.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Владимирское духовное управление // ВЕВ. 1865. № 2. 15 янв. Офиц. С. 88–90.
2. Воспоминания о Преосвященном Феофане Затворнике близкого родственника А. Г. Говорова // Душеполезное чтение, 1894, ч. II. С. 61–66.
3. Городские известия // ВГВ. 1865. № 12. 20 марта. Неофиц. С. 67.
4. Журнал Владимирской духовной консистории от 8 октября 1865 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2288. Л. 42–48.
5. Журнал Владимирской Духовной консистории с предложением епископа Владимирского и Суздальского Феофана от 13 ноября 1863 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. 1708–1869. Ед. хр. 2211. Л. 102 об. — 103 об.
6. Журнал заседания Владимирской духовной консистории от 25 августа 1864 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2245. Л. 67–69 об.
7. Заключение Владимирской духовной консистории от 20 августа 1863 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2231. Л. 28.
8. Замечания епископа Владимирского и Суздальского Феофана Владимирской духовной консистории о борьбе с распространением раскола // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2439. Л. 10–19 об.
9. Извлечение из отчетов Консистории // ВЕВ. 1865. № 5, 1 марта. Офиц. С. 251–254.
10. Извлечение из отчетов Консистории // ВЕВ. 1865. № 8, 15 апр. Офиц. С. 426–428.
11. *Матусевич И.* Записная книга. Сельский священник во второй половине XVIII века // URL: http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/Russ/XVIII/1760-1780/Matusevic_I/text1.htm.
12. Обзор действий Владимирского Губернского Присутствия по делам Православного Духовенства // ВГВ. 1864. № 2, 11 января. Неофиц. С. 5–7.
13. Отношение Владимирского губернатора во Владимирскую духовную консисторию от 19 августа 1863 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2231. Л. 27.

14. Отношение епископа Владимирского и Суздальского Феофана во Владимирскую духовную консисторию от 6 июня 1864 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2256. Л. 1–1 об.

15. Отношение епископа Владимирского и Суздальского Феофана во Владимирскую духовную консисторию от 12 августа 1864 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2256. Л. 15–16 об.

16. Отношение епископа Владимирского и Суздальского Феофана к Владимирскому губернатору о желании объехать епархию от 6 июня 1864 г. + маршрут // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2256. Л. 2, 4–4 об.

17. Отношение епископа Феофана во Владимирскую духовную консисторию от 21 сентября 1864 г. // НИОР РГБ. Ф. 172. К. 532. Ед. хр. 29. Л. 1–8 об.

18. Памятная книжка Владимирской губернии на 1864 г. С. 215, 231, 327.

19. Письма в Бозе почившего епископа Феофана, затворника Вышенской пустыни // ТЕВ. 1896. № 4. С. 61–64.

20. Письма из Владимира: Из местной хроники // Православное Обозрение. 1863. Октябрь. С. 86–90.

21. Письмо архиепископа Феоноста (Лебедева) к архиепископу Савве (Тихомирову) от // НИОР РГБ. Ф. 262. К. 44. Ед. хр. 10. Л. 21–21 об.

22. Письмо В. А Колобовой от 29 декабря 1863 года // Феофан (Говоров) еп. Собрание писем. Вып. 3. — М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898. 256, XI с.;

23. К священнику отцу Алексею Орлову (Из письма в редакцию) // Душеполезное чтение, 1894, ч II. С. 462–463.

24. Письмо епископу Иеремии (Соловьеву) от 10 августа 1864 г. (копия) // АРПМА. Ф. свт. Феофана (Говорова). Оп. 24. Д. 41. Ед. хр. 4011. Л. 344–346.

25. Письмо епископу Иеремии (Соловьеву) от 10 августа 1864 г. // РНБ РО. Ф. 573. Спб Д. А. А П/307. Л. 318–321 об.;

26. Письмо игумена Николо-Шартомского монастыря Иллариона (Сиротинского) к архиепископу Савве (Тихомирову) от 4 сентября 1863 г. // НИОР РГБ. Ф. 262. К. 33. Ед. хр. 46. Л. 9–10.

27. Письмо протоиерею И. Г. Переверзеву от 22 сентября 1863 г. // Христианин. 1910. № 12. С. 768–769.

28. Письмо протоиерею И. Г. Переверзеву от 12 ноября // Христианин. 1911. № 5. С. 92–93.

29. Покровский А. Из воспоминаний о преосвященном Феофане, бывшем епископе Владимирском // Вера и разум. Т. 1 Ч. 1. Харьков. 1895. с. 41–66.

30. Представление правления Владимирской духовной семинарии // ГАВО. Ф. 454. Оп. 1. Ед. хр. 174. Л. 1007–1009.

31. Протоиерей Алексей Владимирович Орлов (+ 8-го октября 1905 года) // ВЕВ. 1905, № 23. С. 1–34 (некролог и воспоминания с использованием автобиографии и дневника отца).

32. Прощение заштатного дьячка Меленковского уезда села Ляхов Герасима Степанова // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2304. Л. 1–2 об.

33. Прощение крестьян села Пестова Юрьевского уезда об освящении новопостроенной церкви // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1515. Л. 186–187.

34. Прощение крестьян села Пестова Юрьевского уезда об освящении новопостроенного храма и о рукоположении к нему учителя Розанова // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1515. Л. 199–200.

35. Прощение пономаря села Сергие-Пузо Судогодского уезда Михаила Сергиевского // ГАВО. Ф. 454. Оп. 1. Ед. хр. 169. Л. 1169–1170.

36. Прощение священника села Пестова Юрьевского уезда Ивана Розанова // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1515. Л. 263–265 об.

37. Прощение строителя Сергиевской церкви деревни Черницкой Александровского уезда Никиты Иванова // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1860. Л. 161.

38. Прощения студентов Владимирской духовной семинарии о выдаче им свидетельства о бедности для назначения дополнительного пособия при поступлении на должности аудиторов // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2267. — Л. 22–22 об., 28–28 об., 30–31, 36, 37, 38–38 об., 44.

39. Прошения студентов Владимирской духовной семинарии о поступлении на должности аудиторов // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2267. Лл. 5, 6, 8–8 об, 9–9 об., 11, 13, 18, 35, 46.

40. Рапорт благочинного Суздаля священника Богородицкой церкви Александра Кроткова от 15 марта 1864 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2252. Л. 79–79 об.

41. Рапорт благочинного Ковровского уезда, села Польков священника Лаврентия Соколова // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2378. Л. 130–130 об.

42. Рапорт благочинного Шуйского уезда села Воскресенского-Сергеева священника Павла Изволенского от 19 июля 1865 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2378. Л. 77–78 об.

43. Рапорт благочинного Шуйской Спасской церкви священника Михаила Миловского от 11 июля 1864 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2253. Л. 16.

44. Рапорт епископа Владимирского и Суздальского Святейшему Правительствующему Синоду от 12 сентября 1863 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2231. Л. 42–42 об.

45. Рапорт протоиерея Юрьевского Георгиевского собора Александра Соловьева // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1515. Л. 202–203.

46. Рапорт протоиерея Юрьевского Георгиевского собора Александра Соловьева // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1515. Л. 201.

47. Рапорт священника села Санина Суздальского уезда Антония Декаполитова // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2051. Л. 46–49 об.

48. Рапорты благочинных Владимирской епархии // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2378. Л. 11, 58, 62, 61, 66, 81, 82, 92, 134, 149–149 об. и др.

49. Распоряжения Правительственные. Указы Святейшего Правительствующего Синода // ТЕВ. 1863. № 18. 15 сентября. Офиц. С. 175–179;

50. Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана. Владимир, 1869. 684 с.

51. Слова к Тамбовской пастве преосвященного Феофана. Тамбов. 1867. 220 с.

52. Смолич И. К. История Русской Церкви, 1700–1917. Ч. I. 800 с.

53. Смолич И. К. История Русской Церкви, 1700–1917. Ч. II. 798 с.

54. Справка Владимирской духовной консистории о на просьбу крестьян о постройке церкви в сельце Кроснове // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2158. Л. 45–46.

55. Справка Владимирской духовной консистории о состоянии постройки церкви в селе Пестове Юрьевского уезда // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 1515. Л. 185–185 об.

56. Строев П. М. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви / Сост. Строев П. СПб, 1877 // https://azbyka.ru/otechnik/Istorija_Tserkvi/spiski-ierarhov-i-nastojatelej-monastyrej-rossijskoj-tserkvi/41_10

57. Телеграмма из Тамбовской духовной консистории во Владимирскую Духовную консисторию с сообщением о проезде епископа Феофана через Меленки и просьбой о выделении лошадей для его проезда // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2231. Л. 21.

58. Указ Владимирской духовной консистории от 30 июня 1865 г. // ГАВО. Ф. 590. Оп. 1. Ед. хр. 512. Л. 33–34 об.

59. Указ Духовно-учебного управления при Святейшем Правительствующем Синоде от 8 октября 1864 г. о предложении студентам семинарии поступать в военное ведомство на аудиторские должности // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Ед. хр. 2267. Л. 1–1 об.

60. Указ Святейшего Правительствующего Синода // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2231. Л. 5–9 об.

61. Указ Святейшего Правительствующего Синода от 30 июня 1865 г. // ГАВО. Ф. 864. Оп. 1. Ед. хр. 6. Л. 21–22 об.

62. Указы Владимирской духовной консистории об организации проезда епископа Феофана до Владимира от 19 августа 1863 г. // ГАВО. Ф. 556. Оп. 1. Т. 1. Ед. хр. 2231. Л. 23; 25–25 об.

63. Феофан (Говоров) еп. Собрание писем. Вып. 3. — М.: Типо-Литогр. И. Ефимова, 1898. 256, XI с.

УДК 276

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

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

**ВЗГЛЯДЫ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА
НА НАУКУ И ЕГО ВЛИЯНИЕ НА РАЗВИТИЕ
НАУЧНОЙ МЫСЛИ**

**THE VIEWS OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE ON SCIENCE
AND ITS INFLUENCE ON THE DEVELOPMENT
OF SCIENTIFIC THOUGHT**

Аннотация. В статье рассматривается то, как святитель Феофан Затворник относился к науке, границам ее познания и возможности занятий ей для православного христианина. Показывается его влияние на развитие некоторых современных исследований по педагогическим и философским наукам.

Abstract. The article examines how St. Theophan the Recluse treated science, the limits of its knowledge and the possibility of practicing it for an Orthodox Christian. It shows its influence on the development of some modern studies in the pedagogical and philosophical sciences.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, наука, химия, педагогика, философия, познание.

Keywords: Saint Theophan the Recluse, science, chemistry, pedagogy, philosophy, cognition.

Святитель Феофан Затворник обладал пытливым умом, огромной работоспособностью и при строго православном

догматическом взгляде на любую проблему имел внутреннюю смелость отвечать на самые непривычные для современного ему богословия вопросы, вплоть до того, есть ли жизнь на других планетах. Он «...знал несколько иностранных языков, и его библиотека состояла наполовину из иностранных книг. Обширная библиотека святителя постоянно пополнялась. Он выписывал русские и иностранные книги, на что употреблял большую часть своей пенсии. Главное богатство его библиотеки составляли книги духовного содержания, но были книги и светские: исторические (например, „Всемирная история“ Шлоссера, „История России“ С. Соловьева и др.), философские (сочинения Канта, Гегеля, Фихте, Якоби, Кудрявцева и др.), естественнонаучные („Курс физики“ Любимова и Писарева, сочинения Дарвина, Фогта, Гумбольдта и др.), книги по медицине (главным образом по гомеопатии), анатомии, гигиене, фармакологии, а также художественная литература (сочинения Шекспира, Пушкина, Грибоедова и др.)» [9].

В науке святитель видел как ее огромный потенциал, так и ее ограниченность в возможности познания даже законов материального мира: «Науки могут вмещать истину, но нередко не вмещают. Есть люди, кои дни и ночи просиживают над изучением какой-нибудь науки — математики, физики, астрономии, истории и проч., думая, что питают душу истиною, а душа их чахнет и томится. Отчего? — От того, что нет истины в тех местах, где хотят ее найти?! Не потому так говорю, чтоб науки не могли вмещать истины... но что нередко она бывает оттуда изгнана, а замещена то мечтаниями, то предположениями, противными истине. — А ведь души не обманешь, — как не обманешь голодного, давая ему камень вместо хлеба. Вот она и томится! Но это будто еще дельные занятия — ученость. — А что сказать о жадно читающих периодичную нашу письменность?» [2].

Современным ему материалистам святитель Феофан отвечал: «Вы предлагаете мне просмотреть, что построите вы отнительно решения занимающего вас вопроса об единстве

материи и сил на основании химических законов с целью объяснить все посредством движения. Очень рад просмотреть... Хотя я и не силен в естественных науках, в особенности в химии, но общее можно увидеть — идет ли оно или нет с точки зрения христианской. И наперед можно сказать, что коль скоро у вас дело пойдет на самообразование мира (тяп-ляп, вышел корабль), то, конечно, это незаконно. Даже и то незаконно, если вы ограничитесь только силами и законами, не показав, откуда взялись силы и кто преемник и блюститель законов. Ибо и это есть молчаливая теория самообразования мира. Я где-то встречал толки о единстве материи и сил и о выводе или объяснении всего из движения. Мне показалось там все мечтательным и произвольным» [7]. «Не в движении сила, а в движущем. Направление движения — сложение и разложение — химический процесс. Это и в минеральном, и в растительном, и в животном царстве. Но сложение и разложение — тоже внешняя форма. Скажите: кто слагает и разлагает?.. И как? И почему так?.. Это даст настоящее знание формы сложения и разложения. Химия подвела под законы и величается: знай-де нас, вот до чего мы дошли!.. На деле же ни до чего не дошли. Это тоже: переступаем с ноги на ногу и ходим. То, что говорят: вот это с этим сродно и соединяется, а это с этим не сродно и не соединяется, то же есть, только в другой форме выражение. Итак, химическое разложение и сложение само тоже ничего не объясняет, а требует объяснения. Сверх того, кроме составления материальных вещей, вся начальная часть физических явлений выходит из владений химии» [7].

В одном из своих писем святитель дает рекомендацию, как нужно заниматься наукой православному христианину: «Ваши ученые занятия, говорите, и отвлекают от молитвы и охлаждают ее. Это в порядке вещей. Все душевные занятия такого рода и предприятия деловые всех родов, и научная кропотня, и художнические работы — все такого же свойства. А о тех, кои еще ниже, о них и говорить нечего. Есть один способ избежать сего, это заниматься всем от лица Божия, по началам откры-

тых Им истин, не позволяя себе никаких наведений, противных им, а напротив, все обращая в подтверждение их. Попробуйте приходить в свою „Лабораторию“ с мыслью о Боге, что идете дело рук Его рассмотреть подробнее, чтобы, увидев дело, прославить премудрость Его. В этом настроении будьте во все время занятий. Может быть, в таком случае, думаю, не так много охладится душа» [6].

При этом нет никаких причин не заниматься научной деятельностью самой по себе: «А мирное занятие химией ничего худого принести не может, особенно если разные тут процедуры перетолковать в духовном смысле или видеть в них отражение проявлений духовной жизни. И химия есть часть книги Божией — в природе. И тут нельзя не видеть Бога, Премудрейшего... и Непостижимейшего» [7].

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.

И сейчас его духовное наследие не просто по-прежнему востребовано, но как бы по-новому открывается, являясь основой для научных исследований по философским и педагогическим наукам.

По утверждению, сделанному в кандидатской диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук А. А. Игнатова: «Его практическая деятельность была успешной, он воплотил в себе лучшие черты русского педагога: глубокую любовь и постоянное желание помочь ученику, высокое профессиональное мастерство и т. д. Сущность педагогики Феофана Затворника состоит в том, что она выстроена на основе православной антропологии, исходя из трехипостасного понимания человека: тело, душа, дух. Опираясь на это представление, святитель Феофан разработал концепцию воспитания личности, в основе которой лежала система иерархически устроенного воспитания, где основой воспитания было движение человека к Богу» [3, с. 4].

А. Б. Хохлова в своей кандидатской диссертации на соискание ученой степени кандидата педагогических наук относит святителя Феофана к числу классиков православной педагогики, «поскольку он является одним из тех мыслителей в истории человечества, которые создали собственную теоретическую систему, в рамках которой содержится и глубокое педагогическое учение, где раскрыта антропологическая система и важнейшие педагогические категории (духовность, нравственность, личность, добродетель, грех и др.)» [8, с. 3].

Е. Н. Никулина в своей кандидатской диссертации по педагогике относит святителя Феофана «к числу авторов, уделявших внимание религиозно-антропологическим основам педагогики» [5, с. 3], отмечает, что он разработал «внутренне согласованную концепцию воспитания, направленную на раскрытие и реализацию всего индивидуального потенциала воспитанника» [5, с. 3].

Интерес к наследию святителя Феофана со стороны представителей разных наук в настоящее время возрастает. В своей диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук А. В. Абрамов писал: «Этическое учение Феофана Затворника до революции систематически не исследовалось и рассматривалось преимущественно не в исследовательском, а в описательном дискурсе с точки зрения нравственного богословия православной церкви. В начале советского времени в России исследования в данной области по идеологическим причинам практически не проводились, а в эмиграции среди немногочисленных работ прот. Г. Флоровским, Н. А. Бердяевым и некоторыми другими авторами были охарактеризованы лишь отдельные аспекты нравственного учения Феофана Затворника. В послевоенный период советского времени, особенно в 70–80-е годы, ситуация несколько изменилась в лучшую сторону, стали появляться сначала отдельные богословские и философские авторские публикации о Феофане Затворнике, а затем стало развиваться и систематическое изучение его трудов, появилась литература о нем, и прежде всего, сочинения

архим. Георгия Тертышникова. Однако эти исследования во многом дополняли дореволюционные работы, не раскрывали этического учения Феофана Затворника по существу и не проводили его взаимосвязи со светской этической мыслью. В постсоветское время появились научные исследования трудов Феофана Затворника, особенно среди психологов. Появляются отдельные публикации, анализирующие его учение с точки зрения светской этики, что находит отражения в учении по истории русской этики» [1, с. 4–5].

Открытие наследия святителя Феофана для массового православного и неправославного читателя, для новых направлений научных исследований стало возможным благодаря трудам Владыки митрополита Климента и его помощников. Нельзя не согласиться с иеромонахом Корнилием (Зайцевым), написавшим в своей кандидатской диссертации по богословию: «Следует особо отметить огромный труд Председателя Издательского Совета Русской Православной Церкви митрополита Калужского и Боровского Климента и сотрудников Научно-редакционного совета: игумена Евфимия (Моисеева), М. И. Щербаковой, епископа Питирима (Творогова), Е. В. Николаевой, Н. И. Соболева и др. по изданию Полного собрания творений свт. Феофана Затворника, приуроченного к двухсотлетию со дня рождения Вышенского подвижника в 2015 г. Живой интерес к учению свт. Феофана наблюдается среди многих студентов Духовных школ Русской Православной Церкви и отдельных православных почитателей» [4, с. 5].

Публикация полного собрания творений святителя, проведение многих научных мероприятий разного уровня привлекает внимание к его наследию все большее количество исследователей. Можно предположить, что сегодня мы видим только начало системной работы по его осмыслению. Многие высказанные святителем Феофаном Затворником мысли и сегодня звучат современно, являясь для нас своего рода духовными ориентирами, позволяющими находить ответы на вопросы, актуальные для каждого человека вне зависимости от того, в какое время и в каком обществе он живет.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Абрамов А. В.* Религиозно-этическое учение Феофана Затворника. Автореф. дисс. канд. философ. наук. Иваново, 2016.
2. *Внутренняя жизнь: слова епископа Феофана: (из слов к Тамб. и Владимир. паствам, 1859–1866 гг.).* — Репр. изд. — [Москва]: Галактика, 1994. С. 45.
3. *Игнатов А. А.* Педагогические воззрения и практика духовного воспитания святителя Феофана Затворника. Автореф. дисс. канд. пед. наук. Курск, 2004.
4. *Корнилий (Зайцев), иером.* Учение святителя Феофана, затворника Вышенского, о душе человека в свете православной антропологии. Автореф. дисс. канд. богословия. Сергиев Посад, 2016.
5. *Никулина Е. Н.* Антрополого-педагогические воззрения святителя Феофана Затворника. Дисс. канд. пед. наук. М., 2016.
6. *Святитель Феофан Затворник.* Письма. Выпуски 1–8. <https://www.rulit.me/books/pisma-vypuski-1-8-read-415465-125.html> (дата обращения 15.04.2021).
7. *Святитель Феофан Затворник.* Симфония по творениям святителя Феофана, Затворника Вышенского. Наука. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Feofan_Zatvornik/simfonija-potvorenijam-svjatitelja-feofana-zatvornika-vyshenskogo/29 (дата обращения 16.04.2021).
8. *Хохлова А. Б.* Инновационно-эвристическое значение наследия святителя Феофана Затворника для развития современного российского образования. Автореф. дисс. канд. пед. наук. Курск, 2011.
9. *Человенко Т. Г.* Православная учёность в жизни и творчестве свт. Феофана (Вышенского Затворника). URL: <http://www.verav.ru/common/mpublic.php?num=52> (дата обращения 14.04.2021).

