

# ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ  
КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ



№ 3 (11)

Калуга 2021



---

# WORKS

## ON RUSSIAN PATROLOGY

SCIENCE JOURNAL OF THE  
KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY



№ 3 (11)

Kaluga 2021

**ББК 86.372**

**УДК 271.2**

По благословению  
Высокопреосвященнейшего Климента  
митрополита Калужского и Боровского

Рекомендовано к публикации Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
№ ИС Р22-201-0010

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;

священник Даниил Салищев

— *ответственный секретарь;*

протоиерей Сергей Третьяков, кандидат богословия;

диакон Димитрий Шатов, кандидат богословия;

Волкова А. Г., кандидат филологических наук.

**ISSN 2658-5278**

© Калужская духовная семинария

© Калужское епархиальное управление

---

**BBC 86.372**

**UDC 271.2**

By blessing of metropolitan  
of Kaluga and Borovsk  
Kliment

Recommended for publication by the  
Publishing Council of the Russian Orthodox Church  
№ PC R22-201-0010

EDITORIAL COUNCIL  
OF THE SCIENCE JOURNAL  
OF THE KALUGA THEOLOGICAL SEMINARY

*Editor-in-Chief:*

Metropolitan of Kaluga and Borovsk Kliment (Kapalin G. M.), Dr. Hab.  
(History), PhD (Theology), Rector of the Kaluga Theological Seminary

*First Deputy Editor-in-Chief:*

Bishop of Tarussa Iosif (Korolev), PhD (Theology)

*Members of Editorial Council:*

archpriest Vadim Suvorov, Dr. Hab. (Theology)

Chernobaev A. A., Dr. Hab. (History)

Kashirina V. V., Dr. Hab. (Philology)

Petrov A.S., Dr. Hab. (History)

Pichoya R. G., Dr. Hab. (History)

Maslov S. I., Dr. Hab. (Pedagogics), professor

Nikandrov N. D., Dr. Hab. (Pedagogics), professor

Romanov V. A., Dr. Hab. (Pedagogics), professor

Isaev V. I., Dr. Hab. (Psychology), professor

Krasnoshchechenko I. P., Dr. Hab. (Psychology)

archpriest Dmitry Moiseev, PhD (Theology)

hieromonk Ioann (Korol), PhD (Theology)

priest Daniil Salishchev –

*Executive Secretary Associate*

archpriest Sergy Tretiakov, PhD (Theology)

deacon Dmitry Shatov, PhD (Theology)

Volkova A. G., PhD (Philology)

**ISSN 2658-5278**

© Kaluga Theological Seminary

© Kaluga Diocesan Administration

---

## СОДЕРЖАНИЕ

### Раздел I. ИССЛЕДОВАНИЯ

*Митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин Г. М.)*  
Духовные центры и авторитеты в жизни и творчестве святителя  
Феофана Затворника ..... 8

*Грудинина Елена Валерьевна*  
Концепция пути спасения в проповедях святителя Феофана  
Затворника 1860–1865 годов: риторико-стилистический аспект ..... 22

*Абрамов Александр Вячеславович, Доценко Артем Андреевич*  
Обзор четвертого тома «Летописи жизни и творений святителя  
Феофана, Затворника Вышенского» ..... 34

*Священник Даниил Салищев*  
«Слово о смирении» прп. Силуана Афонского в православной  
аскетической традиции ..... 48

### Раздел II. ТРУДЫ МОЛОДЫХ БОГОСЛОВОВ

*Есин Я. В.*  
Антропологические концепции в трудах святителя Феофана  
Затворника и архимандрита Феофана (Авсенева), компаративист-  
ский метод ..... 73

*Исаков О. И.*  
Таинство Покаяния в понимании святителя Феофана Затворника .. 81

### Раздел III. ХРОНИКА

*Священник Даниил Салищев*  
Об открытии кабинета русской патрологии в Калужской духовной  
семинарии ..... 94

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ** ..... 96

**ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ  
В СБОРНИКЕ «ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ»** ..... 98

---

## CONTENTS

### RESEARCH ARTICLES

- Metropolitan of Kaluga and Borovsk Climent (G. M. Kapalin)*  
Spiritual Centers and Authorities in the Life and Work of  
st. Theophan the Recluse ..... 8
- Grudinina Elena V.*  
The Concept of the Way of Salvation in the Sermons of st. Theophan  
the Recluse of 1860-1865: Rhetorical and Stylistic Aspect ..... 22
- Abramov Alexander V., Dotsenko Artem A.*  
Review of the Fourth Volume of «The Chronicle of the Life and Works of  
st. Theophan, the Recluse of Vyshensky» ..... 34
- Priest Daniil Salishchev*  
«The Word about Humbleness» of st. Silouan the Athonite  
in Orthodox Ascetic Tradition ..... 48

### THE WORKS OF YONG THEOLOGIANS

- Esin Y. V.*  
Anthropological Concepts in the Works of st. Theophan the Recluse and  
archimandrite Theophane (Avsenev): the Comparative Method ..... 73
- Isakov O. I.*  
The Sacrament of Reconciliation as understood by st. Theophan the  
Recluse ..... 81

### THE CHRONICLE

- Priest Daniil Salishchev*  
About the Opening of the Cabinet of Russian Patrology  
in the Kaluga Theological Seminary ..... 94

..  
**INFORMATION ABOUT AUTHORS** ..... 96

**REQUIREMENTS FOR THE DESIGN OF SCIENTIFIC ARTICLES  
IN THE JOURNAL «WORKS ON RUSSIAN PATROLOGY»** ..... 98

Раздел I. ИССЛЕДОВАНИЯ

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

**ДУХОВНЫЕ ЦЕНТРЫ И АВТОРИТЕТЫ В ЖИЗНИ И  
ТВОРЧЕСТВЕ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

**SPIRITUAL CENTERS AND AUTHORITIES IN THE LIFE  
AND WORK OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE**

**Аннотация.** Святитель Феофан Затворник — аскет, богослов, учитель христианской жизни, духовный писатель второй половины XIX века. Его сочинения актуальны и сегодня. В статье рассматривается влияние духовных центров и личностей того времени на формирование его как подвижника и духовного автора произведений на разные темы. Основа его взглядов и понимания смысла жизни была заложена в семье его родителями, а затем во время обучения в Ливенском духовном училище, Орловской семинарии и Киевской академии преподаватели и духовники оказали большое влияние на его духовное развитие. Годы преподавания в Новгородской духовной семинарии и Санкт-Петербургской академии, а также пребывание его в составе Духовной миссии на



Ближнем Востоке способствовали его становлению как высокоинтеллектуальной личности.

**Abstract.** Saint Theophan the Recluse ascetic, theologian, teacher of Christian life, spiritual writer of the second half of the 19th century. His writings are still relevant today. The article examines the influence of spiritual centers and personalities of that time on his formation as an ascetic and spiritual author of works on various topics. The basis of his views and understanding of the meaning of life was laid in the family by his parents, and then during his studies at the Livensky Theological School, the Oryol Seminary and the Kiev Academy, teachers and confessors had a great influence on his spiritual development. Years of teaching at the Novgorod Theological Seminary and the St. Petersburg Academy, as well as his stay in the Spiritual Mission in the Middle East contributed to his formation as a highly intellectual personality.