УДК 276

Протоиерей Василий Анатольевич Петров
кандидат теологии

Vasily A. Petrov, Archpriest
Candidate of Theology

**О ПРИНЦИПАХ ПЕРЕВОДА «НЕВИДИМОЙ БРАНИ»
СВЯТИТЕЛЕМ ФЕОФАНом ЗАТВОРНИКОМ
(НА ПРИМЕРЕ ДВУХ ГЛАВ О МОЛИТВЕ: 46 И 47)**

**ON THE PRINCIPLES OF THE TRANSLATION OF THE
«INVISIBLE BATTLE» BY ST. THEOPHAN THE RECLUSE
(ON THE EXAMPLE OF TWO CHAPTERS
ON PRAYER: 46 AND 47)**

Аннотация. В данной статье автор рассматривает основные отличия между «Combattimento spirituale» Лоренцо Скуполи, «Ἀόρατος Πόλεμος» прп. Никодима Святогорца и «Невидимой бранью» в переводе святителя Феофана Затворника. В данной работе будут проанализированы две главы, тематически посвящённые молитве.

Abstract. In this article, the author examines the main differences between the «Combattimento spiritual» by Lorenzo Scupoli, «Ἀόρατος πόλεμος» by Prof. Nicodemus of the Holy Mountain and the «Invisible Battle» in the translation of St. Theophan the Recluse. In this paper, we will analyze two chapters that are thematically devoted to prayer.

Ключевые слова: Невидимая брань, Никодим Святогорец, Лоренцо Скуполи, святитель Феофан, Combattimento spirituale, Ἀόρατος Πόλεμος.

Key words: The Invisible Battle, Nicodemus the Holy Mountaineer, Lorenzo Scupoli, saint Theophan, Combattimento spirituale, Ἀόρατος Πόλεμος.

Святитель Феофан Затворник (1815–1894) немало потрудился в сфере переводов. В нашей статье мы обратимся к принципам, которым он следовал в работе над «Невидимой бранью» (Ἀόρατος Πόλεμος) прп. Никодима Святогорца (1749–1809). В первой статье на эту тему мы отметили различия общего характера между «Combattimento spirituale» Лоренцо Скуполи (1530–1610), «Ἀόρατος Πόλεμος» прп. Никодима Святогорца и «Невидимой бранью» в переводе святителя Феофана [8 с. 36–43], [9 с. 148–152]. Эти различия касаются прежде всего состава книги. Здесь же мы рассмотрим главы о молитве в «Ἀόρατος Πόλεμος» и их переложения в «Невидимой брани». Молитве посвящены восемь последних глав первой части «Невидимой брани» (главы 46–53). В настоящей работе мы проанализируем две из них — 46-ую (в греческом — 45-ую) и 47 (в греческом — 46-ую), сопоставив греческий текст Святогорца с переводом свт. Феофана.

Глава 46 носит общий вводный характер, что отражено и в ее названии — «О молитве» (Περὶ προσευχῆς). В этой главе Феофан Затворник в целом верно следует греческому тексту. Здесь подготовка к молитве разбивается автором (т. е. Скуполи) на семь пунктов. Первым из них является необходимость обладать «живым стремлением всяким делом служить единому Богу». Удивительно, что фраза Скуполи, пройдя через греческий перевод Романитиса и обработку Святогорца, через перевод-пересказ свт. Феофана, осталась практически такой же, что и в оригинале: «Un desiderio vero di servire in tutto a sua divina Maestà» [4, p. 226].

В этом месте вызывает удивление еще и тот факт, что святитель при переводе греческого глагола δουλεύω, которым был переведен итальянский servire, из множества греческих значений выбирает именно «служить». Напомню, что в значении «служить» в греческом гораздо чаще используются глаголы διακονέω, λειτουργέω. Так, например, в Молитве херувимской песни используются именно эти два глагола, которые на славянский переводятся как «служити»:

«Никто же достоин <...> или служить (λειτουργεῖν) Тебе, Царю Славы, еже бо служить (διακονεῖν) Тебе...» [1, с. 272].

Святитель очень точно, благодаря своему переводческому и, наверное, не только переводческому, дару улавливает нужное для перевода значение, несмотря на то, что формально δουλεύω нужно было бы перевести здесь как «трудиться», или «служить рабски». Надо заметить, что в своем переводе Затворник опирался лишь на греческий текст Святогорца и не располагал итальянским подлинником Скуполи. В этом месте мы видим, как опыт западного монашества, выраженный в «Combattimento spirituale», был воспринят и переработан афонским подвижником, а затем — переосмыслен великим русским святым. По меткому замечанию иезуита Жозефа де Гибера, опыт великих доминиканских реформаторов, бл. Иоанна Доминичи (+1419) и св. Антония Флорентийского (+1459), Джироламо Савонаролы (+1498) и Баттиста Кариони из Кремы (+1534), которые стали апостолами борьбы с собой и победы над собой, вылился в знаменитую книгу Скуполи [7, с. 21]. Но опыт этот был переосмыслен, переработан, а лучшее из него — воспринято и включено в традицию, что и мы видим на приведенном примере.

В конце слова святитель вставляет в основной текст отрывок из слова Златоуста о молитве, который Святогорец поместил в подстрочнике.

αὐτὸν διὰ ἀγαθὸν, σοφὸν, καὶ ἀγαπητὸν εὐεργέτη
ὅταν δὲν λαμβάνῃς μερικὰ ἀπὸ ἐκεῖνα, ὅπου ζητεῖ
ὅταν σοῦ δίδεται ὅλον ἐκεῖνο, ὅπου ζητεῖς (1),
κάθε ἀπάντημα στερεὸς, καὶ χαρμόσυνος, ὑποκάτα
πεινὴν ὑποταγὴν τῆς θείας του Προνοίας.

ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΣ'.

*Τι πρᾶγμα εἶναι ἡ Νοερά Προσευχή, καὶ πόσῳ λογιῶν
ἢμπορεῖ γὰ γίνεσθαι.*

Ἡ Νοερά καὶ Καρδιακὴ προσευχὴ, κατὰ τοὺς Ἁγίους Πατέρας, τοὺς καλουμένους Νηπτικούς, κυρίως εἶναι, τὸ γὰρ συμαζώνη ὁ ἄνθρωπος τὸν νοῦν του μέσα εἰς τὴν καρδίαν του,

(1) Συμφώνως λέγει καὶ ὁ θεῖος Χρυσόστομος (λόγ. α. εἰς τοὺς Ἀνδριάντ.) «Μέγα ἀγαθὸν ἡ εὐχή, ἐὰν μετὰ διανοίας εὐχαρίστου γίνηται· ἐὰν παιδεύσωμεν ἑαυτοὺς, μὴ μόνον λαμβάνοντες, ἀλλὰ καὶ μὴ λαμβάνοντες εὐχαριστεῖν τῷ Θεῷ. Καὶ γὰρ ποτὲ μὲν δίδωσι, ποτὲ δὲ οὐ δίδωσιν, ἀμφοτέρω χρησίμως· ὥστε, καὶ ἂν λάβῃς, καὶ ἂν μὴ λάβῃς, ἔλαβες ἐν τῷ μὴ λαβεῖν· καὶ ἐπιτύχῃς, καὶ μὴ ἐπιτύχῃς, ἔτυχες ἐν τῷ μὴ ἐπιτυχεῖν· ἔστι γὰρ ὅτε τὸ μὴ λαβεῖν λυσιτελέστερον εἰ γὰρ μὴ συμφέρον ἡμῖν ἦν πολλάκις τὸ μὴ λαβεῖν, πάντως ἔδωκεν ἂν· τὸ δὲ συμφερόντως ἀποτυχεῖν, ἐπιτυχεῖν ἔστι».

Надо заметить, что размещение в подстрочнике примечаний, ссылок, собственных размышлений, разнообразного иного дополнительного материала — излюбленный прием прп. Никодима. Этим он как бы подчеркивал то, что при написании многих своих книг выступает скорее редактором-составителем, нежели автором.

Начинается «Слово о молитве» свт. Иоанна со следующих слов:

«Великое есть благо молитва, если с должным благонастроением творится, и если мы научим себя, и когда получаем просимое, и когда не получаем его, благодарить Бога» [3, с. 137], [2, с. 484].

Теперь рассмотрим следующую, 47-ую главу, которая посвящена «умной молитве». В начале главы прп. Никодим и свт. Феофан приступают к объяснению того, что есть «умная мо-

литва». Каждый делает это по-своему, хотя в случае с русским текстом мы, казалось бы, имеем дело с переводом. Рассмотрим оба текста, греческий и русский, в параллельных столбцах. Греческий текст Святогорца мы, разумеется, представляем в нашем русском переводе.

текст прп. Никодима	перевод свт. Феофана
<p>Умная (ἡ νοερά) и сердечная молитва (καρδιακὴ προσευχή), согласно Святым Отцам, называемым трезвенными (τοὺς καλοῦμένους Νηπτικούς), главным образом состоит в том, чтобы человеку собирать ум (τὸν νοῦν) в своем сердце (καρδίαν), не говоря устами, а только внутренним словом (μὲ μόνον τὸν ἐνδιάθετον λόγον), произносимом в сердце, говорить сию краткую и единословную молитву (μονολόγιστον προσευχήν), то есть: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», — сдерживая немного дыхание. Но по ошибке и в более широком смысле умной молитвой называется и всякое другое моление (δέησις), которое произносится не устами, а умом — внутренним словом сердца, о котором уже сказали [5, Σ. 168–169].</p>	<p>Умная, или внутренняя, молитва есть, когда молящийся, собрав ум внутрь сердца, оттуда не гласным, но безмолвным словом воссылает к Богу молитву свою, славословя Его и благодаря, сокрушенно исповедуя пред Ним грехи свои и испрашивая у Него потребных себе благ, духовных и телесных. Не словом только надо молиться, но и умом, и не умом только, но и сердцем, да ясно видит и понимает ум, что произносится словом, и сердце да чувствует, что помышляет при сем ум. Все сие в совокупности и есть настоящая молитва, и если нет в молитве твоей чего-либо из сего, то она есть или несовершенная молитва, или совсем не молитва [3, с. 138].</p>

При сравнении двух текстов видно, что в целом «перевод» святителя Феофана вовсе не является переводом, а только свободным пересказом греческого текста. Причем в этом пересказе Затворник отходит довольно далеко от греческого образца, по сути, переписывая главу заново.

Так, русский святой ничего не говорит здесь о «собрании ума в сердце», опускает совет прп. Никодима о сдерживании дыхания. Традиционное для греческой культуры понятие «внутреннего слова» (ἐνδιάθετος λόγος) святитель передает как «безмолвное слово». Затворник добавляет «сокрушенную исповедь грехов своих», которой нет у Святогорца. Вместо «собрания ума в сердце» святитель Феофан говорит, что молиться надо «не словом только <...> но и умом, и не умом только, но и сердцем, да ясно видит и понимает ум, что произносится словом, и сердце да чувствует, что помышляет при сем ум». Ниже в этой же главе святитель поясняет это так: «Полная и настоящая молитва есть, когда со словом молитвенным и молитвенной мыслью сочетается и молитвенное чувство» [3, с. 138–139]. Отметим, что здесь он вводит свой термин — «молитвенное чувство», которым описывает состояние живой молитвы, когда сердце сочувствует словам, произносимым устами и умом.

Настоящей молитвой Феофан Затворник считает только ту молитву, которая обладает всеми перечисленными качествами. И такая настоящая, истинная молитва и есть молитва в подлинном смысле слова, причем в его мысли она отождествляется с «умной или внутренней молитвой». Все же остальные так называемые молитвы, как мы понимаем из его текста, вовсе не являются молитвой. Здесь Феофан Затворник не приводит даже текст Иисусовой молитвы, который есть у Святогорца, потому что молитвой является всякая молитва независимо от ее текста. Молитва становится молитвой не по причине своего лексического содержания, а благодаря тем качествам, которые описал переводчик. Святитель Феофан очерчивает довольно строгие границы молитвы, гораздо уже тех, о которых говорит прп. Никодим.

Теперь обратимся к греческому тексту «Ἀόρατος Πόλεμος». Под приведенным выше текстом Святогорец в своем стиле размещает огромное подстрочное примечание, которое занимает большую площадь двух страниц. В нем он указывает на те места в изданном им «Добротолубии» (Филокалии) [6], где содержатся поучения святых отцов об умной молитве. Достоин замечания и то, что прп. Никодим в своем примечании оставляет нам целый мини-трактат, в котором устройство человека (антропологию) объясняет и обосновывает через троичность и единство Божества (триадологию):

«Человек и является, и называется образом Бога (κατ' εἰκόνα τοῦ Θεοῦ), потому что обладает умом, словом и духом, животворящим тело, то есть природным желанием (φυσικὴν θέλησιν) и любовью. Поскольку же Бог есть и Три, и Один, то должен и человек, который по Его образу, стать и три, и один, чтобы уподобиться своему Первообразу и, следовательно, соединиться с Ним. Единение же это с Богом не бывает иначе, как при помощи умной молитвы (μὲ τὴν νοερὰν προσευχήν). Итак, когда весь ум внимает внутреннему слову, произносимому в сердце, а внутреннее слово говорит: «Господи Иисусе Христе, Сыне Божий, помилуй мя», — дух же и природная воля всей своей силой проявляет любовное расположение (ἀγαπᾶ καὶ διατίθεται) к словам этой молитвы, тогда эти три силы становятся одной, пребывая тремя, а один человек становится три, оставаясь одним» [5, Σ. 169].

В подтверждение своего мнения прп. Никодим приводит цитату из «Слова о молитве и чистоте сердца» свт. Григория Паламы, позаимствованную из «Добротолубия» [6, с. 962], а далее — цитату из решения Поместного Собора 1341 г., «при Андронике Палеологе», против Варлаама и тех, кто вместе с ним «богохульно и еретически говорил о божественном Фаворском свете и против монахов»¹ [5, Σ. 170]. Этим Святогорец

¹ Прп. Никодим не открывает источник цитирования соборного решения 1341 года.

подтверждает важность святоотеческого учения об умной молитве, закрепленного соборным решением 1341 г.

ΜΕΡΟΣ Α΄. ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ ΜΣ΄.

169

καὶ χωρὶς νὰ λαλήσῃ μὲ τὸ στόμα, μὲ μόνον τὸν ἐνδιάθετον λόγον, τὸν ἐν τῇ καρδίᾳ λαλούμενον, νὰ λέγῃ τὴν σύντομον ταύτην, καὶ μονολόγιστον προσευχὴν ἤγουν τὸ, « Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με » βαστώντας καὶ ὀλίγον τὴν ἀναπνοήν (1). Καταχρηστικῶς δὲ, καὶ πλατύτερον

(1) Πολλὰ, καὶ μεγάλα εἶναι τὰ χαρίσματα, ὅπου προξενεῖ ἡ ἱερά αὕτη καὶ Νοερά Προσευχὴ, τὰ ὅποια ἀπαριθμοῦσιν οἱ ἅγιοι καὶ Θεοφόροι Πατέρες, οἱ καλούμενοι Νηπτικοί, καὶ δεῖα Φιλοκαλίας σελ. 858, 869, 911, 918, 945, 946, 94, 955, 1037, καὶ καθ' ἑξῆς ἐν μυρίαῖς ἄλλαις σελίσιν ἐγὼ ὁμῶς ἐδῶ λέγω τὸ καθολικώτερον, καὶ τὸ γεννητικὸν τῶν ἄλλων χαρισμάτων. Ὁ ἄνθρωπος εἶναι, καὶ λέγεται κατ' εἰκόνα Θεοῦ, μὲ τὸ νὰ ἔχῃ Νοῦν, Λόγον, καὶ Πνεῦμα ζωοποιὸν τοῦ σώματος, ἥτοι φυσικὴν θέλησιν, καὶ ἀγάπην. Ἐπειδὴ δὲ ὁ Θεὸς εἶναι καὶ Τρία, καὶ ἓνα, πρέπει καὶ ὁ κατ' εἰκόνα αὐτοῦ ἄνθρωπος νὰ γένη καὶ τρία, καὶ ἓνα, διὰ νὰ ὁμοιάζῃ μὲ τὸ πρωτότυπὸν του, καὶ ἀκολουθῶς διὰ νὰ ἐνωθῇ μὲ αὐτό· αὕτη δὲ ἡ ὁμοιότης καὶ ἐνωσις μετὰ τοῦ Θεοῦ, κατὰ ἄλλον τρόπον δὲν γίνεται, παρὰ μὲ τὴν Νοεράν Προσευχὴν· ὅταν λοιπὸν, ὁ μὲν νοῦς προσέχῃ ὅλος εἰς τὸν ἐνδιάθετον λόγον τοῦ ἐν τῇ καρδίᾳ λαλούμενον, ὁ δὲ ἐνδιάθετος λόγος λέγει τὸ, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Υἱὲ τοῦ Θεοῦ, ἐλέησόν με, τὸ δὲ Πνεῦμα καὶ ἡ φυσικὴ θέλησις μὲ ὅλην τῆς τὴν δύναμιν ἀγαπᾷ καὶ διατίθεται εἰς τὰ ῥήματα τῆς προσευχῆς ταύτης, τότε αἱ τρεῖς δυνάμεις αὗται, γίνονται ἓνα, μένουσαι τρεῖς· καὶ ὁ ἓνας ἄνθρωπος γίνεται τρία, μένωντας ἓνας. Καὶ τοῦτο θέλει νὰ εἰπῇ, ἐκεῖνο ὅπου λέγει σκοτεινὰ, ὁ μέγας ἐκεῖνος ἐργάτης, καὶ διδάσκαλος τῆς Νοεράς Προσευχῆς, Γρηγόριος ὁ Θεσσαλονίκης, ἐν οἷς λέγει. «Ὅταν τὸ ἐνιαῖον» τοῦ νοῦ γένηται τρισπὸν, μένον ἐνιαῖον. τότε συνάπτεται τῇ Θεαρ-» χικῇ Τριαδικῇ Μονάδι, πᾶσαν ἀποκλείσαν πλάνης· εἰσοδον, καὶ ὑ-» πὲρ περὶ καθ' ἑσθλὸς σαρκὸς καὶ κόσμου, καὶ κοσμοκράτορος». Καθ' ἑ-» ξῆς δὲ ἐπιώσει ὁ ἅγιος. ὅτι. ἀγκαλὰ καὶ αὕτη ἡ διὰ τῆς συντόμου

εὐχῆς ἔνωσις τῶν τριῶν τούτων, εἶναι κοπιαστικώτερα, ἀπὸ κάθε ἄλλον κόπον ἀρετῆς, ὅμως εἶναι γεννητικὴ τῶν ἀπορρήτων μυστηρίων καὶ ἀποκαλύψεων τοῦ Θεοῦ, ὅταν εἰς πολλοὺς χρόνους καρτεροῖ τινὰς ἐν τῇ ἐργασίᾳ καὶ ἐνώσει ταύτῃ· καὶ ὅρα, σελ. 962· τῆς Φιλοκαλίας· τί νὰ πολυλογῶ ; Κατὰ ἄλλον τρόπον δὲν δύναται ὁ ἄνθρωπος νὰ φυλάξῃ τὴν πρώτην ἐντολήν· ἔχουν, νὰ ἀγαπήσῃ τὸν Θεὸν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας του, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς του, καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος του, καὶ ἐξ ὅλης τῆς διανοίας, καθὼς μᾶς προστάζει ὁ Κύριος (Λουκ. ι. 27)· παρὰ μὲ τὸ μέσον τῆς Νοερᾶς ταύτης Προσευχῆς· ὅποιος δὲ θέλει νὰ μάθῃ τὴν φυσικὴν μέθοδον, καὶ τὸν πρακτικὸν τρόπον, μὲ τὸν

170

ΑΟΡΑΤΟΣ ΠΟΛΕΜΟΣ.