**Ключевые слова:** святитель Феофан, семья святителя Феофана, духовные школы, Киево-Печерская Лавра, святитель Игнатий Брянчанинов, христианский Ближний Восток, С. О. Бурачок.

**Key words:** Saint Theophan, the family of St. Theophan, theological schools, Kiev-Pechersk Lavra, St. Ignatius Bryanchaninov, Christian Middle East, S. O. Burachok.

Для более полного понимания жизненного пути и творческого наследия Вышенского Затворника необходимо обратиться к истокам его вдохновения. В этом аспекте особого внимания заслуживают личности и духовные центры, которые оказали влияние на становление его как подвижника и духовного писателя. Целью данной статьи является обзор имеющейся в распоряжении современных исследователей информации о тех местах и персонах, которые в разные годы способствовали формированию личности, приоритетов, богословских вкусов, направлений мысли святителя Феофана.

### Семья. Святитель Тихон Задонский

Начальное и основополагающее влияние на будущего святителя, безусловно, оказало родительское воспитание и домашнее окружение. Егор (Георгий) Говоров рос в селе, в котором на приходе настоятелем был его отец — протоиерей и благочинный. Воспитывала мальчика большая и дружная семья священно- и церковнослужителей российской глубинки, старшие члены которой были для него первыми авторитетами, оказавшими формирующее воздействие на его личность. Примером собственной жизни они привили ему глубокую веру, послужившую основой для всех последующих занятий: как духовных, так и литературных, а также особенное трудолюбие и благочестие, укорененное в молитве.

Впоследствии святитель признавал, что первые уроки богословия получил еще в семилетнем возрасте от матери. Она знала наизусть жития святых и рассказывала или зачитывала истории из их жизни своим детям [18, с. 350]. А паломничества вместе с семьей в Задонский монастырь к месту погребения святителя Тихона Задонского, в то время еще не прославленного Церковью<sup>1</sup>, на всю жизнь оставили в душе Егора Говорова любовь к этому епископу аскету. В дальнейшем это расположение укреплялось по мере знакомства с его творениями. «С малъства я люблю его, — и маленький еще ходил к нему. И писания его все сладки и пресладки!» [9, л. 27] — так впоследствии характеризовал епископ Феофан свое отношение к святителю Тихону Задонскому.

---

<sup>1</sup> В 1861 г., будучи епископом Тамбовским и Шацким, святитель Феофан был непосредственным участником прославления мощей святого.

## Духовные школы и их преподаватели

К первым духовным центрам, повлиявшим на становление святителя Феофана, необходимо отнести духовные школы, в которых он проходил обучение: Ливенское училище, Орловскую семинарию и Киевскую академию.

В годы учебы в училище серьезное влияние на формирование характера подростка Георгия Говорова оказал его первый наставник Иван Васильевич Петин<sup>2</sup>. Святитель хранил о нем добрую память и поддерживал с ним переписку спустя многие годы [7, с. 51]. Преподаватель древнегреческого языка в Ливенском училище Иван Павлович Тезавровский проводил дополнительные занятия для наиболее прилежных из своих учеников [5, с. 52]. Этот педагог сумел настолько полно передать знания по своему предмету Егору Говорову, что в семинарии тот был учителем древнегреческого для учащихся низших отделений. Впоследствии этот багаж знаний послужил базой для перевода святителем рукописей древних подвижников.

В семинарии у Георгия Говорова также было немало талантливых преподавателей, развивших его способности и природную любознательность. Один из них — учитель словесности Николай Иванович Городецкий, впоследствии церковный иерарх<sup>3</sup>. Его уроки запомнились будущему святителю, на что есть указания в его поздних письмах [15, с. 31]. Неудивительно, что первый удачный опыт написания духовного сочинения святителя относится ко времени обучения в семинарии. Его проповедь на свободную тему, написанная на Рождественских каникулах, обратила на себя внимание ректора семинарии, будущего митрополита Санкт-Петербургского Исидора (Никольского) [15, с. 31].

Особый интерес еще в семинарские годы Егор Говоров проя-

---

<sup>2</sup> Впоследствии был инспектором этого же училища и протоиереем Троицкого собора в г. Ливны.

<sup>3</sup> Был пострижен в монашество с именем Платон; нес епископское послушание с 1843 г.; скончался в 1891 г. в сане митрополита Киевского.

вил к изучению философии и психологии. Во многом это была заслуга талантливого педагога Евфимия Андреевича Остромысленского [5, с. 54], ради посещения лекций которого Егор по собственному желанию дважды прошел курс обучения в философском классе.

Интерес Георгия Говорова к философии окончательно закрепился в Киевской академии, где в то время, по мнению современника, было лучшее преподавание философии [2, л. 10 об.]. Здесь на первый план выступает личность профессора Петра Семеновича Авсеньева, впоследствии принявшего монашеский постриг с именем Феофан. Влиянием его лекций объясняется тот факт, что в трудах Вышенского Затворника исследователи находят использование отдельных мыслей Гегеля [1, р. 46; 8] и Г. Шуберта. На это, например, указывает протоиерей Георгий Флоровский: «В свое время, в студенческие годы в Киевской академии, он был слушателем Феофана Авсеньева и его лекций по психологии (по Шуберту, «История души»), не забывал и в своем „уединении“. В одном из своих писем, и с прямой ссылкой на Авсенева и Шуберта, Феофан развивает очень любопытные мысли» [19, с. 506].

Во время получения Георгием Говоровым академического образования преподавание богословских наук в Киевской академии освобождалось от формализма и латинизированности: в общении учителей и студентов в рамках учебного процесса все больше места занимал русский язык, вводился историко-сравнительный метод изложения. Новатором в этой области был святитель Иннокентий (Борисов), впоследствии архиепископ Херсонский, ректорство которого студент Георгий Говоров застал в самом начале своего академического обучения. Видный историк, доктор богословия и талантливый проповедник, епископ Иннокентий оказал влияние на многих своих студентов. По словам племянника святителя Феофана — Ивана Александровича Крутикова, каждая его лекция «возбуждала много толков между студентами и на многие думы их наводила [6, с. 262].

С именами преосвященного Иннокентия (Борисова) и профессора Авсеньева современные исследователи связывают возникновение первой русской христианской антропологической школы. Много почерпнул отсюда и святитель Феофан [20; 4].

Из преподавателей Киевской духовной академии также стоит отметить ее инспектора иеромонаха Дмитрия (Муретова). Будущий архипастырь читал догматическое богословие, и мемуаристы усматривают его влияние на будущие выдающиеся труды его студентов, особенно митрополита Макария (Булгакова) [6, с. 263]. Высокую оценку своему преподавателю догматического богословия дал сам святитель Феофан, утверждая, что «самым даровитым по уму, широкому образованию и лучшим по жизни он считал преосвященного Димитрия Херсонского» [13, с. 422].

Исследователи по праву выделяют незаурядное влияние на студентов Киевской духовной академии профессора церковного красноречия Якова Кузьмича Амфитеатрова — ученого, писателя, переводчика, одного из основоположников отечественной гомиластики. Это был человек не только большого ума, но и большой души. Нередко он оказывал помощь нуждающимся. Выучил, например, на свои деньги нищенствовавшего сына дьячка, и тот впоследствии стал епископом. Особенно профессор благоволил Егору Говорову как своему земляку, которого часто приглашал к себе в дом для дружеского общения [3, с. 50–51]. Яков Кузьмич оказывал моральную поддержку студенту Говорову, когда зимой 1838–39 года тот остался круглым сиротой и в столь молодом возрасте принял на себя заботу о младших членах своей семьи.

Профессора Амфитеатрова выделяла среди других преподавателей особенная убедительность и простота изложения мысли. Эти же черты в свое время усвоят проповеди и сочинения святителя Феофана. Очевидно, наставничество Я. К. Амфитеатрова было решающим в деле воспитания проповеднических и писательских талантов епископа Феофана. «Никто

лучше его не писал» [3, с. 52], — говорил однокурсник Георгия Говорова по академии Макарий (Булгаков), будущий митрополит Московский.

Можно признать, что Киевская духовная академия оказала глубокое влияние на формирование святителя Феофана как ученого, верного Православию богослова, проповедника и христианского писателя.

### **Духовные авторитеты среди современников. Киево-Печерская Лавра. Епископ Иеремия (Соловьев), святители Игнатий (Брянчанинов) и Филарет (Дроздов)**

Однако было бы не совсем правильно рассматривать период обучения Георгия Говорова в академии исключительно с точки зрения его научно-богословского развития. Несомненно, свое воздействие на внутреннее формирование будущего святителя оказала близость Киевской духовной академии к древнейшему центру русского монашества — Киево-Печерской Лавре. Духовное окормление в Лавре было доступно всем студентам академии на протяжении всех лет их обучения. И студент Георгий Говоров не преминул воспользоваться этой возможностью. О его связи с лаврскими монахами свидетельствовал в разговоре епископ Иннокентий (Борисов) [11, с. 153].

Достоверно известно, что академическое духовенство и лаврское монашество весьма сильно влияли на студентов. Так, об одном из преподавателей, позже постриженном в монашество, епископ Феофан отзывался как о муже дивном<sup>4</sup> [16, с. 96]. В числе принявших монашеский постриг студентов академии монах Феофан был у духовника Киево-Печерской Лавры пре-

---

<sup>4</sup> «Дивный муж» — архимандрит Лаврентий (Макаров), профессор Киевской духовной академии (1835–1844), наместник Киево-Печерской Лавры (1844–1852), настоятель Киевского Выдубицкого монастыря (1852–1854) и Валдайского Иверского монастыря (1854–1873), в котором затем пребывал на покое до самой смерти (1873–1876); корреспондент святителя Феофана.

подобного Парфения (Краснопевцева). Старец советовал им, вступившим на иноческий путь, молиться непрестанно [12].

В одном из ранних сочинений святитель Феофан обосновывает необходимость духовного наставника для правильного прохождения духовной жизни. Таким руководителем для него стал епископ Иеремия (Соловьев), который полтора года был ректором академии во время обучения в ней святителя Феофана. Еще до своего епископства архимандрит Иеремия совершил монашеский постриг студента Георгия Говорова. На следующий же день после архиерейской хиротонии епископ Иеремия рукоположил монаха Феофана (Говорова) в сан иеродиакона, а позже — во иеромонаха. По окончании иеромонахом Феофаном академии епископ Иеремия был непосредственным его начальником, когда тот возглавлял Киево-Софийские духовные училища. И до конца жизни они поддерживали переписку.

Епископ Иеремия был аскетом, хорошо знал творения древних подвижников — преподобных Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Антония Великого и русских святителей Димитрия Ростовского и Тихона Задонского. Можно предположить, что под его влиянием святоотеческая мысль и православная аскетика стали основным источником вдохновения святителя Феофана.

По окончании духовных школ святитель Феофан сочетал начальственные должности в духовных школах с преподавательской деятельностью. Свои лекции по курсу нравственного богословия он старался выстроить согласно основам христианской аскезы. В связи с этим необходимо упомянуть еще одну значимую для святителя Феофана личность из числа его современников — святителя Игнатия (Брянчанинова). Будучи архимандритом Сергиевской пустыни, он ознакомился с содержанием лекций, которые тот читал, и одобрил их. Впоследствии эти лекции под заголовком «Путь ко спасению» вышли отдельным изданием в переработанном виде. «Это мои уроки академии студентам С.-Петербургской, — пояснял об этой книге сам святитель Феофан. — Конспект пересмо-

трен с о. архимандритом Игнатием — после бывшим архиереем Брянчаниновым, и им одобрен. Это было в 46–7 годах» [14, с. 222]. Впоследствии, уже как епископ Владимирский, святитель Феофан имел краткую переписку со святителем Игнатием [10], когда тот уже пребывал на покое. Из последней переписки следует, что святитель Феофан глубоко уважал святителя Игнатия и внимательно читал его произведения.

Также необходимо отметить, что долгие годы святитель Феофан Затворник соприкасался с таким видным церковным деятелем, как святитель Филарет Московский, вступившим в его жизнь как рецензент его магистерской работы и не покидавшим ее до самой своей праведной кончины. Интересно отметить, что переписка со святителем Филаретом была опубликована еще в первых собраниях писем святителя Феофана, но до сих пор исследователи продолжают выявлять ее новые дополнения.

### **Пребывание за границей. Христианские святые Ближнего Востока**

В контексте влияния на святителя нельзя не сказать о его поездках на Восток: сначала в качестве члена первой Русской духовной миссии в Иерусалиме, а затем как настоятеля Русской посольской церкви в Константинополе. По оценке протоиерея Георгия Флоровского, «поездка на Восток была событием в жизни Феофана. Его церковный кругозор очень раздвинулся» [19, с. 502]. Это замечание верно по ряду причин.

Во время длительных путешествий будущий святитель познакомился с умонастроениями духовенства центральной и южной России, с жизнью разных Поместных православных Церквей, существовавших на территории Османской империи и в Египте, с искусством и системой образования в центрах западного христианства. Во время заграничных командировок он непосредственно общался с российскими дипломатами, представителями многих христианских конфессий, а также



нехристианских религий и даже побывал на приеме у Папы Римского.

Находясь на Ближнем Востоке, иеромонах Феофан изучал древние и новые языки, копировал многие памятники древней христианской письменности, обучался иконописи и живописи, знакомился с культурой и бытом восточных церквей, монастырскими уставами и аскетической практикой известнейших обитателей в Палестине, Фиваиде и на горе Синай. Так, во время проживания в монастыре Саввы Освященного в Палестине с целью поиска и копирования рукописей в монастырской библиотеке святитель узнал монашеские традиции, насажденные еще древними подвижниками [14, с. 6].

Неслучайно протоиерей Георгий Флоровский заметил, что «в мировоззрении Феофана есть какая-то вселенская смелость» [19, с. 502]. Благодаря пребыванию в заграничных командировках святитель смог увидеть проблемы современного ему христианства на Востоке, на Западе и внутри России. Вместе с тем он получил редкий для его времени доступ к творениям древних христианских аскетов, сохранившихся в подлинниках и ранних списках. Святитель Феофан использовал эту возможность, чтобы ответить на собственные вопросы духовной жизни, а затем — на подобные вопросы своих современников.