λίγεται Νοερά Προσευχῇ, καὶ κάθε ἄλλη δέησις, ὅπου δὲν λαληθῇ μὲ τὸ στόμα, ἀλλὰ μὲ τὸν νοῦν, καὶ μὲ τὸν ρηθέντα ἐνδιάθετον λόγον τῆς καρδίας.

Ἐάν λοιπὸν, ἐσὺ ἀδελφε, ἀγαπᾷς νὰ εἰσακουσθῆς εὐκολώτερα ἀπὸ τὸν Θεὸν, καὶ νὰ λάβῃς ἐκεῖνο, ὅπου τοῦ ζητεῖς, ἀγωνίσου ὅσον δύνασαι εἰς τὴν Νοεράν αὐτὴν Προσευχὴν, παρακαλῶντας τὸν Θεὸν μὲ ὅλον τὸν νοῦν καὶ τὴν καρδίαν σου, διὰ νὰ σὲ ἐλεήσῃ, καὶ νὰ σοῦ δώσῃ ἐκεῖνα, ὅπου εἶναι συμφέροντα διὰ τὴν σωτηρίαν σου. Ἐπειδὴ, ὅσον περισσότερο κόπον ἔχει ἡ Νοερά αὕτη Προσευχῇ, ἀπὸ τὴν προφορικὴν, καὶ διὰ στόματος λαλουμένην προσευχὴν, τόσον περισσότερο ἀπὸ ἐκείνην φθάνει εἰς τὰ ὦτα Κυρίου· ὅστις, ἀκούει καλλίτερα τὴν νοεράν βοήθῃ τῆς καρδίας, παρὰ, τὰς μεγάλας φωνὰς τοῦ στόματος. Διὸ καὶ ἔλεγεν εἰς τὸν Μωϋσῆν, ὅπου νοερῶς μόνον καὶ μὲ τὴν καρδίαν τὸν παρεκάλει διὰ τοὺς Ἰουδαίους· « τί βοᾷς πρὸς με ; » (Ἐξοδ. ιδ'. 15).

Ἦξευρε δὲ, ὅτι, ἐπειδὴ καὶ τὸ ἔλεος τοῦ Θεοῦ εἶναι καθο-

δοπιῶν ἡ προσευχὴ αὕτη ἐνεργεῖται, ἅς ἰδῆ σελ. 875 καὶ 1178 καὶ 1186 καὶ 1037. Σημειῶ δὲ ἐνταῦθα διὰ τοὺς ἀντιλέγοντας εἰς τὸν τρόπον τῆς προσευχῆς ταύτης, τὴν ἀπόφρασιν ὅπου κάμνει ὁ Συνοδικὸς Τόμος, ὁ γεγονὸς, κατὰ Βηρλαᾶμ καὶ Ἀκινδύνου ἐπὶ πάσης τῆς Ἐκκλησίας, καὶ τοῦ βασιλέως· Ἀνδρονίκου τοῦ Παλαιολόγου, τῆς Συγκλήτου, καὶ τῶν καθολικῶν τῶν Ῥωμαίων Κριτῶν, ἔχει δὲ οὕτως. « Ἄ » νερφίνη οὖν καὶ ἀπελέγχθη ἐκ τούτων ὁ Βηρλαᾶμ βλασφῆμως καὶ » κακοδόξως λαλῶν, περὶ τε τοῦ ἐν Θεωρίῳ θείου φωτός, καὶ ὧν » κατὰ τῶν μοναχῶν περὶ τῆς μελετωμένης αὐτοῖς καὶ προσφερομένης ἱερᾶς εὐχῆς συνεγράφετο· οἱ δὲ μοναχοὶ ἀπεδείχθησαν ἀνώτεροι » τῆς κατηγορίας αὐτοῦ, ὡς ἀτέργοντες καὶ ἐμμένοντες ταῖς περὶ » τούτων τῶν ἁγίων Πατέρων ἐξηγήσεσι καὶ παραδόσεσι . . . Ἐν » θενοι . . . ὁ αὐτὸς Βηρλαᾶμ . . . ἀλλὰ καὶ εἰ τις ἕτερός τε

» τῶν ὑπ' ἐκείνου βλασφημῶν καὶ κακοδόξων, κατὰ τῶν μοναχῶν,
» μᾶλλον δὲ τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς λαληθέντων, ἢ συγγραφέντων, φη-
» σὶν πάλιν τῶν μοναχῶν κατηγορῶν, ἢ ὅλων τούτων ἐν τοῖς τοι-
» οῦτοις καθαπτόμενοι, τῇ αὐτῇ καταδίκῃ παρὰ τῆς ἡμῶν μετριότη-
» τος καθυποβαλλόμενος, ἀποκρήκτος ἔσται καὶ αὐτός, καὶ ἀποτι-
» τμημένος τῆς τοῦ Χριστοῦ καθολικῆς καὶ Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας,
» καὶ τοῦ ὁρθοδόξου τῶν Χριστιανῶν συστήματος ».

Если теперь посмотреть текст «Невидимой брани», то ничего из приведенного выше мы там не увидим. Почему? Очевидна разность подходов к тексту у свт. Феофана и прп. Никодима. Это и неудивительно: разные эпохи, разные задачи, разные читательские аудитории. Затворник упрощает текст, делает его менее насыщенным с точки зрения богословия и аскетической терминологии. Да и правда: зачем простому русскому человеку, который, по мысли святителя, и должен был читать «Невидимую брань», тонкости высокого византийского богословия, отсылки к соборным решениям и историческим прецедентам, сложные аскетические термины, которые могут только запутать?

Зато дает ясное и довольно последовательное определение молитвы, понятное самому простому читателю. При этом он не забывает сказать о сокрушенном покаянии, которому необходимо сопутствовать правильной молитве. Это дополнение греческого текста прп. Никодима как нельзя кстати. Только молитва, насыщенная сокрушением, может сохранить молящегося от мечтаний и впадения в духовную прелесть. Именно поэтому свт. Феофан не оставляет примечаний с указанием, кто и где из преподобных отцов учил умной молитве. Для новонаначального, каким должен быть гипотетический русский читатель, читать и рассуждать о высотах умного делания может быть просто вредно и душепагубно.

Подводя итог проведенного небольшого сравнения, мы можем сказать, что в своих переводах свт. Феофан был не ученым, не переводчиком, а прежде всего пастырем овец Христовых. Свои переводы он делал не с академическими целями, а для духовной пользы читателей. И такой пастырский подход мы наблюдаем в переводе «Невидимой брани» прп. Никодима Святогорца.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Евхологий Барберини гр. 336. Омск: Голованов, 2011.
2. *Иоанн Златоуст, свт.* Творения. Т. XII. Кн. 2. СПб., 1906.
3. *Никодим Святогорец, прп.* Невидимая брань. Киев: Изд-во Киево-Печерской Лавры, б. г.
4. *Lorenzo Scipoli.* Il combattimento spirituale. Milano, 1814.
5. *Νικόδημος ὁ Ἀγιορείτης, ὁσιος.* Βιβλίον ψυχωφελέστατον καλούμενον Ἀόρατος Πόλεμος. Ἐν Ἀθήναις, 1853.
6. Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν. Ἐνετίησιν, 1782.
7. *Жозеф де Гибер, S. J.* Духовность Общества Иисуса. М.: Институт Философии, теологии и истории св. Фомы, 2010.
8. *Петров Василий, прот.* «Ἀόρατος Πόλεμος» и «Невидимая брань»: некоторые аспекты перевода святителя Феофана Затворника // Труды по русской патрологии. 2019. № 1. С. 36–43.
9. Феофановские чтения: Сб. науч. ст./ Под ред. В. В. Кашириной. Рязань: Ряз. Гос. ун-т. им. С.А. Есенина, 2019. Вып. 12. С. 148–152.

УДК 276

Абрамов Александр Вячеславович
кандидат философских наук

Abramov Alexander V.
Candidate of Philosophical Sciences

**ЗОЛОТОЕ ПРАВИЛО НРАВСТВЕННОСТИ И
ЕСТЕСТВЕННЫЙ НРАВСТВЕННЫЙ ЗАКОН В УЧЕНИИ
СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**THE GOLDEN RULE OF MORALITY AND THE NATURAL
MORAL LAW IN THE TEACHING OF ST. THEOPHAN
THE RECLUSE**

Аннотация. В данной статье мы рассмотрим учение о золотом правиле нравственности (морали) в учении святителя Феофана Затворника. Хотя само понятие «золотого правила» вошло в обиход в моральной философии только в конце XVIII в., его основания в межчеловеческих взаимоотношениях имеют древнюю историю в различных культурах и религиях. Для христиан это учение важно еще и тем, что оно было провозглашено Господом Иисусом Христом (Мф. 7:12; Лк. 6:31) как общечеловеческий принцип, которым нужно руководствоваться в своих поступках по отношению к другим людям. Естественный нравственный закон также является всеобщим и находит свое выражение в учении апостола Павла (Рим. 2:14–15), а в святоотеческой экзегезе в творениях такого выдающегося святителя как Феофан Затворник.

Abstract. In this article, we will consider the teaching of the golden rule of morality in the teaching of St. Theophan the Recluse. Although the concept of the «golden rule» came into use in moral philosophy

only at the end of the XVIII century, its foundation in interpersonal relationships has an ancient history in various cultures and religions. For Christians, this teaching is also important because it was proclaimed by the Lord Jesus Christ (Matthew 7:12; Luke 6:31) as a universal human principle that should guide their actions in relation to other people. The natural moral law is also universal and finds its expression in the teaching of the Apostle Paul (Rom. 2:14–15), and in patristic exegesis in the works of such an outstanding saint as Theophan the Recluse.

Ключевые слова: золотое правило, нравственность, естественный нравственный закон, мораль, совесть, заповедь любви, святитель Феофан Затворник.

Key words: the golden rule, morality, natural moral law, morality, conscience, the commandment of love, St. Theophan the Recluse.

Как отмечают специалисты по этике, для новозаветного учения в целом была характерна традиция отождествления золотого правила нравственности с заповедью любви, которое «распространяется на все случаи жизни, на любые отношения» [1, с. 47]. В этом отношении обращение к золотому правилу как проявление заповеди любви у святителя Феофана Затворника является следствием этой культурной традиции.

В его учении взаимосвязь заповеди любви с золотым правилом нравственности проявляется в выражении совершенного сочувствия с другими людьми, «чтобы их чувства вполне переносить в себя, чувствовать так, как они чувствуют» [9, с. 228].

Золотое правило нравственности (морали) — принцип, которым руководствуется человечество уже на протяжении последних нескольких тысячелетий. Он имеет негативную и позитивную формулировки, гласящие: «(не) поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы чтобы они (не) поступали по отношению к тебе». Исследователями золотого правила нравственности (морали) в Библии его упоминание

насчитывается трижды: в книге Товита (Тов. 4:15) в отрицательной формулировке, в Евангелии от Луки (Лк. 6:31) и наиболее совершенная формулировка в Евангелии от Матфея (Мф. 7:12): *«Итак, во всем как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними, ибо в этом закон и пророки»* [2, с. 109].

У Феофана Затворника своеобразное воспроизведение золотого правила нравственности в своей позитивной формулировке нашло выражение в следующем высказывании: *«Переноси на себя состояние твоего брата, — и чего бы ты пожелал себе, находясь в подобном положении, то сделай для него без отказа...»* [10, с. 164]. А в негативной формулировке золотое правило отразилось в его учении о «чистой совести». Согласно его учению, *«к иным людям хранить совесть свою чистою, значит, не делать им ничего, чего не хочешь, чтоб они делали тебе...»* [11, с. 406].

Его учение о золотом правиле нравственности во многом близко дефинициям категорического императива в этике Канта, который сформулировал одну из своих трактовок принципа категорического императива следующим образом: *относись к человеку как к цели и никогда как к средству* [5, т. 4].

Свое учение о естественном нравственном законе святитель Феофан Затворник в наиболее развитом виде выразил в своем толковании послания апостола Павла к Римлянам: *«Ибо когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают, то, не имея закона, они сами себе закон: Они показывают, что дело закона у них написано в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их, то обвиняющие, то оправдывающие одна другую»* (Рим. 2:14–15). Одним из признаков святитель Феофан Затворник видел в общности закона, устного или писаного, который сам по себе признают хорошим не только христиане, но и язычники, хотя его велениям как те, так и другие не всегда следуют.

Тем не менее он выступает одним из руководящих принципов в нравственной жизни, который заложен в человеке на

подсознательном уровне, что в очередной раз подтверждает факт всеобщности морали. Феофан Затворник это высказывание апостола Павла поясняет следующим образом: язычник творит законное действие без особого на то свыше руководства, своими естественными силами, которые у него имеются от природы. «Этими силами и узнают законное, и решаются на него и творят его, сохраняя полную свободу следовать ему или не следовать» [12, с. 209].

По качеству же своему ментальный закон столько же непреложен, как и закон писанный, который у всех одинаков и для всех обязателен, поскольку естество, означающее природу или сущность человека, у всех неизменно и едино [3, с. 177]. А потому и человек, «действующий не по естеству, разрушает естество» [12, с. 209]. Дело законное делают и язычники, так как «всегда первое внушение на добро исходит из сердца» [12, с. 210–211].

Это означает, что «всякое дело законное является написанным в сердце и у язычника» [12, с. 211]. В этой метафоре заложен смысл, согласно которому то, что требуется законом Моисеевым, написанным на каменных скрижалях, у язычника начертано в его сердце [8, с. 470].

Однако у принявших «писанный закон», или «откровение», по мысли святителя Феофана, он и полнее, и определеннее, чем у первых. С этим он связывает аскетическое учение об отрицательном действии страстей, когда в человеке нарушена трихотомическая модель и в нем «восстает душевно-телесное самоугодие» [12, с. 566], когда и душа с телом не подчиняются духу. Поэтому, несмотря на то, что такой человек хоть и стремится к добру, но практически осуществить его ему в большинстве случаев в полной мере так и не удается.

П. А. Смирнов отмечает, что, размышляя над словами апостола Павла о естественном нравственном законе, Феофан Затворник констатирует, что совесть сочувствует добрым поступкам. Но на принятие решения влияют еще и другие элементы сознания человека, которые влекут его к эгоцентрическим

мотивам. Поэтому между ними идет борьба, а окончательный выбор остается за свободой воли человека, которая чаще склоняется не в лучшую сторону [7, с. 349–350]. Так, например, жестокость может быть естественной, но она и противоестественна, так как нарушает естественный закон, заложенный в человеке [4, с. 200].

В учении Феофана Затворника не отмечено четкого разграничения совести и естественного нравственного закона, но из его смыслового контекста можно сделать заключение, что они у него взаимно дополняют друг друга. В то время как в некоторых исследованиях светской этической мысли эти понятия принято разводить, подразумевая под естественным нравственным законом определенные моральные нормы, а совесть рассматривать как внутренний механизм самоконтроля за выполнением данной нормы [6, с. 75].

Исторически само понимание совести не было повсеместным культурным явлением в его традиционном христианизированном понимании. Так, например, в античной культуре Древней Греции, по мнению В. Н. Ярхо, не придавалось особого нравственного значения понятию совести, и его место занимала стыдливость. Он отмечает, что хоть чувство стыда близко к совести, однако все же не совпадает с ним. Стыд предполагает в первую очередь внешнюю оценку, в то время как совесть предполагает оценку изнутри [13, с. 260]. В древнегреческой культуре «человек стыдится своих действий, ставших всем известными и навлекших на него позор. Совесть, напротив, предполагает самооценку героя, не зависящую от осведомленности окружающих о его поступках» [13, с. 262]. Таким образом, при исследовании феномена совести в его сопоставлении с естественно-нравственным законом, нужно учитывать историко-культурный контекст и инвариантность подходов как со стороны светской, так и со стороны религиозной этической мысли.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Апресян Р. Г. Генезис золотого правила // Вопросы философии. 2013. № 10.
2. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. М.: Молодая гвардия, 1988.
3. Дьяченко Г., *свящ.* Полный церковнославянский словарь. М.: Издательский отдел Московского патриархата, 1993.
4. Зеньковский В. В. Основы христианской философии / Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010.
5. Кант И. Основоположения метафизики нравов. Соч. в 8т. М.: Чаро, 1994. Т. 4.
6. Матвеев П. Е. Естественный нравственный закон // Человек. 2015. № 2.
7. Смирнов П. А. Жизнь и учение святителя Феофана Затворника. М.: Синтагма, 2008.
8. Толковая Библия, или комментарии на все книги св. Писания Ветхого и Нового Завета: В 7 т. / Под ред. А. П. Лопухина. М.: ДАРЪ, 2009. Т. VII.
8. Феофан Затворник, *свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из слова Божия. М.: «Отчий дом», 2008.
9. Феофан Затворник, *свт.* О православии с предостережением от погрешений против него. Троице-Сергиева Лавра, 1995.
10. Феофан Затворник, *свт.* Письма о молитве и духовной жизни. М.: «Отчий дом», 2008.
11. Феофан Затворник, *свт.* Толкование послания апостола Павла к римлянам. М.: Правило веры, 2006.
12. Ярхо В. Н. Была ли у древних греков совесть? К изображению человека в аттической трагедии // Античность и современность. М.: Наука, 1972.

УДК 276

Никольский Евгений Владимирович
доктор филологических наук, профессор

Nikolsky Evgeny V.
Doctor of Philology, Professor

**ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ АНТРОПОЛОГИИ
СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА И КАРЛА ГУСТАВА ЮНГА**

**THE EXPERIENCE OF COMPARISON THE
ANTHROPOLOGY OF ST. THEOPHAN AND
CARL GUSTAV JUNG**

Аннотация. В статье представлена попытка (в ракурсе постановки проблемы) рассмотреть в сопоставительном освящении основные антропологические понятия, предложенные святителем Феофаном Затворником и Карлом Густавом Юнгом. Из проведенного нашего анализа явствует, что психология находится на грани тела и души, в то время как христианская на грани души и духа. Если христианская психология решает задачи на уровне душа-дух, следовательно, христианская психология может быть только психологией личности, так как дух всегда личностен. Личность владеет душой, всеми ее силами и проявлениями, но сама личность не есть ни сила или проявление души, ни какая-либо совокупность этих сил и проявлений.

Abstract. The article presents an attempt (from the perspective of the problem statement) to consider the main anthropological concepts proposed by St. Theophan the Recluse and Carl Gustav Jung in a comparative consecration. From the analysis of our analysis, it is clear that psychology is on the verge of body and soul, while Christian psychology is on the verge of soul and spirit. If Christian psychology

solves problems at the soul-spirit level, then Christian psychology can only be a psychology of the individual, since the spirit is always personal. The personality possesses the soul and all its forces and manifestations, but the personality itself is neither a force or a manifestation of the soul, nor any combination of these forces and manifestations.

Ключевые слова: Феофан Затворник, философская антропология, дух, душа, тело, юнгианская психология, анима, маска, архетипы, персона, тень, грех, благодать, христианская психология, православная психотерапия.

Key words: Theophanes the Recluse, philosophical anthropology, spirit, soul, body, Jungian psychology, anima, mask, archetypes, persona, shadow, sin, grace, Christian psychology, Orthodox psychotherapy.

Святитель Феофан писал: «Самым пригодным пособием для начертания нравучения христианского могла бы служить христианская психология» [2, с. 7]. Как и в XIX веке, так и в начале XXI века эти слова святителя не утратили своей актуальности — в научной терминологии не появилось названия «христианская психология». Справедливости ради надо отметить, что определенные попытки христианского осмысления достижений психологической науки, конечно, делались православными авторами.

Несмотря на отсутствие глубокой теоретической проработанности вопроса о содержании христианской психологии, в настоящее время имеется тенденция нарастания процесса внедрения в практику современного христианства психологических взглядов, психотерапевтических подходов и представлений.

Однако христианская психология как отдельная ветвь науки психологии только начинает свое становление и еще не имеет четкого методологического аппарата, поэтому и анализ пси-

хотерапевтической традиции, и становление западной и восточной психологической мысли в настоящее время особенно актуальны.

В современном российском обществе складывается следующая ситуация: с одной стороны, все большую популярность приобретают различные западные психологические направления, с другой — возрастает интерес к христианству и другим религиям.

В то же время интернет пестрит курсами по «обретению счастья», популярные журналы рассказывают о том, как правильно относиться к «олигарху в розовом мерседесе» и как полюбить себя, и без того любимого. Популярные же книжные магазины не отстают, предлагая все больше и больше книг, наплодившихся как грибы после дождя, психологов с рецептами, как правильно жить, обойти конкурентов и полюбить друг друга. Что, собственно, вполне закономерно после волны увлечения хиромантией в 90-е годы.