### **Общение с единомышленниками. С. О. Бурачок. Переписка с афонитами**

Святитель Феофан неоднократно свидетельствовал о влиянии на него круга единомышленников, среди которых были духовные лица, монашествующие и миряне.

Одним из авторитетных для него людей был ученый кораблестроитель, изобретатель и публицист Степан Онисимович Бурачок. По словам святителя, этот человек был примером истинного христианина, который «жил по всей широте требований святой веры, ни в чем не отступая от нее и ни в чем себе

не поглажая» [17]. Обладая вместе с тем даром учительства христианской истине, Бурачок был наставником для многих людей «всякого звания и чина, из коих многие ... пребывают в том, чему научились от него» [17]. О степени доверия ему святителя Феофана свидетельствует тот факт, что Степану Онисимовичу он поведал планы о доработке своего курса по нравственному богословию в конце января 1847 года. И тот, прочитав лекции, «восхитился и воодушевил» иеромонаха Феофана на преподавание курса. Для будущего святителя, отличавшегося недоверием к себе, такая поддержка была принципиально необходима.

Без преувеличений можно признать, что до конца своей жизни Степан Онисимович оставался другом и духовным собеседником святителя Феофана. Их знакомство началось с сотрудничества в патриотическом журнале «Маяк», редактором которого был Бурачок. Работа в журнале принесла святителю Феофану знакомство с Леонидом Кавелиным и другими духовными писателями того времени. После закрытия журнала все по-прежнему собирались в доме Бурачка для общения, о котором святитель Феофан вспоминал: «Тут шел обмен душевных мыслей и убеждений, происходило решение вопросов и порождение их, разгоняемы были сомнения, разъяснялись недоумения. Всякий таким образом богатился истиною» [17]. Безусловно, это общение во многом повлияло на формирование образа мысли и характерных особенностей публицистики святителя.

Нельзя не сказать и о переписке святителя, не только служившей средством выражения его мыслей, но и источником его писательской деятельности. Многие его произведения были ответом на письменные вопрошания. Нередко «его письма разрастались в статью или проповедь» [19, с. 504]. В переписке с афонскими монахами до мельчайших подробностей можно проследить историю создания многих сочинений святителя Феофана от первоначального замысла до последней корректорской правки издания.

Вообще анализ переписки святителя с разными лицами, его собственные свидетельства в этих письмах, а также изучение обстоятельств переписки могут дать много информации для раскрытия влияния духовных центров и отдельных личностей на святителя Феофана и его творчество.

### Заключение

Следует отметить, что рассматриваемая тема еще недостаточно раскрыта в исследовательской литературе. Сегодня мы располагаем значительной источниковой базой для исследования самых разных аспектов заявленной темы. Так, в детальной проработке нуждаются вопросы влияния на личность святителя Феофана его детских учителей, отношений с епископом Иеремией, монахами Киево-Печерской Лавры и Афона, знакомства с христианскими центрами Ближнего Востока, Средиземноморского региона и Западной Европы, известного преимущественно по воспоминаниям епископа Порфирия (Успенского). Наряду с этим требуют пристального изучения проблемы авторитетов и влияний в преподавательской деятельности святителя Феофана, а также влияние его корреспондентов на проблематику его публицистики и духовных сочинений.

### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Pikovskiy I. V.* Interrelation between anthropology and psychology in the works of St. Theophan the Recluse // *Issues of Theology*. 2021, vol. 3, no. 1. Pp. 45–57.

2. Воспомятая о святителе Феофане (Говорове) священника Иоанна Крутикова // ИР НБУ. Ф. 160. Ед. хр. 1967. Л. 9–17 об.

3. *Георгий (Тертышников), архимандрит.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении: Магистерская диссертация. Сергиев Посад. МДА., 1989. Т. 1. Ч. 1. 320 с.

4. *Каледа П. И., диак.* Свт. Феофан Затворник и антрополо-

гия киевской духовной школы // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2019. № 4 (28). С. 110–123.

5. Крутиков И. А. Святитель Феофан затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 1. С. 41–59.

6. Крутиков И. А. Святитель Феофан затворник и подвижник Вышенской пустыни // Душеполезное чтение. 1897. Ч. 1. С. 261–271.

7. Летопись жизни и творений Феофана, Затворника Вышенского. Т. I: 1815–1859. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. 928 с.

8. Никулина Е. Н. Идеи Г. Гегеля в педагогическом наследии святителя Феофана Затворника // Вестник ПСТГУ. Серия 4: Педагогика. Психология. 2016. № 4 (43). С. 81–87.

9. Письмо архимандрита Феофана (Говорова) к Степану Онисимовичу Бурачку от 13 декабря 1855 г. // ЦИАМ. Ф.2355. Оп. 1. Д. 262. Л. 26–27 об.

10. Письмо святителя Феофана (Говорова) от 29 мая 1865 г. и ответное письмо святителя Игнатия (Брянчанинова) от 7 июня 1865 г. // РНБ РО. Ф. 1000. Оп.2. Ед. хр. 531. Л. 440–442.

11. Порфирий (Успенский), епископ. Книга бытия моего. Дневники и автобиографические записки епископа Порфирия Успенского: в восьми частях. СПб., 1894–1902. Ч. III. 718, ил. 16 с.

12. Приготовление к затвору и затворническая жизнь преосвященного Феофана // Душеполезное чтение. 1894. Ч. 1. С. 521–522.

13. Рыбинский В. П. Памяти преосвященного Феофана, епископа Владимирского и Суздальского. // Труды Киевской Духовной Академии. 1894. № 4. С. 421–435.

14. Собрание писем епископа Феофана. Вып. I. М.: 1898. 270 с.

15. Собрание писем епископа Феофана. Вып. IV. М., 1899. 264 с.

16. Собрание писем епископа Феофана. Вып. VII. М. 1900. 256, X с.

17. Феофан (Говоров) Затворник, свят. Генерал-майор Степан Онисимович Бурачек, в нравственно-религиозном отно-

шении // <https://www.miloserdie.ru/article/svt-feofan-zatvornik-uteshenie-tem-kto-poteryal-blizkogo-cheloveka/>

18. *Флоринский Николай, протоиерей*. Памяти преосвященного Епископа Феофана // Воскресное чтение. Киев. 1894. № 22. С. 348–356.

19. *Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 841 с.

20. *Хондзинский П. В., прот.* Антропология святителя Феофана Затворника и зарождение первых персоналистических концепций в русском богословии // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 70. С. 11–27.

УДК 2.335; 808.5

Грудинина Елена Валерьевна  
кандидат филологических наук

Grudinina Elena V.  
PhD of Philology

КОНЦЕПЦИЯ ПУТИ СПАСЕНИЯ  
В ПРОПОВЕДЯХ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА  
1860–1865 ГОДОВ: РИТОРИКО-СТИЛИСТИЧЕСКИЙ  
АСПЕКТ

THE CONCEPT OF THE WAY OF SALVATION  
IN THE SERMONS OF ST. THEOPHAN THE RECLUSE  
OF 1860–1865: RHETORICAL AND STYLISTIC ASPECT

**Аннотация.** Статья посвящена риторико-стилистическому анализу избранных произведений гомилетического цикла святителя Феофана Затворника «Внутренняя жизнь», относящегося к первой половине 1860-х гг., периоду архипастырского служения на Тамбовской и Владимирской кафедрах. Автор исследует композиционно-логическую структуру проповедей, прослеживая между ними идейную связь. В результате проведенного исследования сделан вывод о том, что в основе изложения мыслей святителя Феофана лежат приемы градации, двоичной и троичной оппозиции. Ключевым системообразующим принципом концепции спасения души в гомилетических произведениях святителя является сопоставление «внешнего» и «внутреннего» при несомненном приоритете последнего.

**Abstract.** The article is devoted to the rhetorical and stylistic analysis of selected works of the homiletic cycle of St. Feophan the

Recluse «Inner Life», relating to the first half of the 1860s, the period of archpastoral service at the Tambov and Vladimir departments. The author explores the compositional and logical structure of the sermons, tracing the ideological connection between them. As a result of the conducted research, it is concluded that the presentation of the thoughts of St. Feophan is based on the methods of gradation, binary and ternary opposition. The key system-forming principle of the concept of salvation of the soul in the homiletic works of the saint is the comparison of «external» and «internal» with the undoubted priority of the latter.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник, Тамбовская епархия, проповедь, композиция, стилистические приемы, внутренняя жизнь, сердце.

**Key words:** St. Feophan the Recluse, Tambov diocese, sermon, composition, stylistic techniques, inner life, heart.

Гомилетический цикл «Внутренняя жизнь» основан на проповедях свт. Феофана Тамбовского и Владимирского периодов, в которых отражено осмысление спасительного для человека земного пути. Следующие друг за другом воскресные проповеди позволяют усмотреть глубокую внутреннюю логику рассуждения святителя, которая в дальнейшем воплотилась в труде «Путь ко спасению. Краткий очерк аскетики». Цикл состоит из 22 проповедей, самостоятельно отобранных автором из всего массива архипастырских слов первой половины 1860-х годов, и их последовательность основана не на хронологическом, а на логическом, смысловом принципе.

Идея приведения человека к спасительному пути была, очевидно, лейтмотивом богословско-педагогических изысканий свт. Феофана в рассматриваемый период, о чем свидетельствует тот факт, что он заботился о публикации своих гомилетических произведений в систематизированном хронологическом

порядке. В качестве отдельных изданий вышли сборники его проповедей в периоды его административно-педагогической деятельности и архипастырского служения: «Слова С.-Петербургской духовной академии ректора архимандрита Феофана» (1859), «Слова к Тамбовской пастве Феофана, епископа Тамбовского и Шацкого в 1859 и 1860 годах» (1861), «Слова к Владимирской пастве преосвященного Феофана» (1869).

Следует отметить, что свт. Феофан придавал большое значение науке и искусству проповеди. В статье, посвященной истокам формирования выдающегося духовного оратора, епископ Питирим (Творогов) отмечает духовную преемственность и наследование им лучших православных академических традиций: «...Гомилетическое искусство святителя Феофана, Затворника Вышенского, неразрывно связано с его личным духовным опытом. Влияние на него как на проповедника оказали выдающиеся русские богословы-реформаторы — епископы Иннокентий (Борисов), Иеремия (Соловьев), Николай (Доброхотов); учителя словесности и риторики К. В. Янковский, Е. А. Остромысленский, архимандрит Димитрий (Муретов) (впоследствии архиепископ Херсонский и Одесский), Я. К. Амфитеатров» [2, с. 169].

Митрополит Климент (Капалин) подчеркивает, что «святитель Феофан считал церковную проповедь действенным средством духовно-нравственного воспитания народа и сам не только неопустительно проповедовал за каждым богослужением, но и настоятельно требовал этого от духовенства своей епархии» [1, с. 9]. В 1862 году в основанном свт. Феофаном журнале «Тамбовские епархиальные ведомости» вышла статья «Как составить проповедь?» методологического характера, в которой он обобщил двадцатилетний опыт своей риторической практики: от первых семинарских проповедей до архипастырских слов на Тамбовской кафедре. Главную цель пастырского слова святитель определял следующим образом: «Проповедник имеет дело с душами слушателей. Его долг — раскрыть им волю



Божию и расположить их следовать ей» [4, с. 312]. Обращает на себя внимание тот факт, что, отдавая приоритет идейному содержанию проповеди, он не отрицал разнообразия формы и акцентировал внимание на сверхзадаче речи — духовном преобразении слушающего: «Проповеднику можно сказать: какую хочешь употребляй форму, только достигни того, чтоб слушатель после твоей беседы мог сказать: так буду верить, так буду жить и поступать» [4, с. 313].

Представляет интерес рассмотрение приведенной цитаты с выдержкой из другой публикации свт. Феофана того же периода, которую приводит в своей статье митр. Тамбовский и Рассказовский Феодосий (Васнев): «В письме, опубликованном в начале 1862 года, он (святитель, *прим. Е. В. Грудининой*) объясняет, как зажечь в себе огонь ревности о Боге, как начать деятельную жизнь во Христе: «<...> В нас жизнь Божественная пробуждается, когда проникает в сердце Дух Божий, и полагает там начало жизни по духу, очищает и собирает воедино омраченные и разбитые черты образа Божия. Пробуждается желание и свободное искание (действием извне), потом нисходит благодать (через Таинства) и, сочетавшись с свободой, рождает мощную ревность» [3, с. 159]. В контексте данного рассуждения становится понятно, что под «действием извне» свт. Феофан подразумевал именно побуждающее слово духовного наставника, пастыря, способного зажечь сердца и открыть их навстречу действию Божественной благодати.

Проповеди, вошедшие в гомилетический цикл «Внутренняя жизнь», как раз представляют собой гармоничное сочетание содержания и формы, способное осуществить поставленную автором сверхзадачу. Обратимся к анализу риторических и стилистических особенностей данного цикла.

Смысловым стержнем большинства из рассматриваемых проповедей является сопоставление «внешнего» и «внутреннего» при выстраивании духовной жизни. Причем оно не всегда носит характер антитезы: в большинстве случаев автор стремится подчеркнуть неразрывную и необходимую связь

внешних проявлений, поведения воцерковляющегося человека с проходимыми им ступенями внутренней, духовной жизни.