В стране, где 70 лет не было почти никакой информации о психической, душевной жизни и религии, вполне естественно «размножение» сначала эзотериков на пустой и внезапно открывшейся духовной нише, а затем, как переход в старшие классы школы, популярной психологии, рассчитанной на простого обывателя, которого прежде всего волнует сиюминутное благополучие и не слишком научная сторона вопроса. По другую «сторону баррикад» находится православная религия с ее антропологией и многовековой святоотеческой традицией.

Люди, выросшие в русской культурной традиции — это люди с богатым внутренним миром и духовностью, поэтому западная психология не очень активно приживается среди них. Но, следует заметить, что та богатая и разнообразная литература даже в обычной церковной лавке говорит преимущественно о страстях, что необходимо и является базовой ценностью и подготовкой, но которыми человеческий дух не ограничивается. Человек ищущий, находящийся в духовном поиске, не может получить и из них того полного ответа на сегодняшнее су-

ществование и вызовы времени. К тому же в наше время люди привыкли думать, рассуждать и рефлексировать, а не просто механически доверять, пусть и правильным текстам.

А следовательно, встает вопрос — психология и религия, возможен ли синтез? Могут ли профессиональные психологи, которые исповедуют Православие, предложить обществу что-нибудь кроме выбора между западными психологическими школами и Церковью? Может ли заполнить этот пробел христианская психология, развивавшаяся в ракурсе святоотеческой традиции? И каково соотношение византийского человековедения и западноевропейской научной традиции? Имеет ли такая преемственность значимость как для развития мировой психологической мысли, так и для святоотеческой христианской психологии XXI века?

Основателем христианской психологии можно по праву назвать свт. Феофана Затворника, который впервые начинает делать упор на умные добродетели и вводит понятия мышления, рефлексии и самосознания в ряду главных качеств христианина. К сожалению, годы атеистической власти привели к разрыву святоотеческой традиции, мыслительной теории и практики. Свт. Феофан Затворник — это самый ближайший к нам представитель христианских антропологов, говорящий на современном языке, к которому мы можем обратиться для снятия этого разрыва и решения вытекающих отсюда проблем.

К счастью, по нашей гипотезе, мировую линию христианской психологии как таковой продолжил западный врач К.-Г. Юнг, который рассматривал личность как духовное образование, но с позиции ученого, исследователя, психотерапевта. Поэтому задачей работы является провести сравнительный анализ развития христианской психологии на Западе, наиболее крупным представителем которой являлся Юнг. И в России на примере творчества свт. Феофана Затворника.

В России XIX века прежде всего было необходимо разработать методологию новой науки, понять, какой ей надлежит быть — естественной или гуманитарной. Из ответа на этот вопрос вытекало и то, на основе какой науки следует формировать психологию — на основе философии, с которой она главным образом и была связана до того времени, или на основе физиологии, как того требовали веяния науки и общественные предпочтения.

В мировоззрении Феофана есть вселенская смелость, большая духовная свобода и гибкость, свобода от быта. Евангелие, думал он, нужно не столько толковать, сколько размышлять над ним. Он мечтал о подлинном апостольском хождении в народ. «Поджигатели должны сами гореть. Горя, ходить повсюду, — и в устной беседе зажигать сердца». Особенно настаивал Феофан на пересмотре и даже переработке богослужбных книг. О непонятности и ошибках принятого перевода он не раз говорит очень резко: «...наши иерархи не скучают от нелепости потому, что не слышат, сидя в алтаре, потому не знают, какой мрак в книгах, и это не почему другому, как по причине отжившего век перевода». Всего лучше было бы предпринять заново полный перевод всего круга, «упрощенный и уясненный», и надо бы приступить к работе сегодня-завтра. Тема Феофана всегда о душе, стоящей перед Богом в сокрушении и в покаянии или в молитве. Это всего прежде идеал духовной жизни. Отечественую аскетику Феофан сочетает с романтической психологией и натурфилософией.

История развития бессознательного

В русском языке слово «личность» было образовано как существительное к слову «личный»: принадлежащий, свойственный какому-нибудь лицу, преобладала коллективность и общинность сознания, нежели понятие о единичной личности. В европейских языках аналогом считают латинское *persona*,

корни которого связаны с маской и личиной, т. к. было заимствовано из театрального быта, где оно обозначало театральную роль.

С Нового Завета христианская богословская мысль обратилась к другому понятию — «ипостась», ибо в отличие от внешнего характера слова персона, понятие ипостась имеет глубинно-внутренний смысл, обозначая дословно то, что «находится в основании».

Русское слово личность более сходно с персоной, а не ипостасью, но может соотноситься не только с лицом и личиной, но и с ликом.

По мнению Ю. М. Зенько: «Полная неразбериха в проблеме личности в современной науке просто поражает <...>. Изучение „феномена целостной личности“ привело к сплошным разделениям: между отечественными и зарубежными исследователями, внутри европейской и американской науки, а в отечественной — между московской и санкт-петербургской (ленинградской) школами. <...> Так что вполне можно воскликнуть вслед за Карлом Юнгом: „Да, великие и таинственные дела творятся вокруг того, что называют «личностью»“ <...> Нам кажется, по отношению к личности и на Западе, и у нас происходят два важнейших, но негативных процесса: во-первых, девальвация самой личности, во-вторых, четко прослеживаемый путь к безличию» [1].

Структура личности по К.-Г. Юнгу

Трудно переоценить вклад Юнга в мировую психологию и психоаналитику. Основным вкладом Юнга в мировую науку является разработанное им учение о душевных процессах и содержании коллективного бессознательного человека. Для психологии времён Юнга было очевидно, что психология имеет дело только с продуктами сознания, но не с самим сознанием. Юнг впервые детально изучил явление коллективного бессознательного и заложил основы для дальнейших исследований.

Юнг утверждал, что душа (в теории Юнга термин, аналогичный личности) состоит из трех отдельных, но взаимодействующих структур: эго, личного бессознательного и коллективно-бессознательного.

Эго (сознание) является центром сферы сознания. Оно представляет собой компонент *psyche* (психическая субстанция), включающий в себя все те мысли, чувства, воспоминания и ощущения, благодаря которым мы чувствуем свою целостность, постоянство и воспринимаем себя людьми. Эго служит основой нашего самосознания, и благодаря ему мы способны видеть результаты своей обычной сознательной деятельности.

Личное бессознательное вмещает в себя конфликты и воспоминания, которые когда-то осознавались, но теперь подавлены или забыты. В него входят и те чувственные впечатления, которым недостает яркости для того, чтобы быть отмеченными в сознании.

Коллективное бессознательное представляет собой хранилище латентных следов памяти человечества и даже наших человекообразных предков. В нем отражены мысли и чувства, общие для всех человеческих существ и являющиеся результатом нашего общего эмоционального прошлого.

Под «психической субстанцией» (*Psyche*) Юнг понимает не только то, что мы обычно зовем «душой», но и совокупность всех психических процессов — как осознанных, так и бессознательных. Следовательно, психическая субстанция — нечто заведомо более обширное и всеобъемлющее, нежели душа; последняя для Юнга есть всего лишь некий «ограниченный функциональный комплекс».

Психическая субстанция состоит из двух взаимодополняющих и в то же время противопоставленных друг другу областей: сознания и бессознательного. Наше «Я» принимает участие в обеих областях.

В книге «Психологические типы» Карл Юнг утверждает: «...„я“ не тождественно с психикой в целом, но является лишь

комплексом среди других комплексов». Подобный подход нужен Юнгу для того, чтобы умалить роль «я». Дальше он пишет: «„Я“ есть лишь субъект моего сознания, самость же есть субъект всей психики, значит и ее бессознательной сферы». Таким образом, у Юнга «я» закрывается и фактически упраздняется самостью, которая является смысловым центром аналитической психологии.

О бессознательном

Проблематика бессознательного затрагивалась в работах многих мыслителей прошлого и учёных (Сократ и Платон об анамнесисе-знании-припоминании, Аристотель о разных частях души). Существенный вклад внесли Б. Спиноза (неосознаваемые «причины, детерминирующие желание»), Г. Лейбниц (трактовка бессознательного как низшей формы душевной деятельности), Д. Гартли (связь бессознательного с деятельностью нервной системы), И. Кант (связь бессознательного с проблемами интуитивного и чувственного познания), К. Карус (ключ бессознательного в подсознательном), И. Сеченов («бессознательные ощущения и чувствования»), И. Павлов («бессознательная психическая жизнь»), А. Бергсон (интуитивизм, бессознательное, «сверхсознание») и т. д.

В XIX веке, с 1872 по 1830 годы на английском, французском и немецком языках вышло по меньшей мере шесть научных изданий о «бессознательном». Однако в науке и медицине преобладали представления о человеке как сознательном существе. В лучшем случае говорилось о бессознательных физиологических реакциях. Психология была ориентирована на рассмотрение человека разумного и рационального.

Первое Международное совещание по проблеме бессознательного состоялось в 1910 году в Бостоне. Тогда учёные подтвердили, что учёт бессознательного необходим, но путей к осмыслению его особенностей и закономерностей не предполагалось. Подавляющее большинство психологов того перио-

да считали, что психика и сознание — это одно и то же. XX век стал веком открытия бессознательного. Человек подвластен бессознательным импульсам и желаниям. Их природа — сексуальная (Фрейд), социальная (Адлер), личная (Юнг), коллективная (архетипы Юнга). Позднее открыто, что потребность в Боге выявляет существование бессознательного духовной природы (В. Франкл, Э. Эриксон, Р. Мэй), поддерживает религиозную веру, даже когда она не отдаёт себе отчёта в причинах собственной убеждённости.

Проблема маски

Маска (Persona) — это та часть «Я», которая обращена к внешнему миру. Юнг определяет ее следующим образом: «Маска — это функциональный комплекс, возникающий для удовлетворения потребности в адаптации или для обеспечения некоторых других удобств, но отнюдь не идентичный личности как таковой.

Функциональный комплекс маски относится всецело к области субъектно-объектных отношений — иными словами, к области отношений личности с внешним миром».

«Маска... — это компромисс между личностью и обществом, определяющий, чем именно человек должен казаться» [5, с. 64]. Это компромисс между требованиями среды и внутренней структурной потребностью индивида. У личности, находящейся в согласии с собой и со средой маска — тонкая защитная оболочка, содействующая ее естественным отношениям с окружающим миром. Однако: «Отождествление с собственной должностью или титулом, конечно же, очень соблазнительно, и как раз поэтому столь многие люди без остатка сводятся к <...> внешне привлекательной оболочке. Но напрасно было бы искать за этой шелухой живую личность; в действительности за ней кроется ничтожное, мелкое существо. Вот почему должность — или какая угодно иная эфемерная оболочка — так привлекательна» [5, с. 42].

В плоскости сознания легче всего обнаруживаются такие явления, как симптомы и комплексы. Симптом можно определить как физический или психический показатель того, что на пути нормального энергетического потока возникла какая-то преграда. Симптом — это «сигнал опасности, указывающий, что в сознательной установке есть что-то аномальное или неадекватное, и для его устранения желательно расширение сферы сознания». Юнг определяет комплексы как «психические единства, ускользнувшие из-под контроля сознания и отколовшиеся от него, дабы вести независимое существование в темных сферах психической субстанции; отсюда они могут в любое время либо тормозить активность сознания, либо способствовать ей» [4, с. 107].

Т. о., комплекс состоит, во-первых, из «ядерного элемента» — носителя смысла, который обычно бывает неосознанным и автономным и следовательно не подчиняется контролю со стороны субъекта — и, во-вторых, из связанных с ним и окрашенных в тот же эмоциональный оттенок ассоциаций; последние в свой черед черпают свое содержание отчасти из исходной предрасположенности личности, отчасти же — из внешнего опыта. Комплексы всегда отмечают момент некоей «незавершенности» личности или, как говорит Юнг, ее слабости.

Своим происхождением комплекс часто бывает обязан травме, эмоциональному шоку или иному событию, вследствие которого фрагмент психической субстанции как бы «изолируется» или «откалывается» от нее. По мнению Юнга, комплекс может возникнуть как из недавнего или все еще не завершившегося конфликта, так и из события, происшедшего в детстве. Как бы там ни было, исходная причина комплекса состоит обычно в том, что личность не имеет возможности утвердить свою целостность.

Проблема внутриспсихических антиномий

При этом: мышление всецело принадлежит сознательной

стороне, тогда как ее противоположность ограничена областью бессознательного.

Мышление и чувство Юнг [8] отнес к разряду рациональных функций, поскольку они позволяют образовывать суждения о жизненном опыте. Мыслящий тип судит о ценности тех или иных вещей, используя логику и аргументы. Противоположная мышлению функция — чувство — информирует нас о реальности на языке положительных или отрицательных эмоций. Чувствующий тип фокусирует свое внимание на эмоциональной стороне жизненного опыта и судит о ценности вещей в категориях «плохой или хороший», «приятный или неприятный», «побуждает к чему-то или вызывает скуку». По Юнгу, когда мышление выступает в роли ведущей функции, личность ориентирована на построение рациональных суждений, цель которых — определить, является оцениваемый опыт истинным или ложным. А когда ведущей функцией является чувство, личность ориентирована на вынесение суждений о том, является ли этот опыт прежде всего приятным или неприятным.

Вторую пару противоположных функций — ощущение и интуицию — Юнг назвал иррациональными, потому что они просто пассивно «схватывают» события, не оценивая их и не объясняя их значение.

Ощущение — непосредственное восприятие внешнего мира. Ощущающий тип особенно пронизателен в отношении вкуса, запаха и прочих ощущений от стимулов из окружающего мира. Напротив, интуиция характеризуется неосознанным восприятием текущего опыта. Интуитивный тип полагается на предчувствия и догадки, схватывая суть жизненных событий. Юнг утверждал, что, когда ведущей функцией является ощущение, человек постигает реальность на языке явлений, как если бы он фотографировал ее. С другой стороны, когда ведущей функцией является интуиция, человек реагирует на неосознанные образы, символы и скрытое значение переживаемого.

Если бы все четыре функции получили доступ к сознанию, круг стал бы целиком «сознательным», мы могли бы говорить о цельном человеке. Под «целостностью» Юнг понимает нечто большее, нежели единство или неделимость. Этот термин указывает на интеграцию, объединение частей, творческий синтез, включающий в себя некую активную силу. Понятие «целостности» тождественно понятию «саморегулирующейся системы».

Но подобный идеал существует лишь в теории. В каждый данный момент в психической субстанции господствует одна из четырех функций; но по мере развития сознания личность может достигать все новых степеней функциональной дифференциации, приближаясь, таким образом, к идеалу. Многие психологи рассматривают в качестве одной из фундаментальных функций также и волю; но согласно Юнгу, воля — это свободно доступная психическая энергия, присутствующая во всех четырех фундаментальных функциях. Она может направляться сознанием. Размах и интенсивность силы воли определяются объемом сферы сознания и степенью ее внутренней дифференциации.

Бессознательное состоит из двух зон: зоны личностного бессознательного и зоны коллективного бессознательного. Личное бессознательное состоит из забытого, подавленного, воспринимаемого лишь «подпороговым образом» материала. Юнг даже говорит: «Как показывает мой опыт, сознательная составляющая психической субстанции может притязать лишь на относительно центральное положение и должна смириться с тем, что бессознательное превышает и как бы окружает ее со всех сторон. Содержание бессознательного связывает разум с тыла — с физиологическими состояниями и архетипами; но оно же продвигает его вперед с помощью интуиции» [6, с. 193].

Как говорит Юнг, «...коллективное бессознательное содержит все духовное наследие человечества, каждый раз рождающееся заново в структуре мозга отдельного человека» [4, с. 154].

В противоположность личностному бессознательному, кото-

рое, будучи хранилищем вытесненного материала, пополняется в течение всей жизни человека, коллективное бессознательное состоит только из элементов, присущих человеческому роду в целом, элементы коллективного и бессознательного — это сверхличностная основа как личностного бессознательного, так и сознания; сама по себе она «нейтральна», а для выявления ее позиции, отдельных элементов необходимо, чтобы они вступили в контакт с сознанием. Коллективное бессознательное непроницаемо для критической и упорядочивающей деятельности сознания; в нем мы слышим голос первобытной неискаженной природы, и поэтому Юнг называет его объективной психической субстанцией. Сознание всегда направлено на приспособление «Я» к среде. Бессознательное «безразлично к эгоцентрическому целеполаганию и приобщено к сверхличностной природной объективности» [5, с. 43], его цель — сохранить непрерывность психического процесса. Коллективное бессознательное действует — как правило, недоступными нашему пониманию способами — в своих собственных целях, стремясь к достижению целостности и единства психической субстанции.

До Фрейда психология, как правило, работала с нормальным физически и психически человеком и исследовала феномен сознания. Анализ бессознательного ограничивался областью философских рассуждений или сферой физических исследований о бессознательных двигательных актах. Заинтересовавшись бессознательными действиями людей и восприняв некоторые идеи о бессознательном философов, Зигмунд Фрейд первым поставил под вопрос о не тождестве сознания и психики.

Но Юнг идёт дальше Фрейда в онтологизации психического аппарата. В отличие от фрейдовской системы, где сознание («всадник») управляет «конём» — бессознательным, у Юнга они равноправны, хотя сознание возникает из бессознательного. Сознание для Юнга — относительно недавнее приобретение природы и оно всё ещё пребывает в стадии «экспери-

мента». Между ними происходит обмен чувствами, мыслями, образами, влечениями, когда нечто ускользает из сознания, то перестает существовать не в большей степени, чем автомобиль, свернувший за угол. Последний просто выпал из поля зрения, и так же как мы можем увидеть его позже вновь, так вспоминается и временно забытая мысль.

Исследуя структуру психики, Юнг выдвинул гипотезу о психологической связи между сознанием и совестью. Действительно, эти слова связаны этимологически, происходя от латинского слова «знание». Одна из ближайших учениц и последовательница Юнга Якоби выделяет две формы совести, одна из которых сходна с юнговским определением сознания: «Один вид соответствует коллективным предписаниям и запрещениям общества, в котором эти люди живут. Если мы им не подчиняемся, в нас пробуждается совесть из-за страха наказания и общественного порицания. Но есть также и другая форма совести, действующая индивидуально в каждом человеческом существе в соответствии с законами творения. И она — хотя такое случается не всегда — может действовать не в согласии с общественными законами. Иногда между этими формами возникают серьезные коллизии. Бессознательное поддается воздействию со стороны науки, искусства, религии, морали, права. Но чем глубже проникаем в бессознательное, тем яснее, что мы имеем дело с автономной сущностью, которая в своей основе — независима от сознания.

По мнению Юнга, эти две дороги идут параллельно друг другу до тех пор, пока для одного типа людей решающей не становится эстетическая проблема, а для другого типа — интеллектуальная. В идеале эти два аспекта могли бы сосуществовать друг с другом или ритмично сменять друг друга; то есть могло бы иметь место чередование творчества и понимания. Содержание бессознательного прежде всего хочет быть увиденным, а этого можно достичь только посредством придания ему формы, и оно также хочет, чтобы о нем судили только после того, как всё, что оно должно сказать, получит осязаемую форму.

В христианстве мы тоже встречаем понятия сознания и бессознательного, они являются одинаково энергиями, которыми человеческая природа реализуется в каждой человеческой личности. Православная аскетика через свободное подчинение человеком себя Богу и постоянную молитву, совершаемую не только сознательно, но и подсознательно (умная молитва), сосредотачивает в подсознании благодатные переживания, мысли и чувства и таким образом делает подвижника внутренне единым в его устремлении к Богу. «Ум, — учил старец Силуан Афонский, — соединившись с сердцем, пребывает в таком состоянии, которое даёт ему возможность видеть всякое движение, происходящее в „сфере подсознания“».

Но подсознание может скапливать и греховные переживания, и чувства, с которыми не могут примириться душа и сознание. Впрочем, живущее в нем добро может бороться с греховным движением сознательной мысли даже прежде, чем человек воспримет внушаемый грех.

В ходе психотерапевтической практики Юнг обнаружил многие факты, свидетельствующие о том, что во снах и бредовых фантазиях его пациентов имеется сходство с мифологическими и древнейшими космологическими идеями. В этом проявляется, по его мнению, основное содержание наиболее глубокого уровня человеческой психики — коллективно-бессознательного, то есть психических первообразов, или архетипов. Юнг пишет, что мы рождаемся не только с биологическим, но и с психологическим наследством, с некой универсальной духовной матрицей «коллективного бессознательного», которая по природе является творящим началом. Как человеческое тело представляет собой целый музей органов, каждый со своей эволюционной историей, так, — можем мы ожидать — и психика организована подобным образом. Она не может быть порождением истории, как и тело, в котором она существует.

Коллективное бессознательное содержит психический материал, не возникающий в личном опыте. Доктор Юнг пытается-

ся раскрыть биологические, даже генетические основы этого глубинного уровня психики и рассматривает его как результат предшествующего филогенетического опыта. «Вы верите своему бессознательному, как любящему отцу. Но это — природа, и она не может быть нам полезна, как родственное человеческое существо. Оно всечеловечно, и нуждается в человеческом уме, чтобы функционировать на пользу человеческим целям... Оно всегда стремится к своим коллективным целям, и никогда к целям вашей индивидуальной судьбы. Ваша судьба — результат сотрудничества между сознанием и бессознательным».

Архетипы — врожденные идеи, которые предрасполагают людей воспринимать, переживать и реагировать на события определенным образом. В действительности, это не воспоминания или образы как таковые, а предрасполагающие факторы, под влиянием которых люди реализуют в своем поведении универсальные модели восприятия, мышления и действия в ответ на какой-либо объект или событие.

Архетип — символическая форма, которая начинает функционировать там, где или еще не существует сознательных понятий, или же где таковые по внутренним или внешним основаниям вообще невозможны. Архетипы родственны также Платоновским идеям — с той разницей, что последние служат образцами высшего совершенства только в «светлом» смысле, тогда как юнговские архетипы биполярны и включают в себя наряду со светом также и тьму.

Эти рассуждения часто критиковались на том основании, что согласно современным научным данным приобретенные признаки или сохраненные памятью образы не могут передаваться по наследству. По Юнгу, термин «архетип» обозначает не какую-то наследуемую идею, а скорее наследуемый способ психического функционирования, аналогичный тому врожденному пути, который проходит цыпленок, вылупляющийся из яйца, птица, строящая гнездо. Иными словами, архетип — это модель поведения. Данный аспект архетипа нужно считать биологическим; он относится к области научной психологии.

Но картина совершенно меняется, стоит нам взглянуть на архетип изнутри, то есть с точки зрения психической субстанции отдельного человека. Приняв облик подходящего символа — что имеет место отнюдь не всегда, — архетип внезапно потрясает человека до самых глубин, порождая то состояние глубокой захваченности, последствия которого могут приобрести совершенно непредсказуемые масштабы.

Система архетипов актуализируется благодаря тому, что архетипы — вместе или попеременно — насыщаются энергией, называемой либидо, которое не связано ни с каким инстинктом, т. к. в процессе эволюции психика освободилась от инстинктов. Инстинкты прорываются в сознание в критических ситуациях или в случае патологии. Архетип — это вечное присутствие; вопрос лишь в том, воспринимается ли последнее сознанием или нет.

На языке бессознательного, который является языком образов — архетипы выражаются в персонифицированной, или символической форме. Юнг пишет: «Архетипическое содержание выражает себя прежде всего посредством метафор. Если ему нужно выразить идею солнца и отождествить его со львом, королем, золотом, которое охраняет дракон, или силой, способствующей жизни и здоровью, оно избирает не первый и не второй члены этого тождества, а некое неизвестное третье, которое выражает все эти аналогии и при этом — к постоянной досаде интеллекта — так и остается неизвестным и неопределенным...» [6, с. 305].

Количество архетипов в коллективном бессознательном может быть неограниченным. Два важных архетипа, находящиеся на границе личности и коллективного бессознательного (обнаруживаются в каждой личности, но формируются индивидуальным образом), — это личность (персона) и тень.

Персона — это то, какими мы представляемся миру. Это характер, который мы принимаем; посредством персоны мы относимся к другим. Она включает наши социальные роли, наш индивидуальный стиль выражения. Персона имеет как пози-

тивные, так и негативные аспекты. Доминирующая может подавить индивидуальность, но в то же время защищает от различных социальных сил. Персона служит цели производить впечатление на других или утаивать от других свою истинную сущность. Персона как архетип необходима нам, чтобы ладить с другими людьми в повседневной жизни.

В противоположность этой роли выступает архетип тень. Тень — архетип, олицетворяющий все те личные черты, которые отрицались или игнорировались, обычно в виде фигуры того же пола. Тень содержит наши социально неприемлемые импульсы, аморальные мысли и страсти.

Но у тени имеются и положительные свойства. Юнг рассматривал тень как источник жизненной силы, спонтанности и творческого начала в жизни индивидуума.

Согласно Юнгу, функция эго состоит в том, чтобы направлять в нужное русло энергию тени, обуздывать пагубную сторону нашей натуры до такой степени, чтобы мы могли жить в гармонии с другими, но в то же время открыто выражать свои импульсы и наслаждаться творческой жизнью.

Тень — центр личного бессознательного, фокус для материала, вытесненного из сознания; включает желания, воспоминания и переживания, которые отрицаются человеком как несовместимые с его персоной.

Тень составляет неизвестную сторону личности и обычно предстаёт перед эго, — центром и представителем светлой стороны и сознания, — в виде мрачной и жуткой фигуры зла, встреча с которой имеет решающее значение для человека, все мы чуть ли не с облегчением вздыхаем, обнаружив зло на дне своей души. По крайней мере, здесь мы предполагаем выявить причину всего зла в человечестве.

Тень — составная часть нашей природы, её нельзя просто ликвидировать. В аналитической психологии понятие тени соотносится с понятием греха и отношение к нему таково, что грех (комплекс) может быть ассимилирован эго, а это приводит к расширению и усилению сознания. Назначение также

подразумевает возможность включения тёмной стороны в целях достижения целостности.

В жизни же грех (отчуждённость от Бога) переживается человеком как состояние покинутости, необъяснимой тоски, внутреннего одиночества и бессмысленности личного существования.

Главные причины греха таятся в неправильном устроении ума, в недолжном расположении чувств и в ложном направлении воли. Все эти аномалии указывают на расстройство души. Поэтому христианин должен не просто вздохнуть с облегчением, увидев зло в своей душе, но, для достижения своей целостности, должен всеми силами стараться искоренить его из своего внутреннего мира.

В архетипах анимы и апимуса находит выражение признаки Юнгом врожденной андрогинной природы людей, обеспечивающие «цельность» личности. Каждый мужчина несёт в себе вечный образ женщины — не той или иной определённой женщины, но образ женщины как таковой. Этот образ — отпечаток или «архетип» всего родового опыта женственности, сокровищница, так сказать, всех впечатлений, когда-либо производившихся женщинами... Поскольку этот образ бессознателен, он всегда бессознательно проецируется на любимую женщину.

Рассматривая Аниму и Анимус как архетипическое воплощение взаимоотношений, Юнг описывал его как функцию, связывающую нас с коллективным бессознательным, подобно тому, как Персона связывает нас с внешним миром. Этот архетип — один из наиболее влияющих на поведение человека. Это — загадочная страна как для мужчин, так и для женщин: мужчины часто не могут определить, когда они чувствуют, а когда находятся под влиянием анимы; женщины, увлечённые анима-чувством мужчины, обнаруживают, что попали в какое-то странное положение.

Кульминацией юнговских исследований архетипов явилось открытие архетипа самости. Самость — наиболее важный

архетип в теории Юнга. Самость рассматривается как центр целостного субъекта, охватывающей и сознательную, и бессознательную сферы его психики. Самость — не просто какое-то понятие или логический постулат, но психическая реальность, которая осознаётся лишь частично, в остальном же включает в себя также и жизнь бессознательного, а потому является непредставимой и выразимой лишь через символы.

Самость представляет собой единство личности, или цель жизни. Религиозные символы, особенно мандала и ее многочисленные разновидности (абстрактный круг, нимб святого, окно-розетка), часто служат образами единства, к которому стремится душа и которое представлено в архетипе самости. По Юнгу, целостность и единство «Я» символически можно обнаружить во снах, мифах, в религиозном и мистическом опыте. То, в понимании Юнга развитие самости — это главная цель человеческой жизни.

С присутствием архетипов нельзя не считаться, так как в этом случае они заживут своей жизнью, превратятся в комплекс и начнут влиять на сознательную жизнь человека. Я, как центр сознания, должно выявить, признать и выразить послания бессознательного. Юнг полагал, что религия является великой силой, содействующей стремлению человека к целостности и полноте. В то же время гармонизация всех частей души — сложный процесс. Истинной уравновешенности личностных структур, как считал он, достичь невозможно, по меньшей мере, к этому можно прийти не ранее среднего возраста. Более того, архетип самости не реализуется до тех пор, пока не наступит интеграция и гармония всех аспектов души, сознательных и бессознательных. Поэтому достижение зрелого «Я» требует постоянства, настойчивости, интеллекта и большого жизненного опыта. Синхронность не более загадочна или таинственна, чем дискретность в физике. Лишь из-за укоренившегося убеждения во всеилии каузальности возникают трудности для понимания и представляется невозможным существование беспричинных событий... Смысловые

совпадения считаются чистыми случайностями. Однако чем больше их накапливается и чем больше и точнее соответствия между ними, тем меньше их вероятность и тем более возрастает их непостижимость, то есть они не могут больше считаться простой случайностью, а из-за невозможности их каузального объяснения должны пониматься как упорядоченности.

Сотрудничая с известным физиком Вольфгангом Паули, Юнг пришел к выводу, что исследование физиками строения материи и постижение психологами сущности психики в известной степени оказываются лишь разными способами подхода к единой скрытой реальности. Привычный способ связи между событиями или явлениями природы называют причинностью, Юнг указал на еще один, акаузальный (непричинный) способ, названный синхронистичностью: «Причинность — это способ, каким мы объясняем связь между двумя последовательными событиями. Синхронистичность указывает на параллельность времени и смысла между психическими и психофизическими событиями...

Синхронистичность — это современный и модернизированный вариант устаревшей концепции соответствия, взаимопонимания и гармонии». Юнг пришёл к выводу о необходимости наряду с пространством, временем и каузальностью вывести категорию, которая даёт возможность охарактеризовать синхронные феномены как особый класс природных явлений, но понимает случайное как, с одной стороны, всеобщее, существующее с давних пор, а с другой стороны, как сумму многих совершающихся во времени индивидуальных актов творчества.

Сейчас новые научные открытия в области физики и генетики сделали очевидными могущество и влияние индетерминированности на всё, что происходит не только в космосе, но и генах, а значит, и в атомах, и во всей живой материи, «...те, кто, не отрицая законов каузальности, — пишет сербский учёный, православный психолог и богослов Владета Йеротич, — заговорил об индетерминических и акаузальных происшествиях

не только вне нас, но и в нашей психике (Паули-Юнг), сумели сдвинуть с мёртвой точки древний и сущностный вопрос о случайности или о Боге, свободном значит, и вопрос о человеке, свободном по отношению к Богу как последнему свидетелю и судье всего происходящего».

Итак, трансцендентальная жизнь духа была хорошо известна древним индийским мудрецам и греческим философам, особенно философам александрийской школы. О ней писал Плотин, Порфирий и другие. Вот слова Плотина: «Наконец, если я осмелюсь, в противоположность мнению всех прочих людей, высказать свободно и определенно свое собственное убеждение, то, по-моему, в чувственном теле пребывает постоянно не вся наша душа, а только некоторая ее часть, которая, будучи погружена в этот мир и потому уплотняясь или, лучше сказать, засоряясь и омрачаясь, препятствует нам воспринимать то, что воспринимает высшая часть нашей души». В другом месте он говорит: «Души подобны амфибиям: они живут то по сю сторону, то в потустороннем мире, смотря по надобности» [3, с. 141].

С точки зрения Юнга, человек постоянно приобретает новые умения, достигает новых целей и реализует себя все более полно. Главная цель жизни, по мнению Юнга, это обретение самости, которую он, в свою очередь, видел как перевод всех бессознательных процессов в сознание и, соответственно, контроль над ними. Можно сказать, что самость — это архетип порядка. Самость присутствует в нас, как предрасположенность быть сориентированными относительно смысла, вне человеческого. Она не принадлежит целиком сознанию или бессознательному, но упорядочивает нашу психику. Это некий внутренний образец той личности, которой нам предначертано стать. Юнг считал, что для того, что бы это стало возможным, человеку необходимо «познакомиться» со своей тенью, но не подружиться с ней, а осознавать ее, не отречься от нее, а знать, как она себя проявит.

Юнговское исследование процесса индивидуации, отражен-

ного в сновидениях, показывает, что это заданный процесс; определенному моменту развития соответствует «образ» личности, которого она способна достичь в идеале. Идеальное «я» представляет собой центр, вокруг чего вращаются в совершенном равновесии сознательное Эго и бессознательная Тень. Когда сознательная личность слишком сильно отклоняется от идеала, в бессознательном формируется компенсаторная фигура Тени. Если же сознательная личность приближается к идеалу, то же самое происходит и с Тенью; Тень становится менее мерзкой и непривлекательной, больше похожей на нашу сознательную личность.

Справедливо считая, что бессознательное не может быть понято человеком до конца, можно сделать вывод о том, что обретения самости одним лишь человеческим усилием, по Юнгу невозможно. Также, зная, что личное бессознательное берет свое начало из коллективного бессознательного, можно назвать самостью объединение человека с человечеством, не теряя при этом личности.

Проводя параллель между самостью и Христом, Юнг писал: Христос для нас ближайшая аналогия самости и ее значения. Естественно, речь идет не об искусственно созданной или произвольно полагаемой коллективной ценности, но о чем-то действенном и присутствующем *per se*, заставляющем ощутить свою действенность, независимо от осознания ее субъектом... Проведенную мной параллель между Христом и самостью надо воспринимать только как психологическую. <...> О вторжении в сферу компетенции метафизики, то есть веры, здесь нет и речи... Так, современная психология оказывается перед лицом вопроса, весьма напоминающего тот, что некогда стоял перед алхимиками: является ли самость символом Христа или Христос — символом самости? Данная моя работа подтверждает вторую из альтернатив. Я попытался показать, как традиционный образ Христа концентрирует в себе характеристики архетипа — а именно, архетипа самости» [7, с. 83].

Юнг не утверждал и не отрицал существования Бога. Он

описывал психологическую, а не метафизическую реальность. Юнг чувствовал, что не следовало отвергать психологический опыт только потому, что он не укладывался в рамки сложившейся системы верований.

По Юнгу, интеграция Анимы/Анимуса естественным путем возвращает нас к «чему-то» незнакомому и в то же время столь близкому нам, полностью нашему и тем не менее непостижимому, к истинному центру конституции, столь таинственной, что она способна «претендовать» на что угодно — родство с животными и богами, кристаллами и звездами, — не вызывая в нас при этом ни удивления, ни даже чувства неодобрения. Это «нечто» претендует на все сказанное и на большее, и, не имея в нашем распоряжении ничего, что можно противопоставить этим претензиям, мы, несомненно, поступим более мудро, если прислушаемся к его голосу. Я назвал этот центр Самостью. В равной мере правильным будет назвать его Богом среди нас.

На этапе Тени мы учимся понимать, что презираемый нами «другой человек» на самом деле мы сами. На этапе Анимы/Анимуса мы учимся понимать, что не одиноки. В каждый момент жизни мы связаны с кем-то, кто в свою очередь связывает нас с кем-то еще, и таким образом мы, в конечном счете, оказываемся взаимосвязанными с каждым человеком, каждым животным, каждой горой, каждым потоком в мире. И наконец, из общения с Самостью мы учимся понимать, что целостность, к которой мы так стремимся, имманентно присуща нашей природе. «Человек не преобразуется в свою бессмертную часть после смерти, он и смертен и одновременно бессмертен еще при жизни, совмещая в себе и „я“, и Самость».

Также неверно понимать, что Юнг негативно относился к религии. Конечно, в юности он считал современное христианство несколько «примитивным» и утратившим свои корни, однако с возрастом его воззрения поменялись и он стал относиться к христианству с симпатией, если не сказать с нежностью. Однако следует отметить также, что в философии Юнга

нет добра и зла как такового, все, что можно было бы отнести к тому или иному полюсу, носит у него безличностный характер, и если кое в чем подобный подход уместен, но некоторая близорукость в их отличии странна. Впрочем, говоря о духовности и психологическом здравьи, а значит начале на пути к целостности, Юнг писал: «В большинстве своем мои пациенты — люди не верующие, а те, кто утратил веру... Эти люди страдают какой-то духовной узостью, жизнь их обычно бедна содержанием и лишена смысла. Как только они находят пути к духовному развитию и самовыражению, невроз, как правило, исчезает».

Через труды Карла Юнга путеводной нитью проходит идея о рождении догматов в душе человека и стремление объединить такие понятия, как добро и зло, духовное и телесное.

Христианское понимание личности в наследии святителя Феофана Затворника

Личность ни в коем случае нельзя отождествлять с душой и тем более с психикой — ее отражением в материальном мире. Личность владеет душой и всеми ее силами и проявлениями, но сама личность не есть ни сила или проявление души, ни какая-либо совокупность этих сил и проявлений.

Необходимо помнить, что настоящее состояние человека, по христианскому учению, — это состояние, поврежденное грехом. Следовательно, специфика человеческой личности — это тварная личность в условиях повреждения человеческой природы.

С христианской точки зрения ставить вопрос «что есть личность?» так же некорректно, как «что есть истина?».

Потому, что Истина есть не «что», а «кто» — Иисус Христос (Ин. 14:6), и Личностью в полном смысле слова является Бог. Личность — это тот субъект, который обладает всеми природно-индивидуальными свойствами. Само по себе личностное бытие бескачественно. Любые характеристики отно-

сятся к природе. Личность же — это тот, кто владеет этими качествами, свойствами, энергиями, кто разворачивает их в реальном бытии. Природа отвечает на вопрос «что?», индивидуальность — на вопрос «как?», личность — на вопрос «кто?». Личность есть субъект действий, индивидуальность — способ осуществления действий, природа — то, что содержится в действии.

В. Н. Лосский также пишет о том, что личность всецело объемлет природу: «Итак, сотворенный по образу Божию человек является существом личностным. Он — личность, которая не должна определяться своей природой, но сама может определить природу, уподобляя её своему Божественному Первообразу.

Таким образом, если природа есть некоторая качественность, то личность — суть конкретный носитель качеств.

Личность также не сводится к сознанию. В христианской психологии сознание обычно определяют через душу, им называется присутствие в душе какого-либо определенного состояния. Поэтому сознание является производным от душевных процессов: явления душевные, так сказать, с собою приносят сознание и светят своим, а не заимствованным светом, т. е. производят сознание, а не сами получают от него бытие и освещение.

Таким образом, душа глубже и онтологичнее, чем сознание. Но в европейской психологической традиции понятие души было давно утеряно. С другой стороны, европейские психологи часто пишут о бессознательном (подсознательном и сверхсознательном). И в самом деле, по своим функциям и своей сути бессознательное весьма сопоставимо с понятием души, хотя и не является ему идентичным.

Показательно в этом отношении, что во многих современных психологических направлениях понятие бессознательного уже давно переросло те классические границы, в которых оно находилось в конце прошлого и начале нашего века. К. Г. Юнг и его последователи показали тесную связь бессознательного с мифами.

Существует представление, что человеческую жизнь можно описать на некоторых онтологических уровнях. В антропологии есть несколько схем.

Двухчастные схемы. Существуют материальный уровень и уровень духовный. Пример: Человек — сложное создание; составленный из души и тела, он, сообразно существу этих составляющих, не един по природе... Вот что такое человек: разумная душа, нуждающаяся в теле, которое соединено с нею как вспомогательное орудие.

Трехчастные схемы. Восходят прежде всего к апостолу Павлу: 1 Сол. 5:23: ...дух, душа и тело. Телесный уровень — тело, материя; душевный уровень — это уровень тварных духовных сущностей, духовная сущность — это духовный мир. Совершенный человек состоит из тела, души и духа.

Четырехсоставная. Схема Максима Исповедника. Она состоит из четырех уровней, и каждому уровню соответствует определенная человеческая сущность, а именно: тело, чувства, душа и ум. Каждой из этих составляющих человека отвечает соответствующая реальность. Уму соответствует реальность несозданная, т. е. нетварная. Ум — это око души, которое может общаться с нетварными энергиями, с несозданным, т. е. то, что принадлежит одному Богу. Душа — это мысленное, то, что можно было бы назвать в нашем современном представлении интеллектом. И, наконец, чувственное бытие, в него входит и мир умопостигаемый.