Проследим высказанную мысль на материале трех взаимосвязанных проповедей, произнесенных свт. Феофаном в конце 1860 года и адресованных тамбовской пастве. Так, например, в слове «Единственный путь ко спасению» (13 ноября 1860 г.) можно проследить следующую систему духовных наставле-

| <b>Внешнее действие</b>                                       | <b>Внутренняя работа</b>                                     |
|---|--|
| Знание Символа Веры, Катехизиса                               | «Сердцем принять всякую изреченную там истину»               |
| «Внешнее участие в молитвованиях Церкви»                      | «Умно, в сердце возноситься к Богу»                          |
| «Не останавливаться на одном доброделании, телом совершаемом» | «Воспитать в себе добрые чувства и расположения» [5, с. 179] |

ний, основанных на оппозиции «внешнее» — «внутреннее»:

Очевидно, что в контексте данной речи архипастырь не столько противопоставляет внешние и внутренние проявления христианского благочестия, сколько указывает на их неразрывную связь. Вместе с тем он явно подчеркивает, что доминантой является именно внутреннее, сердечное переживание. С целью усиления эмоционального воздействия на слушателей святитель Феофан прибегает к риторическим приемам синтаксического параллелизма и лексического повтора. Ключевая мысль архипастыря облечена в совершенную форму с точки зрения грамматики: 5 аналогичных конструкций с придаточными условия и уступки: «Если нет веры в сердце, то ее совсем нет, хотя бы кто писался православным. — Если нет воздыханий в сердце, нет их и совсем, хотя бы кто воздух колбал или бил себя в перси. — Если нет страха Божия в сердце, то нет его совсем, хотя бы кто видом казался исполненным благочестия. Если нет чистоты и отрешенности в сердце, нет

их совсем, хотя бы кто чист был телом и ничего не имел бы из благ мира. — Если не бывает человек сердцем в храме, нет его здесь и совсем, хотя бы он тут стоял телом» [5, с. 179]. Столь интересная грамматическая конструкция позволяет каждому человеку, внимающему архипастырскому слову, заглянуть в глубину своего сердца и провести внутреннюю проверку собственных духовных качеств. При этом придаточное уступки, стоящее в конце предложения, указывает на совершаемую нередко нравственную «уступку» — ошибочное сосредоточение на внешнем проявлении добродетели в ущерб внутреннему. Затем следует вывод с восьмикратным повтором слова «сердце», при помощи которого святитель Феофан акцентирует особое внимание на сердце как средоточии духовной жизни: «Так, все надо совершать сердцем. — Сердцем любить, сердцем смиряться, сердцем к Богу приближаться, сердцем прощать, сердцем сокрушаться, сердцем молиться, сердцем благословлять и проч., и проч.» [5, с. 179–180].

Завершает свое рассуждение свт. Феофан библейскими примерами противоположных настроений сердца: Авель и Каин; мытарь и фарисей. Это своеобразный «анонс» темы следующей проповеди. Новаторский прием, при помощи которого архипастырь проводит связующую нить между своими наставлениями, пробуждает в пастве интерес к постижению православного вероучения и принятию фундаментальных основ духовной жизни, о чем он прямо сообщает в последних строках слова. Таким образом, уже первая проповедь цикла «Внутренняя жизнь» обнаруживает системный подход автора к преподнесению пастве вероучительных истин, дабы каждый христианин шел «незаблудно путем спасения» [5, с. 180].

Во втором слове цикла, озаглавленном «Очищение сердца от страстей» (20 ноября 1860 г.), свт. Феофан раскрывает тезис, приводимый им в подзаголовке: «Каков кто в сердце, таким имеет его Бог и так относится к нему» [5, с. 181]. В качестве основного композиционного приема архипастырь использует градацию: он приводит серию взаимосвязанных примеров из

Священного Писания, иллюстрирующих основной тезис, выстраивая их в соответствии с ключевой идеей о доминировании внутреннего над внешним.

Первый пример — евангельское чтение о богаче, из которого автор слова делает закономерный вывод: «Внезапная смерть — суд Божий не по внешнему, а по сердцу» [5, с. 182]. Интерпретируя данную притчу, святитель предлагает слушателям задуматься, не является ли скоропостижная смерть «ответом правды Божией богопротивному настроению сердца, делающему человека недостойным жить в богоуправляемом мире» [5, с. 182].

Второй пример — обличение пророком Исаией народа израильского от лица Бога: «Содомляне, гоморряне вы, семя лукавое, язык грешный! Что Мне в жертвах ваших, кадило ваше — мерзость Мне... Праздники ваши ненавидит душа Моя... И не приходите являться сюда пред лице Мое...» (Ис. 1, 10–15). Именно внутреннее наполнение сердца израильтян определило суровый приговор Господа Саваофа, несмотря на внешнюю исправность их жизни и служения в храме. Еще более разительный пример, по мысли свт. Феофана, являет видение пророка Изекииля, в котором Бог открыл ему тайные помыслы израильтян и из которого следует закономерный вывод: «Животными указывались страсти, коими полно было сердце их, а каждением — рабство сим страстям. Таковы были израильтяне по сердцу» [5, с. 184]. Обращение к ветхозаветным пророкам, обличавшим уклоняющийся от Божиих заповедей израильский народ, неслучайно. Свт. Феофан, очевидно, стремился подчеркнуть, что и в христианском сообществе не изжиты пороки ветхого мира.

Именно поэтому следующий пример основан на откровении Андрея, Христа ради юродивого, который в смысловом и образном отношении коррелирует с видением пророка Изекииля: змей сребролюбия, обвинивший шею человека, внешне трудолюбивого, приветливого и воздержанного; Ангел, зажавший нос от нестерпимого зловония блудной страсти, которой был

одержим другой человек. Данное описание сопровождается комментариями святителя, предельно заостряющими антитезу внешнего и внутреннего: «одно было в наружности, другое внутри»; «наружность ничего такого не представляла» [5, с. 185]. Тем самым автор слова указывает на ошибочность людского мнения, основывающегося преимущественно на внешних признаках благочестия. И последний пример ложного и истинного старчества является логическим завершением всего рассуждения: важно не то, насколько почитаем старец людьми, а каково настроение его сердца, ибо «таким имеет его Бог, ангелы и все святые» [5, с. 185].

В заключение проповеди архипастырь предлагает пастве своеобразную «инструкцию» поэтапного очищения сердца, состоящую из трех основных позиций:

1. «Не обольщайтесь самоуверенностью — войдите внутрь себя и разберите тонкие помышления и устремления сердца вашего».

2. «Судите о себе и определяйте без лицепрятия».

3. «Худое исправляйте в себе и доброе насаждайте» [5, с. 186].

Нравственное наставление святитель усиливает аллегорией духовной брани: представляет образ сердца — сосуда со змеями. Не допускать худых дел — оставлять их без пищи, истощать, тогда легче их убить и мертвыми отринуть от себя.

Третья проповедь, на которой мы остановим свое внимание — «Внутреннее состояние сердца» (11 декабря 1860 г.). Основная ее коммуникативная задача, по словам свт. Феофана, — научить «различать в себе доброе и худое» [5, с. 188]. Раскрывает эту идею архипастырь при помощи развернутой метафоры: он буквально приглашает слушателей совершить путешествие в глубины своей души. Методика такого самопогружения напоминает известные нам сегодня сеансы психоанализа, что свидетельствует о передовых взглядах святителя Феофана, интересовавшегося новейшими научными тенденциями, ведь психология как наука находилась в это время в самом начале своего развития.

«Смежите внешние чувства ваши — обратите око внимания внутрь и смотрите, что там?» <...> «Вы будете испытывать то же, что испытывают в густой туман». <...> «...Кто в первый раз обращается внутрь себя, тот видит, что, как мрачным покровом, закрыто все его внутреннее». <...> «Но не прекращайте труда самоуглубления. Потерпите немного в сем труде, и вы скоро начнете различать мало-помалу происходящее внутрь вас...» <...> «Усугубьте внимание и смотрите, что там. Сначала ничего не увидите: <...> „туман“, „мрачный покров“ закрывает все внутреннее».