Схема Михаила Пселла. Ум сродствен Богу, уму сродна логическая душа, логической душе сродна неразумная душа, неразумной душе — природа, природе — тело, а телу — материя. Сродство — это некая связь между двумя сущностями, но не связь только установленная актуально. Это — некая потенциальная связь, которая заложена в творении.

Схема Б. П. Вышеславцева. Наконец, есть схема семи-ступенчатая, которую выделяет Б. П. Вышеславцев. В ней нельзя увидеть библейскую традицию, но в той или иной степени это попытка православного мыслителя представить иерархию

бытия с научных и библейских позиций. Б. П. Вышеславцев начинает свои ступени снизу вверх. В «Этике преображенного эроса» он пишет:

В существе человека мы находим семь онтологических ступеней:

- 1) физико-химическая энергия;
- 2) энергия «живая», «биос», живая клетка;
- 3) психическая энергия... коллективно-бессознательное;
- 4) лично-бессознательное;
- 5) сознание, сознательная душа;
- 6) Человек есть, наконец, духовное сознание, дух, духовная личность;
- 7) Духовное сознание, сознательное «Я», мыслящее «Я».

По Б. П. Вышеславцеву, самость — это, вероятно, то же, что мы называем духовной личностью или образом Божиим, что весьма отличается от православной традиции. В православной антропологии термин «самость» понимается прямо противоположным образом: не как высшая, а как падшая ступень. Самость есть изолированность от Бога, а Вышеславцев понимал «самость» как Божественное «я». Для современного (XIX–XXI вв.) православного сознания личность — это нечто божественное. Если же личность рассматривается в научном, психологическом смысле, то это некая предельная индивидуальность «Я», не сводимая ни к чему общему или коллективному.

В этом смысле древний антропологический взгляд очень расходится с современным. Однако божественность личности можно обосновать, только восходя к патристической традиции.

Об этой стороне христианской антропологии пишет один из любимейших христианских писателей — святитель Феофан Затворник, переводчик «Добротолюбия», автор многих писем о христианской жизни, исполненных практических советов и особой отеческой задушевности, опирающийся в своем нравственном богословии на христианскую психологию.

Святитель Феофан Затворник не дает собственно характери-

стики понятия человеческой личности, но употребляет слово «личность» в контексте лица человеческого. «Общее устройство природы человеческой, — указывает святитель, — определяется сочетанием различных сил ея, способностей и различных частей ея состава... все силы сии сосредотачиваются и сходятся в нашем лице, в нашей личности, в том, что говорит в нас: я, которое есть слияние и нераздельное единство всех сил» [2, с. 188].

К неотъемлемым принадлежностям каждой человеческой личности, ее лица свт. Феофан Затворник относит сознание, свободу и жизнь.

Дух, душа и тело. Тримерия, трехчастность — самый широко распространенный взгляд на человека.

Свт. Феофан Затворник указывает: характер духа — есть отрешение от чувственного, цель и назначение духа — общение с Богом и миром духовным; характер души — есть отрешение от чувственного и погружение в нем («совместность того и другого»), цель и назначение души — от чувственного через дух восходить к Богу и «одуховляться», от Бога через дух низводить «одуховление» чувственному; характер тела — есть погружение в чувственное, цель и назначение тела — посредничество в сношении с миром чувственным.

«Части сии — в составе нашем не лежат одна подле другой, но все, так же, как и способности, сходятся в нашем лице (я), ему присвояются и суть для него постоянные средства» [2, с. 118].

Говоря об общем устройстве лица человека, свт. Феофан Затворник кроме частей выделяет и три исходных начала, или силы: познающую, желающую, чувствующую. Таким образом, человек в составе своем есть сочетание трех сил и трех частей, кои, взаимно соприкаясь, сходятся в одном нераздельном лице человека.

Когда святитель Феофан говорил о психологии, он подразумевал существенные, антропологические моменты. Человек не только историческое и природное существо, он надприродное — вот

то главное, что роднит философскую и духовную антропологии.

Главной особенностью сочинений святителя Феофана является сочетание благодатной вдохновенности и систематичности изложения. Существенной особенностью метода является то, что исследование идет не от факта психического, а от переживания веры и благодати — духовного факта, под лучами которого и рассматриваются телесные и душевные особенности человека. Антропология и Психология здесь рассматриваются не как носители абсолютных знаний о человеке, а как прикладные пособия в участии человека в домостроительстве спасения.

Богословское наследие святителя пронизано мыслью о домостроительстве нашего спасения. «Начертания христианского нравоучения» можно считать главным систематическим изложением христианской антропологии или психологии. По программе этой психологии предполагалось «изобразить состав естества человеческого»: дух, душу и тело.

И представить систематический перечень всех способностей и отправления каждой части, а затем описать состояние и частей естества, и способностей:

- 1) в естественном состоянии,
- 2) в состоянии под грехом,
- 3) в состоянии под благодатью.

Свобода, по мнению святителя Феофана, принадлежит лицу человека и составляет его характерную черту. Своими мыслями, желаниями, чувствами и соответствующими им делами должен заведовать сам человек. В этом смысле он сам для себя правительственное лицо.

Свои спасительные действия благодать совершает, не уничтожая человеческой свободы. Даром учреждено домостроительство спасения; даром призываются ко спасению; далее же самые первые шаги по пути требуют уже и собственных усилий; даже благодатные силы приди сам и получи богоучрежденным способом.

Божественная благодать и свобода человека должны быть неразлучны. Дух Божий пробуждает, благовестив, указывает, как и за что взяться. Но Божественная благодать возбуждает только мысли и чувства. Коль же скоро надо образоваться желанию и склонению воли вследствие того, она отступает и ждет, что изберет хозяин дома души. Когда образуется желание и склонение произволения, она снова приходит на помощь и помогает установиться тому, на что склонилось произволение.

Зарождение духовной жизни начинается, «когда благодать Божия, нашедши вход в сердце человека, пробуждает там страх Божий и растревоживает совесть и чрез них приводит человека к раскаянию и перемене направления жизни своей в мыслях, чувствах, желаниях и делах, и к решимости жить не по-земному, а по-небесному, духовному и Божескому».

Таким образом, ключевым понятием для понимания христианской антропологии является понимание благодати. Святой дает точку приложения личных сил: возобладание духовных сил над душевными и телесными.

Дух человека, свободный и осознающий себя, является силой, способной бороться со страстями с помощью благодати. Когда благодать нисходит внутрь нас и оживляет дух, приходят в движение и все сродные ему расположения и стремления. Благодать Святого Духа, начиная свои спасительные действия по отношению к нам, направляет их прежде всего на оживление нашего духа.

По учению Православной Церкви, взаимодействие Божественной благодати и свободы человека охватывает весь процесс спасения с начального его момента — призывания. Благодать, таинственно действуя на человека, начинает, продолжает и завершает его спасение в условиях земной жизни при участии, однако, его самого.

Иногда, помимо воли человека, порочные помышления все же проникают в сердце, а некоторые из них остаются незамеченными или кроются там под личиной добра. Это побуждает

нас к постоянному бодрствованию и к памятованию о Боге, к покаянной молитве пред Ним.

«С утра, — пишет епископ Феофан, — поглубже утвердитесь в помышлении о Господе, станьте пред Ним умом во время молитвы; и потом весь день напрягайтесь не отступать от Него, взявши в пособие сладчайшее имя Его. Делаете ли что, говорите с кем, идете, сидите, кушаете, — ум все с Господом да будет» [2, с. 44].

Бог не имеет чувственного вида или образа, поэтому необходимо стараться возводить себя в состояние зреть Господа пред собою без образа, мыслью простою, чистою. Существенно проявить свою любовь к Богу мы можем ничем иным, как только преданным исполнением Его воли через соблюдение заповедей.

Проблема психотерапии

Психотерапия — особая медицинская специальность, связанная не столько с лечением в привычном понимании этого слова, сколько с воздействием на личность больного человека, на его душу. Она ставит перед собой благие цели.

Однако на практике сложилась тяжелая ситуация, вызванная тем, что, теснейшим образом соприкасаясь с душой человека и пытаясь ее вылечить, эта область медицины оказывается духовно несостоятельной, не имеющей нравственных ориентиров.

Категориальный аппарат христианской психотерапии просматривается более светской, т. к. святоотеческое учение о человеке содержит определенный ряд понятий, употребляемых практически всеми святыми отцами. Соответственно, христианская психотерапия может в качестве своего категориального аппарата использовать основные понятия христианской антропологии.

Принципиальные отличия христианской психологии от секулярной состоят в том, что христианская психология должна

рассматривать человека:

- 1) как сотворенного Богом по Его Образу и Подобию;
- 2) в реалии его искаженной грехопадением природы и жизненного пути;
- 3) как тримерии: тело, душа, дух;
- 4) в аспекте долженствования — каким человек должен стать в соответствии с Замыслом Бога о нем.

Итак, главное отличие христианской психологии от секулярной отечественной психологии: понятие «личность» не ограничивается психикой.

В христианском миропонимании «свобода» — онтологическое свойство человека. В секулярной психологии есть категория «деятельности» или «активности». Представляется, что категория «активность» и «деятельность» определяются возможностями психики, а следовательно, зависят от психофизиологического аппарата каждого конкретного человека, и в этом смысле априорно у разных индивидов разные способности к развитию, самосовершенствованию и росту. В то время как свобода лежит в области Духа и, следовательно, все обладают равными возможностями ко спасению.

Поскольку первый человек Адам употребил свою свободу себе во зло, то произошло искажение его изначально совершенной и целостной природы: нарушилась иерархия в его тримерии и распалась целостность. Искаженная, падшая природа может быть восстановлена, для того человеку надо увидеть, понять, покаяться и измениться. «Метанойя» (покаяние) — следующая категория христианской психотерапии. Изменение себя возможно через преодоление страсти как греховной склонности или зависимого поведения.

«Страсть». Взаимосвязанная со «страстью» противоположная категория — «добродетель» — как желаемое поведение, состояние. В психологии есть категории «идеал» и «ценность», которые более или менее близки к «Добродетели». Принципиальное отличие заключается в том, что добродетели развиваются во имя Христа, в то время как идеалы и ценности формируются во

имя психологического благополучия самого человека.

Борьба человека со своими страстями и приобретение им добродетели при осуществлении жизни по заповедям создают человеку возможность для духовного возрастания, восстановления утраченной целостности, одухотворения тримерии и уподобления Богу — выполнения человеком своего предназначения по Замыслу Бога.

Это отражает категория «Обожения» как цели изменения и преобразования человека и смысла его жизни. Если такую категорию секулярной психологии, как «развитие», рассматривать как качественное изменение человека, то можно увидеть некоторое сходство процессов в категориях «обожение» и «развитие», но, конечно, не результатов этих процессов.

Итак, некоторые принципы христианской психотерапии.

1. Исповедание Православной веры и привнесение ее спасительной Истины и духовной чистоты в лечебный процесс. Психотерапевты, соприкасаясь с душой своего подопечного, должны иметь чувство благоговения, ибо каждый человек — обладатель величайшего дара Божиего — святости души, которая есть образ и подобие Творца.

2. Базирование психотерапевтической деятельности на святоотеческом наследии.

3. Исключение из лечебной работы методов, связанных с насилием над личностью, ложью, лицедейством, оккультно-мистических механистических психотехник и иных душевредных воздействий.

4. Принцип «присутствия Третьего». Христианские психотерапевты провозглашают, что источником помощи в процессе терапии является Благодать или дар Святого Духа. Читаем: «В процессе психотерапии участвуют трое — Бог, клиент и психолог, и именно через Бога психотерапевт помогает клиенту... Диалог в христианской терапии — это соединение двоих в Боге, их одновременная слиянность и нераздельность, открытость двоих для получения благодатной помощи».

5. Актуализация события. Основной позицией духовно

ориентированной терапии является событие. Событие есть событие, как синхронное обнаружение взаимодействия. Эта вовлеченность может быть сознательной или бессознательной. Событие тем более духовно, чем в большей степени оно осознаваемо, чем больше оно проникает в нас или, вернее, чем более мы разрешаем ему отозваться, чем более мы открыты. В любом нашем восприятии содержится призыв к ответу. Способность к аутентичному ответу, то есть ответственность, есть показатель духовной зрелости.

6. Принцип «трезвости». В христианской аскетической литературе есть понятие «трезвость». Оно обозначает предельную остроту чувств, внутреннее напряженное тяготение к внутреннему Свету. Действительно, встретиться возможно лишь в Свете. Гости ждут в освещенном и прибранном доме. Значит, трезвость — это неприемлемость манипулятивности, свойственной некоторым школам, и техник, основывающихся на измененном сознании — трансе. Находясь «не в своем уме», не следует ждать Гостя.

Понятие «встреча» — ключевое понятие духовного подхода — предусматривает собранность, уважительность, ответственность и абсолютную трезвость ума и чувств.

7. Встреча во времени. В событии терапевтической встречи можно выделить несколько этапов, которые рассмотрим в аспектах: социо-историческом, во времени и пространстве, в согласии с Промыслом.

Витально — узнавание, попытки к сближению. Клиент и терапевт ищут моментов, когда испытывают радость от совпадения, соприкосновения душ.

На трансцендентном уровне инициальный этап есть поиск и выявление общих символов, подход к формированию терапевтического мифа, который будет раскрываться и модифицироваться в процессе терапии.

Следующую и наиболее важную стадию терапии можно назвать «сцепкой» — попадание в ритм, резонанс. Созвучие может происходить на разных уровнях, вначале определяет-

ся «заказом» — например, снять тревогу (витальным), адаптироваться в жизни (социо-исторический), приобрести уверенность (функциональный). Собственно, трансцендентный запрос формулируется осознанно редко. Однако задачей терапевта является разглядеть его и пробудить, вызвать из бессознательного. Осуществление процесса следует начинать с того места и того уровня зрелости, на котором находится клиент.

Терапевт приглашен к тому, чтобы помочь клиенту осознать серьезность и реальность происходящего. Отваживаясь жить духовно, клиент обязательно переживет крах своих предшествующих взглядов, иногда основополагающих для него.

Он учится жить в ситуации выбора, в непрестанной реализации свободы. При этом формируется христианское отношение к свободе, как «бытию собой». Сначала человек начинает наслаждаться самостоятельным понятием решений и последствий, а затем приходит к прозрению того, что сущность свободы состоит не столько в выборе, сколько в вольной решимости поиска и принятия воли Высшего о себе. Духовная зрелость определяется резонансом с Промыслом и истинная свобода не в выборе, а в избрании человеком — Бога и Богом — данного человека.

Для завершающей стадии психотерапевтического процесса характерно переживание катартического опыта, «очищающего душу эмоционального потрясения под воздействием искусства». Это явление можно интерпретировать как кратковременное интенсивное вторжение необъяснимой трагичности в размеренный бытовой уклад. Он ведет и к истинному преображению трансценденции — личности.

Справедливо предположить, что соприкасаясь с реальностью высшего порядка, человек оказывается в замешательстве, кризисе (от греческого «кринео» — распутье дорог). Здесь возможны два способа реагирования. Первый: отрицая непостижимую реальность «иного», человек тешится иллюзорным комфортом предсказуемости или замыкается в невротических стереотипах. Второй: если человек находит в себе отвагу

принять бытийность «иного» — происходит встреча. Психотерапевтические аспекты этой встречи: целительные, отрезвляющие, восстанавливающие и преображающие мы можем назвать метагенезисом (от греч. мета — изменение, генезис — рождение, происхождение). Метагенезис в психотерапии — облагораживающее переструктурирование глубинных личностных мотиваций, приближение к подлинности призвания, вочеловечивание в более мудрой, прекрасной и любящей сущности. Метагенетическое значение христианства — принятие Бога, возлюбившего мир до крестной смерти.

Хорошим тоном для специалиста будет намеренное неупотребление таких религиозных понятий, как Бог, Дух, Благодать. Церковные слова без сомнения значимы и дороги для терапевта, они живы в нем. Но отказ от их введения в контекст не означает расставления ловушек.

Недоговоренность не есть ложь. Любая психотерапия несет в себе элемент недоговоренности. Психотерапевт знает, зачем он говорит, его слова выверены и имеют функцию инструмента. Терапевт помогает тому, к чему человек приходит сам. Специфическая религиозная терминология в большинстве случаев не является уместной в процессе религиозно ориентированного консультирования. Ведь это не катехизация и не духовная беседа. Нашей задачей является обеспечить условия для самораскрытия клиента и в данном случае обширное семантическое поле, отсутствие сковывающих рамок, возможность затронуть любую тему открывает перспективы для аутентичного контакта, принятия, понимания и сотрудничества. И тогда нет смысла подчеркнуто окружать себя сакральными предметами, елеинто интонировать речь. Абсолютно неуместны угрозы наказанием свыше или фехтование цитатами из Священного Писания.

Процесс духовно ориентированного консультирования включает в себя работу с чувствами ложной и подлинной вины, прояснение иерархического восприятия многоуровневой реальности. Эта терапия принципиально открыта.

Мы никогда не узнаем, как наилучшим образом помочь человеку, обращающемуся за нашей помощью, и это «никогда» является вызовом нашему «всегда» быть в максимальном напряжении поиска терапевтических возможностей. Внимание, вслушивание, вчувствование по отношению к клиенту являются залогом успеха трансценденции нашего клиента к более аутентичному опыту бытия. Единственно возможная действительная помощь осуществима только в сопричастности другому. Для сопричастности не установлено предела, на высотах своих это терапевтическая любовь. Это именно та любовь, которая «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла, не радуется неправде, а сорадуется истине, все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит» (1 Кор. 13:4–7).

Поиски себя — это проблема, испокон веков волнующая и человечество в целом, и каждого отдельного человека. Личность человека не сводима к психике и не может быть системно полно описана в рационалистических категориях и понятиях, поскольку не соответствует нашему эмпирическому познанию человека.

Феномен души для Юнга — это первичная реальность, соприкасающаяся с двумя производными — Материальной Вселенной и Мировым Духом. Душа человека, укоренённая в теле, но в то же время парящая вне границ пространства и времени, есть элемент коллективного бессознательного, притягивающий и излучающий энергию. Ключевым понятием его аналитической психологии выступило понятие индивидуализации. Юнг подчёркивал, что всё индивидуальное вырастает из коллективной психики и тесно связано с ней, настолько тесно, что определить, какие элементы психической жизни являются коллективными, а какие индивидуальными достаточно трудно.

«Личность» он понимал как сегмент коллективного бессознательного, содержащий в себе всеобщие, основные, безличные

элементы психики. Психоаналитическая процедура позволяет выявить эти базисные, архетипичные личностные структуры и, сорвав «маску», обнаружить, что казавшееся индивидуальным в действительности — коллективное.

Базовой идеей христианской психологии является учение об образе и подобию. Суть его заключается в утверждении троичности человеческой природы. Образ Божий очевидно запечатлен на уровне духа как высшего члена троичной иерархии человеческого естества, непосредственно принадлежащего по природе своей горнему миру. Образ Божий при всех обстоятельствах остается совершенным и прекрасным. Иными словами, дух есть совершенное и здоровое начало в человеке. Душа же, согласно учению о первородном грехе, уже в момент рождения человека является на свет духовно нездоровой, поврежденной грехопадением прародителей.

Таким образом, человек несет в себе изначальную раздвоенность между грехом и образом Божиим. Эта раздвоенность является источником внутриличностных противоречий и конфликтов. Если с течением жизни данное противоречие не находит удовлетворительного решения и духовный раскол углубляется, то на душевном уровне он проявляется в виде личностных расстройств, а в тяжелых случаях — в виде психических патологий. Поэтому целью духовной жизни личности, с точки зрения христианской психотерапии, является преодоление изначальной раздвоенности на самом глубинном уровне.

Православная святоотеческая антропология рассматривает в человеке природу и обладателя этой природы — личность или лицо человека. У Юнга понятия душа, личность и психика не разделены. Юнг рассматривает человека как потребителя идей, производимых некоей психической субстанцией, подключенной к источнику первоначальной энергии. Ф. З. и св. отцы также считают человека потребителем идей, но четко различают автора. Производителем идей является субъект: Бог, человек, ангелы и бесы.

Процесс индивидуализации Юнга есть выделение из коллективной психики, поиски индивидуальных психических свойств. Это именно индивидуальная харизматичность, которой обладали многие злодеи человечества. Но подлинную неповторимость человек имеет на уровне духа, становление личности — это поиск этой неповторимости.

Согласно православной антропологии современное состояние природы человека — поврежденное грехом. Суть этого повреждения сводится к тому, что дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой, но теперь дух начал паразитировать на душе, питаясь ценностями небожественными... Душа в свою очередь стала паразитом тела — теперь она «поднимает страсти» (гордость, тщеславие, уныние, гнев, сребролюбие, блудодеяние, чревоугодие, печаль). Так тело становится больным и обретает смерть.

Таким образом, повреждение касается функциональной связи между составляющими человеческого естества. А страсти — есть результат функционирования субъекта посредством своей поврежденной природы.

Примирение с тенью. Избавление от грехов, в т. ч. неосознанных, т. е. исцеление своей поврежденной грехом природы посредством приобщения к восстановленной человеческой природе Христом и во Христе. Итак, из нашего анализа явствует, что психология находится на грани тела и души, в то время как христианская — на грани души и духа.

Если христианская психология решает задачи на уровне душа-дух, следовательно, христианская психология может быть только психологией личности, так как дух всегда личностен.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Зенько Ю. М.* Основы христианской антропологии и психологии СПб., 2007.
2. Начертание христианского нравоучения... М., 1998.

3. *Святитель Лука*. Дух, душа и тело. Брюссель, 1988.
4. *Юнг К.-Г.* Проблемы души нашего времени. М.: Прогресс, Универс, 1994.
5. *Юнг К.-Г.* Отношения между Я и бессознательным. Минск, 2003.
6. *Юнг К.-Г.* Психология и алхимия. М., 2003.
7. *Юнг Эон*. М., 2009.
8. *Якоби И.* Теория и практика аналитической психологии. Психологическое учение Карла Густава Юнга. Функции сознания. URL: <http://psiland.narod.ru/psiche/Jacoby/mdex.htm>

УДК 372.828.4

Дьяченко Галина Викторовна
кандидат филологических наук,
кандидат богословия

Dyachenko Galina V.
Candidate of Sciences in Philology,
Candidate of Sciences in Theology

**ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ ДУХОВНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
ПО УЧЕБНЫМ ПРОЕКТАМ РУССКИХ
АРХИЕРЕЕВ СЕР. XIX В.**

**BASIC PRINCIPLES OF SPIRITUAL EDUCATION
ACCORDING TO EDUCATIONAL PROJECTS OF RUSSIAN
BISHOPS OF THE MID-19TH 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. Необходимая 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]. 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 не меньшей 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-

¹ 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 [Там же. С. 68–69]. Таким образом, Устав 1814 г. сформировал своео-

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 с богословием и им обусловлен в своём содержании и направлении² [4, с. 58]. В соотношении всех предметов с богослови-

бразный 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].

² Эту мысль следующим образом выразил, например, свт. Иннокентий (Бо-

ем 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 прежде всего отмечает 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 общеполитического 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 духовной академии, на том основании, что она излишня, поскольку «истинные понятия о предмете ее (Боге, мире и человеке) могут быть только те, которые преподает нам Боже-

рисов) 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 незабывающее своей пользы специальное Училище старается приурочить 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].

ственное Откровение и которые, следовательно, излагаются в науках божественных» [1, с. 56]. *История философских систем* оставляется преосвященным автором в цикле философских наук сугубо 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 [3, с. 141] 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.

Также и в семинарском курсе наук излишними и подлежащими отмене епископ Феофан называет введённые в 1850-е гг.

³ 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].

[3, 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» [3 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. 58]. *Обличительное богословие* не должно ограничиваться одним указанием отличия православного исповедания от неправослав-

ных, 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 [3, 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 творениях [5], [6]. Таким образом, теоретический фонд и наполнение образования имеют в духовном образовании практическую значимость и предназначение.

Любопытна также программа определения методологических оснований филологической науки в соотнесении её с бо-

гословием, 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» [1, с. 57]. 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» [1, с. 57]. Под талантливой и изящной манерой словесного творчества в таких произведениях представлены предосудительные образцы и нормы поведения, проведены ложные взгляды, даны 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 устроении — 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 богословия [2], [7, с. 65, 71]. 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 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 воскресшем [5], [6].

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 фантазии»⁴ [1, с. 59], [4, с. 60, 70]. 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 кар-

⁴ 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 человеческого» [Сухова Н. Ю. Записки святителей... С. 60, 70].

кас 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, печатлея в уме его свое, влечет его в свою сторону, и он стоит как на распутьях. 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* подчёркнута 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 твоем*. Вражда между Царством Божиим и царством сатаны есть единая истинная идея всеобщей истории» [1, с. 60]. Земное историческое существование людей видится архипастырю погруженным во вражду, войну и борение, подлинными перво-двигателями 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 концентрация 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»⁵ [1, с. 61],

⁵ 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

[4, с. 51–52]. Более того, часто студенты увлекаются и всецело отдаются изучению небогословских предметов, что вызывает серьёзное противодействие духовно-учебного руководства⁶ [3, с. 83]. В документе предлагается перенести некоторые богословские науки из 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.),

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].

⁶ Известен факт «бесстепенного исхода» увлекшихся математикой студентов первого выпуска СПбДА в ректорство свт. Филарета (Дроздова) [Сухова Н. Ю. Высшая духовная школа... С. 83].

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 архиерея. 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 немало 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 причастие; 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. 59], 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 г. 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 церковной 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. <...> Архиепиеи предлагали ввести в учебные планы педагогику, но в качестве раздела нравственного и пастырского богословия. Более церковно-практический характер предлагали дать законоведению. Все отвечающие архиепиеи считали необходимым усилить преподавание церковной истории, и непременно по „истинным источникам“» [3, с. 123–125]. Наглядным же примером буквального совпадения не только идей, но и выражений епископа Феофана с рекомендациями старших архиепиеев 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 необходимым «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 [3, 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 направлени-

ем 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 опубликован⁷. Таким образом, с большой долей вероятности можно утверждать, что с проектом митрополита Григория (Постникова) можно ознакомиться по тексту «записки 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

⁷ 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.).

⁸ 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.

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 правками⁸. 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 Филарету (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], [3, с. 122]. 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 Святей-

шего Синода графа А. П. Толстого у епархиальных преосвященных соображений о необходимых изменениях в духовно-учебных заведениях Русской Православной Церкви [3, 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 специфические 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 возмож-

ность 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 образом 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 архиереев 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 познаваемое 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-drozdova-o-duhovnyh-shkolah> (дата обращения: 11.01.2021).

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

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

Бухович Евгений Викторович

Bukhovich Evgeny V.

**ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ ВЕРЫ И ЗНАНИЯ
В ТВОРЧЕСТВЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА**

**THE PROBLEM OF THE CORRELATION OF FAITH AND
KNOWLEDGE IN THE WORKS OF ST. THEOPHAN**

Аннотация. Проблематикой статьи является прояснение концептов веры, знания и их возможного соотношения в творчестве святителя Феофана, Затворника Вышенского.

Abstract. The problem of the article is to clarify the concepts of faith, knowledge and their possible correlation in the work of St. Theophan, the Recluse of Vyshensky.

Ключевые слова: вера, знание, святитель Феофан.

Key words: faith, knowledge, St. Theophan.

Очень показательным будет рассмотрение концептов веры и знания сквозь призму жизни христианина, которая «характеризуется верою» [2, с. 14]. Здесь вера рассматривается как событие Евангельское, происходящее от нищеты духовной — «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3).

Наиболее значимым следствием веры, ее плодом и основанием всех ее «спасительных действий... есть *оправдание*» [2, с. 86]. — Здесь идет речь уже о том, что Вышенский Затворник характеризует как «*живейшее личное убеждение, что Господь как всех, так и меня спас, как со всех снял проклятие, так и*

с меня, как всех есть Живот, так и мой. <...> ибо от нее возрождается в сердце *действительное ощущение спасения в Господе*, чувство свободы от проклятия и гнева Божия, сознание собственного примирения с Богом в Господе Иисусе Христе» [2, с. 85].

В «Мыслях на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия» вера несколько раз характеризуется святителем Феофаном как действие/деяние бесконечно простое: «Спорит простота веры с лукавым неверием» [1, с. 91]; «Спаситель в образец веры и жизни ставит дитя. Простота веры рождает простоту жизни» [1, с. 272], — так начинаются соответствующие рассуждения; а в завершении: «Простота веры сильнее умствований; облекись в нее, как в броню, и устоишь» [1, с. 273].

Но вере «предшествует *познание Господа* нашего Иисуса Христа, или познание устройства спасения в Нем, то, чего просил апостол ефесеям: *яко уведети* (Еф. 1:18)» [2, с. 84]. Вера, согласно мысли святителя, может и должна основываться на знании предмета веры («Такое познание есть необходимое условие к рождению веры, или точка, с которой начинается ее образование, ибо как веровать, не зная предмета веры?») [2, с. 84]. При этом для «жаждущего спасения это познание сопровождается услаждением, занимает всего его» [2, с. 84].

Таким образом, знание — как познание Бога — имеет, несомненно, положительный характер. При этом вера ведет человека еще глубже: «Но не в сем еще вера. За познанием, искренно принятым, следует *сердечное убеждение в истине Евангелия*, или в том, что спасение рода человеческого действительно устроилось так, как проповедуется, и что основания спасению людей иного нет и не может быть, как в Господе Иисусе Христе» [2, с. 84]; более того, такое «сердечное убеждение составляет отличительное свойство веры» [2, с. 84]. — И далее: «Многие знают умом домостроительство спасения, но не у всех их есть вера» [2, с. 84].

Но знание может быть и принципиально иным. «Коль скоро где строится теория или воззрение и потом подгоняются

под них места Писания (об отеческих уже не говорим), то тут немецкая замашка, готовность подчинять Божеское человеческому. — Понятно, что святитель Феофан критикует не немецкую культуру, а чрезмерную, гипертрофированную рациональность. — Далее — где нет простоты мысли и слова, а какие-то мудреные сплетения речений и понятий, так что ума не приложишь, о чем идет дело, то знайте, что здесь немецкий склад ума, не предвещающий ничего доброго. Истина православная проста, ясна, понятна даже для детей» [4, с. 49–50]. Применяя мысль преподобного Исаака Сирина, святитель Феофан отождествляет человеческое знание и ведение. В «Созерцании и размышлении» он приводит следующее место из 25 слова преподобного отца: «Ведение, — говорит святой Исаак Сирианин, — противно вере. Вера во всем, что к ней относится, разрывает узы законов ведения. Ведение не имеет сил делать что-либо без разъяснения и исследования — возможно ли быть тому, о чем помышляешь и чего хочешь. А вера требует одного чистого и простого образа мыслей, далекого от всякого ухищрения и изыскания способов» [4, с. 71–72].

И святитель Феофан пишет: «Говорят, знание яснее, а вера примрачна. А на деле выходит не так: для веры все светло, для знания все тьма. О духовной жизни и говорить уж нечего: тут для знания все темно, от начала до конца. И в общем-то течении жизни только вера ясно все видит, а знание расплывает лишь вопросы, не решая их» [4, с. 71].

В заключение отметим, что вера и знание Бога находятся в единстве: «...когда ум поймет, что такое строение духовного мира, когда напечатлеет его в сознании, или затворится в нем сознанием и будет стоять в нем исходно» [3, с. 211]. А для этого, по слову святого Исаака Сирина, которое приводит святитель: «Старайся войти в храмину, находящуюся внутри тебя, и увидишь храмину небесную» [3, с. 210]. — Вот «зрение другого мира» [3, с. 210], вот евангельские нищета духовная и смирение.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Феофан Затворник, свт.* Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. СПб., 2014.
2. *Феофан Затворник, свт.* Начертание христианского нравоучения. М., 2005.
3. *Феофан Затворник, свт.* Путь ко спасению. М., 1899.
4. *Феофан Затворник, свт.* Созерцание и размышление. М., 2003.

ПУБЛИКАЦИИ

ПЕРЕПИСКА СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА
ВЫШЕНСКОГО С ПРОТОИЕРЕЕМ
ЕВГЕНИЕМ ПОПОВЫМ

*(Подготовка текста, вступление и комментарии —
диакон Григорий Слуцкий)*

CORRESPONDENCE OF ST. THEOPHAN, THE RECLUSE OF
VYSHENSKY WITH ARCHPRIEST YEVGENY POPOV

*(Preparation of the text, introduction and comments
by Deacon Grigory Slutsky)*

Аннотация. В статье публикуются письма святителя Феофана к протоиерею Евгению Попову, которые хранятся в собрании В. М. Лосева Рукописного отдела Российской Национальной библиотеки г. Санкт-Петербурга.

Abstract. The article publishes the letters of St. Theophan to Archpriest Yevgeny Popov, which are kept in the collection of V. M. Losev in the Manuscript Department of the Russian National Library in St. Petersburg.

Ключевые слова: святитель Феофан Затворник, протоиерей Евгений Попов, Иаков (Кротков), епископ Муромский, Письма о христианской жизни, Добротолюбие, Слова преподобного Симеона Нового Богослова.

Key words: St. Theophan the Recluse, Archpriest Yevgeny Popov, James (Krotkov), Bishop of Murom, Letters on Christian Life, Philokalia, Words of St. Simeon the New Theologian.

В собрании В. М. Лосева Рукописного отдела Российской Национальной библиотеки г. Санкт-Петербурга хранится документ, содержащий письма святителя Феофана, Затворника Вышенского к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову¹.

¹ *Попов Евгений Алексеевич* (1824–1888), протоиерей, писатель-богослов. Родился в Красноуфимске Пермской губ. в семье диакона, учился в Пермской ДС (выпуск 1844 г.). С 1844 г. — священник села Тохтаревского Красноуфимского уезда, в этом же году переведен в Спасо-Преображенскую церковь в г. Кунгур, получив послушание духовно увещевать арестантов, следовавших на каторгу в Сибирь; эту обязанность он добросовестно исполнял в течение 8 лет. В 1853 г. переведен в г. Пермь к Петропавловскому собору с возложением должности катехизатора г. Перми и законоучителя военных кантонистов. По ходатайству губернатора был также назначен законоучителем двух учебных заведений: училища детей канцелярских служителей и детского приюта, где преподавал Закон Божий без жалования. 28 января 1865 г. был назначен настоятелем Всехсвятской Новокладбищенской церкви г. Перми. 12 апреля 1869 г. был возведен в сан протоиерея. С 1871 г. получил назначение в пермскую Воскресенскую церковь, в которой прослужил почти всю оставшуюся жизнь. О. Евгений основал в Перми просветительное общество св. Стефана Великопермского, позднее преобразованное в «Братство св. Стефана», при котором находилась часовня и зал для религиозно-нравственных и миссионерских бесед; в 1883 г. учредил в Перми комитет по призрению нищих, председателем которого был избран. О. Евгений активно переписывался с целым рядом выдающихся иерархов: епископом Владимирским Феофаном (Говоровым), епископом Воронежским и Задонским Вениамином (Смирновым) и др. Научно-богословская и литературная деятельность, признанная учеными авторитетами того времени, сделала его известным далеко за пределами Пермского края; его сочинения по догматическому и нравственному богословию были рекомендованы учебным комитетом при Святейшем Синоде для духовных семинарий. Заслуги пермского пастыря-богослова были отмечены государственными и церковными наградами. 30 июля 1867 г. Государь Император Александр II после прочтения сочинений священника Евгения Алексеевича Попова, одобренных Св. Синодом, наградил его кабинетным золотым наперсным крестом. Лучшим свидетельством достоинства литературных трудов пермского богослова стало избрание его в 1876 г. почетным членом Санкт-Петербургской ДА «во внимание долголетней, обширной плодотворной богословско-литературной деятельности».

Из писем святителя, а также из библиографической справки о протоирее Евгении Попове следует, что он являлся ученым священником и автором ряда библейско-богословских произведений. В частности, можно отметить «Земную жизнь Господа нашего Иисуса Христа». Это произведение было очень хорошо оценено святителем Феофаном.

Следует сказать, что святитель Феофан и сам хотел составить подобное подробное изложение жизни Спасителя, но по разным причинам не смог этого сделать.

В своих письмах к протоиерею Евгению святитель Феофан говорит о посылке ему своих книг, благодарит отца Евгения за присланные им книги. Рассказывает о подготовке новых произведений, в частности толкований на послания апостола Павла.

Кроме того, из писем святителя Феофана следует, что отец Евгений обращался к святителю с вопросами пастырского и богословского характера, на которые он обещал ответить и на некоторые в одном из писем дает ответы. На остальные вопросы обещает постепенно давать ответы в журнале «Душеполезное чтение».

Помимо этого святитель Феофан делится с протоиереем Евгением состоянием своих глаз. Говорит о необходимости операции и сомнениях по поводу ее проведения, а также о необходимости беречь глаза, для чего меньше читать и писать. С этим связан его отказ, высказанный в одном из писем в просьбе дать рецензию на произведение отца Евгения «Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа».

1 октября 1880. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

«Милость Божия буди с Вами, достопочтеннейший о. Протоиерей!

Спешу удовлетворить желание Ваше. Посылаю *письма о хри-*

стианской жизни² и толкование посланий к Коринфянам³. Пастырские послания в свое время также будут присланы.

За присланное Вами благодарствую. Прошу прибавить *Жизнь Иисуса Христа Господа Нашего в беседах*⁴.

Ваши вопросы буду решать исподволь и посылать в «Душеполезное чтение», где уже начат ряд подобных решений, в письмах к разным лицам⁵.

Теперь мне совсем нет времени, и я не успел просмотреть ничего из присланного. Отдам им полную часть немного спустя.

Один мой глаз, пропадающий, не мешает другому смотреть. Потому горе пока не велико. А после что Бог даст. Его святая воля.

Прошу Ваших св. молитв! Благослови Вас Господи! Ваш богомолец Е. Феофан».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 1–2.

25 декабря 1880. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

«Милость Божия буди с Вами!

Виноват! Разленился, и так долго не отвечал Вам, хоть нужда ответа все не выходила из головы.

Приношу благодарность за книги. Они очень хороши. Писнуть о них, писну, когда-либо по чьему-либо вопросу, в „Душеполезное чтение“.

Толкований печатных нет, кроме объявленных. Прочих были только оттиски, кои разошлись.

Они будут пересматриваемы и издаваемы понемногу. По мере выхода буду их присылать к Вам. Жду со дня на день послания к Галатам⁶.

² Письма о христианской жизни: в 4 ч. СПб.: тип. И. Л. Тузова, 1880.

³ Толкование Первого послания апостола Павла к Коринфянам. М.: Унив. тип. (М. Катков), 1876.

⁴ Попов Е. А., протоиерей. Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа: Общепародные беседы: в 2 ч. Пермь: тип. Никифоровой, 1878.

⁵ Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни // Душеполезное чтение. 1880. Ч. 1.

⁶ Толкование Послания св. апостола Павла к Галатам. М.: Унив. тип. (Катков и К), 1875.

Ответы на Ваши вопросы настрочил — скороговором. Пришлю вместе с посланием к Галатам.

Вопросы в Р. С.:

1) Что было бы, если б одна Ева согрешила, а Адам нет? — Если б так случилось, тогда бы мы и увидели, что бы было в следствие того. А теперь гадать о том — попусту. 2) Не покаются ли демоны? — Увидим, если покаются. Теперь же не каются, а все преуспевают во зле. Если на этом остановимся вниманием, то плоха надежда на их покаяние.

3) Причины и цели преобладания зла — в Божиих планах сокрыты, и нам не додуматься до них. Видим, что люди восходят к совершенству борьбою со злом. Верно, иначе нельзя. А почему? Спросите у сокровеннейшего Бога.

Скажите на ушко законоучителю, что за вопросы иные следует — на поклоны.

Тому же должен подлежать и я. Такая лень обуяла, что руки поднять не хочется. Кое над чем копаешься, а за дело взяться нет охоты. А между тем вот уже и смерть на дворе.

Благослови Вас Господи всяким благословением.

Прошу Ваших молитв. Ваш богомолец Е. Феофан».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 3–4 об.

10 августа 1881. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

«Милость Божия буди с Вами, достопочтеннейший о. Протоиерей!

Прислали мне немало писем, что против Пашкова⁷. Посылаю Вам немного. Раздавайте, если окажутся охотники читать. И если их окажется слишком много, я могу еще подослать. Слышу, что иные говорят, будто мудрено написано. Не надивлюсь. Я и вообще не люблю мудрено писать, а тут нарочно старался попроще писать. А вышло будто мудрено.

⁷ Письма к одному лицу в С.-Петербург по поводу появления там нового учителя веры. СПб.: Син. тип. 1881.