Далее святитель выстраивает перед мысленным взором своей паствы стройную четырехступенчатую систему троичных оппозиций, представляющих черты внутреннего человека, которого обнаружит каждый, кто возьмет на себя труд самопознания. Данная система имеет вектор, направленный от греховного состояния — через состояние борьбы с духовным

| <b>Черты внутреннего человека</b>  |   |  |
|--|---|--|
| <b>Греховное состояние</b>   | <b>Состояние борьбы с духовной болезнью</b>   | <b>Добродетель святости</b>  |
| «Расхищение ума» (подвижность помышлений, когда «нет возможности дать себе отчет в том, что прошло через нашу голову») [5, с. 188] | «Разные степени душ, потеющих в борьбе с помыслами и ревнующих об умиротворении их» [5, с. 189]             | «Внимание ума»: ничто самовольно не входит в голову и не выходит из нее» [5, с. 190] |
| «Многозаботливость» (постоянная забота об устройении своего быта)  | «Борьба самопромышления с смиренной преданием себяпромышлению Божию, при сильном и своем труде» [5, с. 191] | «Беспечалие» («предание себя и своей участи всецело попечению Божию») [5, с. 191]    |

|   |  |   |
|---|--|---|
| «Пристрастность» (узы пристрастия к разным лицам и вещам, с которыми трудно расстаться) | «Работа над освобождением сердца от пристрастий» [5, с. 192]   | Беспечалие: «Отрешенность от всего, свобода сердца, внутренняя независимость» [5, с. 192] |
| «Сердце человека, греху работающего», подобное клубку ядовитых змей                     | «Борющиеся со страстями и похотьми под знаменем подвигоположника Господа, в Его всеоружии» [5, с. 193] | Сердце святых, свободное от страстей, украшенное бесстрастием                             |

недугом — к приобретению добродетели святости.

При описании тех или иных духовных состояний свт. Феофан широко использует средства языковой выразительности:

— сравнения: «Подобно тому, как идущий где-либо в лесу и запутавшийся там и руками, и ногами, и платьем в прилипчивую траву, каким бы членом ни двинул, чувствует себя связанным, — таким точь-в-точь чувствует себя и пристрастный ко всему тварному» [5, с. 192];

— развернутые метафоры: «Ужаливая, питается он (змий, *примеч. Е. В. Грудиной*) кровию сердца и тучнеет; тучнея, делается более ядовитым и злым и еще более тиранит сердце, в коем живет. Так бывает не с одною только страстию, но со всеми, а они никогда не живут поодиночке, а всегда все в совокупности, одна другую заслоняя, но не истребляя» [5, с. 193];

— побудительные конструкции с глаголами повелительного наклонения: «Присмотритесь еще внимательнее»; «Смотрите еще глубже» [5, с. 190–191] и т. п.

Завершается эта яркая проповедь эмоциональным выводом, построенным в форме вопросно-ответной конструкции: за серией риторических вопросов к слушателям («Но что же? — Предел ли для вас мрак, сокрывающий наше внутреннее?.. И если предел, — на радость это или на горе? <...> Куда же кого

из вас поставит совесть ваша?») [5, с. 193–194] следует искреннее пожелание архипастыря: «Желал бы, чтобы все вы принадлежали к числу блаженных, наслаждающихся совершенством в Господе. Если же это не есть удел наш, будьте, по крайней мере, в числе работающих и воюющих за получение сей почести высшего звания. Но никто да не останется в числе беспечных, пораженных нечувствием и слепотою, и в сем несчастье терзаемых страстями...» [5, с. 194].

По итогам проведенного исследования можно сделать следующие выводы.

В период архипастырского служения свт. Феофан Затворник, радея о спасении душ своей паствы, прибегал к системному и постепенному изложению в еженедельных проповедях святоотеческой традиции духовной борьбы.

Проповеди святителя отличались строгой композиционной логичностью и внутренней системностью. В основе изложения мыслей лежат приемы градации, двоичной и троичной оппозиции. Ключевым системообразующим принципом концепции спасения души в гомилетических произведениях святителя является сопоставление «внешнего» и «внутреннего» при несомненном приоритете последнего.

Опыт духовного наставления тамбовской и владимирской паств святитель Феофан в дальнейшем обобщил и изложил на более высоком богословском уровне в труде «Путь ко спасению. Краткий очерк аскетике».

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского. 1815–1894. Т. 2: 1859–1863.* М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2019. — 680 с. : ил. ISBN 978-5-88017-760-8.

2. *Питирим (Творогов), епископ Звенигородский.* Истоки гомилетического искусства святителя Феофана, Затворника Вышенского // *Богословский вестник.* 2019. Т. 35. С. 159–172.



3. *Феодосий (Васнев), митр.* Публикации трудов святителя Феофана Затворника в «Тамбовских епархиальных ведомостях» // Богословский сборник Тамбовской духовной семинарии. — Тамбов, 2020. — № 1 (10). — С. 156–172.

4. *Феофан Затворник, свт.* Как составить проповедь? // Тамбовские епархиальные ведомости. 1862. № 8. 15 октября. Прибавление. С. 305–314.

5. *Феофан Затворник, свт.* Простые истины сердца. Внутренняя жизнь. — М.: Правило веры. 2013. — 544 с. ISBN 978-5-94759-155-2.

УДК 276

**Абрамов Александр Вячеславович**  
кандидат философских наук

**Доценко Артем Андреевич**  
студент 1 курса  
Владимирской духовной семинарии

**Abramov Alexander V.**  
candidate of Philosophical Sciences

**Dotsenko Artem A.**  
1st year student of  
Vladymir Theological Seminary

**ОБЗОР ЧЕТВЕРТОГО ТОМА «ЛЕТОПИСИ ЖИЗНИ И  
ТВОРЕНИЙ СЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА, ЗАТВОРНИКА  
ВЫШЕНСКОГО»**

**REVIEW OF THE FOURTH VOLUME OF «THE CHRONICLE  
OF THE LIFE AND WORKS OF ST. THEOPHAN, THE  
RECLUSE OF VYSHENSKY»**

**Аннотация.** В данной статье мы попытались проанализировать четвертый том «Летописи жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского», в котором содержится как малоизвестный, так и почти неизвестный материал из 19 архивов, связанных с жизнью и трудами святителя Феофана, когда он был на покое до 19 февраля 1873 года и в первый период своего Вышенского затвора. Анализируемая «Летопись...» охватывает период с августа 1866 года до конца 1878 года. Помимо архивных

и прочих материалов официального и частного характера, относящихся к данному периоду, здесь представлены полемические статьи святителя Феофана и его оппонентов по вопросам Библии и православной ангелологии. Сюда же включены сведения об исторических, политических и церковных событиях, которые нашли то или иное преломление в жизни и творениях епископа Феофана. При исследовании «Летописи...» были поставлены задачи выявить и проанализировать наиболее значимые вехи из жизни и трудов Вышенского Затворника, которые ранее были недостаточно хорошо изучены, или не были известны до тех пор, пока они не были обнаружены исследователями по изданию Полного собрания его творений. Одним из результатов такой работы явилась возможность ввести в научный оборот факты из жизни и трудов святителя Феофана Затворника и его взаимосвязи с другими известными лицами, поддерживающими с ним переписку. Новизна статьи заключается в анализе малоизвестных сведений из жизни святителя Феофана и его окружения. Актуальность работы заключена в возможности более детально в хронологическом порядке познакомить исследователей, интересующихся изучением русской патрологии, историей РПЦ и толкованиями апостольских посланий и псалмов, переводов святых отцов и аскетических писателей при разборе содержащегося в «Летописи» блока информации, связанной с периодом жизни святителя Феофана в первый период его на покое и в затворе. Где кроме него фигурируют многие другие известные деятели того времени. Это дает возможность проследить развитие церковной жизни в России и отметить наиболее значимые ее события.