Разве содержание мудрено. Но содержание то, что всякий содержит уже. Письма только напоминают о том.

Не нашлись бы соблазняющиеся последними письмами о чине церковном, именно, что он изменяем.

Но такова его суть. А другое дело, если б кто вздумал изменять. Тогда я первый — против и изменяемым не все почитаю. Образ совершения Таинства, по существенным чертам, или частям, Таинство тоже не может подлежать изменению. Это и обозначено.

Благослови Господи труды Ваши. А я крайне разленился и никак не могу засадить себя ни за какое дело.

Желаю Вам быть здоровым и благодушным. Ваш богомолец Е. Феофан».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 5–6 об.

13 января 1882. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

«Милость Божия буди с Вами, достопочтеннейший о. Протоиерей!

Запоздал я Вам ответом. Дома не было. Ездил в Тамбов себя показать, не к кому попало, а именно докторам. У меня один глаз уже не служит от катаракты. Показалось мне, что и второй глаз начинает изменять. Я и поспешил, чтоб проверить, что там. Для того, чтоб это сказать, не нужно ни опытности большой, ни учености. Довольно иметь глаза.

Глаза докторов Тамбовских сказали, что и второй глаз начал мутиться. Стало — мне покончить свою службу. Можно бы чаять утешения от операции. Но, говорят, мой катаракт такого характера, что операции при нем не удаются очень часто. К этому остается только присказать: увы и ах! и по-русски утешать себя: авось!

Для prolongирования деятельности одного, оставшегося в действии глаза, дана заповедь — как можно меньше писать и читать, особенно при искусственном свете. Как ни трудно исполнить такую заповедь по нашим привычкам, однако ж угрожающая

впереди слепота заставляет собраться с силами к точному ее выполнению. И я уже решил нагнать на себя буквобоязнь, как есть у иных водобоязнь. Оставляю писательство и читательство и — разве-разве что неизбежное. Подготовлю к изданию неизданные еще толкования самую растяжную работу, и аминь. И вот причина, по которой, главным образом, я должен отказаться от Вашего поручения написать о Ваших беседах⁸. Чтоб написать как следует, надо их перечитать повнимательнее, обсудить характеристические черты, на каждую подобрать примеры и выписать их. Как эту работу производить почти нечем, то и отказываюсь. Я бы с охотой удовлетворил Вашему желанию, но вынужденным себя нахожу, к прискорбию, отказаться. Прошу извинения, что так делаю. Не посерчайте и не поскучайте. Посылаю Вам два десятка писем в СПб.⁹ для раздачи, где пригодны могут быть. Немного спустя пришлю — Симеона Богослова 2-й выпуск.

Благослови Вас Господи. Прошу Ваших молитв. Ваш богомолец Е. Феофан.

Книжки получил и чаек — благодарствую.

В тюке писем — и Ваши наброски. Может быть, пригодятся».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 7–8 об.

26 апреля 1882. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

Милость Божия буди с Вами, достопочтеннейший о. Протоиерей!

Христос Воскресе!

Ныне у Вас и особенный праздник¹⁰... Поздравляю. Молит-

⁸ Прот. Евгений Попов оставил богатое научно-богословское и историко-краеведческое наследие; им издано также много книг и брошюр религиозно-нравственного содержания. Возможно, речь идет о сочинении прот. Е. А. Попова: *Земная жизнь Господа нашего Иисуса Христа: Общеразродные беседы: в 2 ч.* Пермь: тип. Никифоровой, 1878.

⁹ Письма к одному лицу в С.-Петербург по поводу появления там нового учителя веры. СПб.: Син. тип. 1881.

¹⁰ 26 апреля празднуется свт. Стефан, епископ Великопермский.

вы Святителя Божия да спомоществуют Вам во всем. Пермь и Владимир не отстают от Москвы и Питера в пастырских трудах и начинаниях... и стоят впереди других епархий. Благослови Вас Господи!

Посылаю Вам Симеона Нового Богослова 2-й выпуск¹¹... и еще кое-что.

Сижу теперь над переводом вновь св. Исаии Отшельника. Перевод его с латинского помещен в 1-м томе русского „Добротолюбия“. Но на Афоне нашли, наконец, такой же на еллинском — и доставили. Оказывается, что в новом переводе это будет другой Авва Исаия.

Много бы еще предлежало сделать. Но приходится повременить. Что скажет операция, которой срок еще не определен.

Труды Ваши благослови Господи!

Всех Вам благ от Господа желаю. Прошу Ваших святых молитв.

Ваш богомолец многогрешный Е. Феофан».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 9–10.

15 марта 1883. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

«Милость Божия буди с Вами, достопочтеннейший о. Протоиерей!

Полною жалостию жалею о том, что у Вас происходит. Но вместе некую утешительную для дела Вашего черточку вижу в том же, что так прискорбно. Именно: значит дело Ваше много-спасительно, и враг спасения, как только улучил возможность, тотчас проявил свое неудовольствие и шаг сделал к сопротивлению. Самое сие противление есть свидетельство о дельности дела, и поелику оно есть Божие и Божиим порядком благословлено, то ему нельзя быть пресеченным такою мелочностью. Воодушевитесь терпением и упованием, что Господь делам добрым покровитель.

¹¹ Слова преподобного Симеона Нового Богослова / Пер. епископа Феофана с новогреч. яз. Вып. 2. Изд. РПМА. М.: Типо-лит. Ефимова, 1882.

Молитесь, пригласите и всех членов молиться, да Господь устроит все к наилучшему.

Полагаю, что случившееся есть какое-либо случайное недоразумение, которое вскоре рассеется.

Вот Бог пошлет Вам благопотребного Архипастыря¹². Слышно было, будто назначали преосвященного Иакова Муромского¹³, но что он отказался за старостию. Он был бы Вашему делу самый благотворный покровитель. Что творится во Владимирской губернии, все его дело. Ну вымолите себе другого подобного. Да я полагаю, что и всякий не откажется взять Вашего дела под свое руководство и содействие. У меня в СПб-ге решительно никого нет. Один Николай Васильевич Елагин. Но его теперь нет в СПб-ге.

Лучше всего молиться и предать дело Божьему покрову и милосердию.

Благословение Господне буди на всем Вашем обществе¹⁴! Последнее Ваше постановление — напомнить христианам о главном в Великий пост деле — весьма благопотребно и вполне как следует.

Пишите к потерпевшим, да мужаются, воодушевляя их надеждою, что положение дела не может быть оставлено в таком печальном виде. Милостив Господь!

Благослови Вас Господи всяким благословением.

Спасайтесь! Ваш усердный богомолец Е. Феофан».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 11–12 об.

¹² Ефрем (Василий Николаевич Рязанов; 1815–1891), епископ Пермский и Соликамский (с 19 марта 1883 г.).

¹³ Иаков (Алексей Иванович Кротков; 1811–1885), епископ Муромский, викарий Владимирской епархии, 28 января 1884 г. по состоянию здоровья уволен на покой и определен в Донской монастырь г. Москвы.

¹⁴ Прот. Евгений Попов основал в Перми просветительное общество св. Стефана Великопермского, позднее преобразованное в «Братство св. Стефана», при котором находилась часовня и зал для религиозно-нравственных и миссионерских бесед.

13 декабря 1885. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

«Милость Божия буди с Вами, достопочтеннейший о. Протоиерей!

Спешу ответить Вам, чтобы не томить Вас напрасными ожиданиями. Советоваться — доброе дело. И я не прочь сказать, что смогу. Но Ваше предложение такого рода, что я должен сознаться в своей негожести сказать Вам что-либо дельное. Анализ заповедей есть занятие, которому я никогда не посвящаю трудов своих. Хотя это дело доброе, но не всякому сподручное. Вам Бог дал по месту и роду службы Вашей заняться сим делом, и, конечно, с Вами в этом никто сравниться не может. Непривычному к этому делу многое может казаться неуместным, тогда как привычный находит то не только не неуместным, но существенно необходимым. И в таком положении буду я в отношении к труду Вашему, ничего нет дивного, что иное мне может показаться лишним, иное опущенным; между тем как то нужно, а это не нужно. И выйдет одно смущение. Вы не должны меня слушать, потому что говорить буду не дело — с первого взгляда представившуюся мысль; а замечание все-таки прочитаете... и, конечно, несладко его встретите. По сему очень возможному следствию моего неопытного пересмотра, я нахожусь в необходимости просить Вас не присылать Ваших книжек для просмотра и замечаний, потому что толку от этого не чаю никакого: один труд и смущение.

Благослови Господи труды Ваши. Но робеть нечего — оттого что есть поперечашие. Убеждение дает свидетельство совести. А оно — все.

Молите Бога о мне, грешном. Ваш богомолец Еп. Феофан.

Благодарю за брошюрки».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 13–14 об.

21 сентября 1886. *Письмо епископа Феофана к протоиерею Евгению Алексеевичу Попову.*

«Милость Божия буди с Вами, достопочтеннейший о. Протоиерей!

Посылаю Вам книжки „Невидимой брани“ для Вашей собственной библиотеки, для библиотеки Братства¹⁵... и еще для кого хотите... из тех, кои любят браниться прописанным в книжке образом.

Удивляюсь трудам Вашим, — и стыдом покрываюсь от моего лежебочества.

О верном и неошибочном узнавании настоящих бедных и призрении их Господь Сам будет руководитель и указатель¹⁶.

К тому же, думается, дело сие само в себе носит отраду и разливаает ее на всех его касающихся.

Благослови Вас Господи.

Прошу Ваших молитв. Ваш доброхот Е. Феофан».

РО РНБ. Ф. 443. (В. М. Лосев). Ед. хр. 846. Л. 15–15 об.

¹⁵ Просветительное общество св. Стефана Великопермского, преобразованное в «Братство св. Стефана».

¹⁶ В 1880 г. прот. Евгений Попов был избран членом особого комитета по собиранию и призрению нищих в г. Перми, а в 1883 г. учредил в Перми комитет по призрению нищих, председателем которого был избран.

ХРОНИКА

В ИЗДАТЕЛЬСКОМ СОВЕТЕ ПРОШЛА НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ ПО ИССЛЕДОВАНИЮ НАСЛЕДИЯ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО

25 января в Издательском совете Русской Православной Церкви прошла научно-практическая конференция молодых богословов по исследованию наследия святителя Феофана, Затворника Вышенского. Мероприятие прошло в очно-дистанционном формате.

Перед началом пленарного заседания в домовом храме в честь прп. Иосифа Волоцкого Издательского совета был совершен молебен святителю Феофану.

Пленарное заседание открылось приветственным словом доктора исторических наук, председателя Издательского совета Русской Православной Церкви митрополита Калужского и Боровского Климента, в котором глава Издательского совета подчеркнул, что преподавательский талант святителя Феофана отмечали как современники, так и более поздние исследователи, а также напомнил, что «богословским оружием святителя было живое слово».

Епископ Скопинский и Шацкий Питирим выступил с докладом «Мысль державная в проповедях святителя Феофана Затворника в дни памяти святого благоверного князя Александра Невского и чествования императора Александра Второго».

Кандидат педагогических наук, доцент, руководитель образовательных курсов для монашествующих при Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии и преподаватель семинарии, игумен Свято-Боголюбского Алексиевского мужского монастыря г. Владимира архимандрит Зосима (Шевчук) в своем выступлении особое внимание уделил равновесию между традицией и антропологическими открытиями современности, которое свойственно трудам святителя Феофана.

В центре презентации и доклада преподавателя Московской духовной академии, заведующего библиотекой МДА игумена Дионисия (Шленова) был круг святоотеческого чтения, рекомендованный святителем Феофаном в катехизических целях. Выступающий акцентировал внимание на том, что список для чтения отличается глубиной охвата трудов.

Старший преподаватель кафедры исторических и церковно-практических дисциплин Калужской духовной семинарии, магистр богословия протоиерей Василий Петров представил вниманию собравшихся научное сообщение о принципах, которым следовал святитель Феофан в работе над переводом «Невидимой брани».

И. о. заведующего кафедрой церковно-практических дисциплин Екатеринодарской духовной семинарии, клирик Свято-Пантелеимоновского храма Краснодара иерей Андрей Кретов представил доклад «Апофегмы в наследии святителя Феофана Затворника».

Научный сотрудник сектора общей психолингвистики Института языкознания РАН, кандидат филологических наук, кандидат богословия Г. В. Дьяченко посвятила свое выступление основным принципам духовного образования по учебным проектам архиереев середины XIX века, а также зачитала доклад кандидата богословия, клирика Покровского храма г. Трубчевска Клинецовской и Трубчевской епархии иеродиакона Петра (Алексенко) «„Краткий очерк аскетики“ как вклад свт. Феофана Затворника в русскую школу богословия».

Завершилось пленарное заседание докладом преподавателя Российской академии живописи, ваяния и зодчества Ильи Глазунова, доктора филологических наук В. В. Кашириной «Первый крестный ход с иконой Божией Матери Казанской Вышенской в Тамбов в 1871 году: к 150-летию со дня проведения».

После перерыва работа конференции продолжилась выступлениями церковных и светских ученых, преподавателей светских и духовных учебных заведений, молодых специалистов, а также студентов.

**СЛОВО МИТРОПОЛИТА КАЛУЖСКОГО
И БОРОВСКОГО КЛИМЕНТА НА ВСЕРОССИЙСКОЙ
НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКОЙ КОНФЕРЕНЦИИ
ПО ИССЛЕДОВАНИЮ НАСЛЕДИЯ СЯТИТЕЛЯ
ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА ВЫШЕНСКОГО**

Приветствую участников Всероссийской научно-практической конференции молодых богословов по исследованию наследия святителя Феофана, Затворника Вышенского. Сегодняшняя тема звучит так: «Вклад святителя Феофана в формирование Русской богословской школы XIX века».

Пытаясь оценить вклад святителя Феофана в развитие русского богословия, необходимо сказать о характере его богословского наследия. Оно, по мнению многих исследователей, не носит строгой догматической формы, но имеет повествовательно-проповеднический строй. Как вспоминал племянник святителя Н. А. Крутиков, «для него (свт. Феофана) разговор был душой его жизни. Владыка, по-видимому, как бы даже стеснялся что-либо в сухой строго систематической форме излагать». Богословским оружием Затворника было живое и убедительное слово, исходящее от собственного опыта духовной жизни. Именно поэтому письма и проповеди святого выступают в качестве одной из основных форм выражения его богословско-литературного таланта.

Такая форма общения со своим слушателем весьма хорошо подходит, чтобы донести главную мысль святителя о необходимости приобщения Христу и Его Церкви в деле спасения. Для усвоения этой мысли Вышенский Затворник часто обращается к рассмотрению вопросов психологии, нравственного устройства человека, приводит много примеров из Священного Писания и обыденной жизни, иллюстрирующих образец правильных взаимоотношений с Богом. Именно поэтому некоторые исследователи называют богословие святителя прикладным, относящимся к непосредственным нуждам человека, а его проповеди открывают

в нем «очень умного богослова», поскольку отвечают на запросы времени и удовлетворяют духовным потребностям общества. Именно поэтому преподаваемое будущим святителем в духовных школах нравственное богословие из разряда второстепенных наук переходит в первостепенные, т. к. он мог показать, что «нравственное учение есть то же вероучение, только осуществленное в жизни и деятельности».

Кратко сказать, богословие Феофана Затворника — это по преимуществу письменно изложенная проповедь или наставление, удовлетворяющие духовные запросы общества или отдельного человека. Если сказать еще короче, богословие святителя Феофана — это богословие душепопечительное!

Можно выделить методы такой богословской работы. В первую очередь это молитва. Всякую свою творческую мысль святитель подготавливал духовно: «...молитвенно переживал, вынашивал, и постепенно из-под его пера выходили творения, равных которым по разнообразию тематики и глубине освещения вопроса можно указать немного». Это общее святоотеческое правило. «Любомудрствовать о Боге можно не всем; ...способные к этому люди — испытывавшие себя, которые провели жизнь в созерцании», — говорит святитель Григорий Богослов. Это же правило, нужно думать, справедливо не только для экзегетических или переводных трудов, но и для всякой статьи, вышедшей из-под пера Вышенского Затворника, будь то статья о переводе Священного Писания или заметка о гибели парохода «Русалка».

Вообще вся жизнь святителя — это опыт внимательного и осторожного поиска Промысла Божиего о себе и в этом тоже можно усмотреть опыт богословской работы, растянувшейся почти на одно столетие. В проповеди на поставление во епископа Тамбовского святой говорил: «Частые и неожиданные перемены в моем служении и в начале, и особенно в последнее время приучили быть безмолвно покорным всякому назначению, подобая шару, без треска катающемуся туда и сюда, по направлению сообщаемых ему ударов». Святитель не предпринимал сиюминутных и необдуманных решений, все в своей жизни доверяя Богу. Извест-

но, что он долго вынашивал мысль об уединенной жизни. Уже после увольнения на покой он долго подготавливал себя к затвору, проверяя себя и по-святоотечески с аскетическим настроем относясь к собственным желаниям. Это открывает в нем трудолюбивого и усердного исполнителя церковных послушаний, одно из которых писать для пользы Церкви.

Описанный нами характер святителя, отразившийся на богословской работе, виден и во внешней его деятельности как воспитателя и учителя. Куда бы он ни попал во время своего церковного служения, он стремился к образованию своей паствы. Преподавание, проповедование и наставление, организация издания и редактирование духовных журналов, поощрение к открытию духовных школ, школ для крестьянских детей, школ для детей духовного звания, улучшение быта семинаристов и проч.

Весьма показательно, что современные исследователи подмечают преподавательские таланты святителя-затворника и активно их изучают. Учительство — это один из возможных атрибутов настоящего богослова. Архимандрит Георгий (Тертышников) отмечает, что как для Вселенской Церкви учителями были святители Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, так и для Церкви Русской учителем был святитель Феофан, Затворник Вышенский. В этом, пожалуй, и состоит основной вклад этого великого церковного писателя в развитие школы русского богословия: глубоко впитав святоотеческий дух, изучив Священное Писание и Предание, святитель Феофан стал для Русской Церкви безошибочным руководителем на пути ко спасению, умея предложить неискаженные временем Евангельские истины доступным и понятным языком.

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.

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

Протоиерей Василий Анатольевич Петров — кандидат теологии, проректор по заочному отделению Калужской духовной семинарии; vasiliiyetrov@rambler.ru.

Диакон Слуцкий Григорий Леонтьевич — младший научный сотрудник сектора научно-исследовательских проектов и специальных программ Издательского Совета Русской Православной Церкви; sluckii_grisha@mail.ru.

Абрамов Александр Вячеславович — кандидат философских наук, зав. кафедрой Богословия и библеистики Владимирской Свято-Феофановской духовной семинарии; sashabramov@mail.ru.

Никольский Евгений Владимирович — доктор филологических наук, профессор; eugenius-08@yandex.com.

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

Бухович Евгений Викторович — старший преподаватель кафедры философии Кубанского государственного университета, преподаватель кафедры церковно-практических дисциплин Екатеринодарской духовной семинарии; yevgenybukhovich@gmail.com.

INFORMATION ABOUT AUTHORS

Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsky (Kapalin German M.) — Candidate of Theology, Doctor of Historical Sciences, Chairman of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church, Rector of the Kaluga Theological Seminary; mit.kliment@yandex.ru.

Archimandrite Zosima (Shevchuk Sergey V.) — Candidate of Pedagogical Sciences, Associate Professor, head of educational courses for monastics at the St. Theophan Theological Seminary in Vladimir and teacher of the seminary, abbot of the St. Bogolyubsky Alexievsky Monastery in Vladimir; o.zosima@mail.ru.

Archpriest Vasily A. Petrov — Candidate of Theology, vice-rector for the Correspondence department of the Kaluga Theological Seminary; vasilyipetrov@rambler.ru.

Deacon Grigory L. Slutsky — Junior researcher of the sector of research Projects and special programs of the Publishing Council of the Russian Orthodox Church; sluckii_grisha@mail.ru.

Abramov Alexander V. — Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Department. Theology and Biblical Studies Vladimir St. Theophan's Theological Seminary; sashabramov@mail.ru.

Nikolsky Evgeny V. — Doctor of Philology, Professor;
eugenius-08@yandex.com.

Dyachenko Galina V — Candidate of Philology, Candidate of
Theology; galya.dyachenko@gmail.com.

Bukhovich Evgeny V. — a senior lecturer at the Department of
Philosophy of Kuban State University, a lecturer at the Department
of Church and Practical Disciplines of the Ekaterinodar Theologi-
cal Seminary; yevgenybukhovich@gmail.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 приставным 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