**Abstract.** In this article, we have tried to analyze the fourth volume of the Chronicle of the Life and Works of St. Theophan, the Recluse of Vyshensky, which contains both little-known and almost unknown material from 19 archives related to the life and works of St. Theophan when he was at rest until February 19, 1873 and during the first period of his Vyshensky closure. The analyzed «Chronicle...» covers the period from August 1866 to the end of 1878. In addition to archival and other materials of an official and private nature related to this period,

polemical articles by St. Theophan and his opponents on the Bible and Orthodox angelology are presented here. It also includes information about historical, political and ecclesiastical events that have found this or that refraction in the life and works of Bishop Theophan. During the study of the «Chronicle...», tasks were set to identify and analyze the most significant milestones from the life and works of the Vyshensky Recluse, which were previously insufficiently studied, or were not known until they were discovered by researchers after the publication of the Complete Collection of his creations. One of the results of such work was the opportunity to introduce into scientific circulation facts from the life and works of St. Theophan the Recluse and his relationship with other well-known persons who maintain correspondence with him. The novelty of the article lies in the analysis of little-known information from the life of St. Theophan and his entourage. The relevance of the work lies in the possibility to introduce in more detail in chronological order researchers interested in the study of Russian patrology, the history of the Russian Orthodox Church and the interpretations of the apostolic epistles and psalms, translations of the holy fathers and ascetic writers when analyzing the block of information contained in the «Chronicle» associated with the period of the life of St. Theophan in his first period at rest and in seclusion. Where, besides him, many other famous figures of that time appear. This makes it possible to trace the development of church life in Russia and note its most significant events.

**Ключевые слова:** Феофан Затворник, Вышенский монастырь, экзегетика, библеистика, добротолубие.

**Key words:** Theophan the Recluse, Vyshensky Monastery, exegesis, biblical studies, philokalia.

Четвертый том «Летописи...» охватывает первые тринадцать лет, проведенных епископом Феофаном в Вышенской пустыни Шацкого уезда Тамбовской епархии, — от прибытия в монастырь 3 августа 1866 г. до конца 1878 г. [3, с. 5].

Основными источниками для этого издания послужили, как

и прежде, материалы частной переписки и официальные документы, хранящиеся в церковных и государственных, центральных и региональных архивохранилищах России, Украины и Афона. Среди них Российский государственный исторический архив в С.-Петербурге (РГИА), Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки (НИОР РГБ), Центральный исторический архив Москвы (ЦИАМ), архив Русского Пантелеимонова монастыря на Афоне (АРПМА) и его библиотека (БРПМА), Государственные архивы Рязанской и Владимирской областей (ГАРО и ГАВО), Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ИР НБУ) и др. [3, с. 5].

Среди церковной периодики наиболее богатый материал о жизни и творениях епископа Феофана содержат выпуски «Тамбовских епархиальных ведомостей». [3, с. 6]. «После ухода на покой в Вышенскую пустынь он поддерживал с редакцией этого журнала постоянную связь, помещая в нем свои толкования Священного Писания и переводы святоотеческих творений. Здесь же печатались письма святителя, воспоминания о нем современников, материалы о Вышенской пустыни, в том числе об истории почитания Казанской (Вышенской) иконы Божией Матери» [3, с. 6–7].

«В ходе работы над IV томом «Летописи...» большое внимание уделялось расшифровке криптонимов, которыми были обозначены авторы мемуаров о святителе и адресаты его писем. Исследования членов архивной группы Научно-редакционного совета по восстановлению генеалогического древа епископа Феофана позволили установить большинство получателей писем святителя среди его родственников, а также автора воспоминаний о его детстве — Юлию Михайловну Тихомирову, внучку его младшей сестры, Анны Васильевны Крутиковой» [3, с. 7].

Наряду с архивными источниками и публикациями в периодической печати в данный том «Летописи...» вошли выдержки из дореволюционных изданий: мемуаров современников свя-

тителя Феофана, среди которых можно упомянуть Дневные заметки во время путешествия по святым местам Востока Саровской пустыни иеромонаха Паисия 1866 года. Казань, 1881; *Цветаев Алексей, прот.* Воспоминания об избавлении города Тамбова от холерной эпидемии в 1871 году по молитвам граждан пред Чудотворною Вышенскою иконою Божией Матери. Тамбов, 1916 [3, с. 8].

В предисловии к четвертому тому «Летописи...» отмечается, что для своих писательских трудов «епископ Феофан заранее избрал тихую во всех отношениях обитель Успения Пресвятой Богородицы. Вышенская пустынь полюбилась ему своей уединенностью, когда он посещал ее как епархиальный архиерей Тамбовской епархии. Монастырь располагался в живописных местах — там, где заканчивается среднерусская полоса и начинается Черноземье, где последние сотни метров несет в реку Цну свои воды речка Выша...» [3, с. 8].

«В ту пору по своему внутреннему устройению и чину Вышенская пустынь была близка к знаменитой своим аскетическим уставом Саровской пустыни. Правила и порядок прохождения монашеской жизни здесь были заложены саровским постриженником игуменом Тихоном (Сергеевым) во время его управления Вышенской обителью в 1800–1844 гг. и сохранены под мудрым управлением архимандрита Аркадия (Честонова). Жизнь насельников отличалась пустынным, в духе древнего иночества, порядком, благоговейным богослужением, тишиной и простотой» [3, с. 9].

До настоятельства игумена Тихона (Сергеева) Вышенская пустынь была в сильном упадке, так что епископ Тамбовский Феофил (Раев) при вступлении на Тамбовскую кафедру в 1799 году, объезжая в первый раз епархию и видя, в каком жалком и убогом виде выглядит Вышенская пустынь, был намерен сначала или упразднить ее, или причислить к Саровской пустыни, но потом переменял свое намерение и для восстановления Вышенской пустыни решил поставить в нее настоятелем строителя Тихона (Сергеева), «впоследствии вполне оправдавшего

выбор святителя своими трудами на пользу и благоустройство Вышенской Пустыни». [3, с. 24].

По прибытию на покой в Вышенскую пустынь святителю Феофану было поручено исполнять в ней обязанности настоятеля. «Однако возложенные на святителя обязанности настоятеля пустыни не давали ему возможности целиком сосредоточиться на писательских трудах. Многообразные хлопоты по благоустройству обители лишали его того сосредоточенного молитвенного уединения, ради которого он удалился в пустынь. Об этом он и написал в Святейший Синод в сентябре 1866 г., испрашивая увольнение от настоятельской должности [5] и назначение ему пенсии [3, с. 42].

1 октября 1866 года последовало Высочайшее соизволение Государя на назначение пенсии для святителя Феофана в 1000 рублей [3, с. 49]. Просьба святителя Феофана была удовлетворена, и настоятелем обители снова был назначен архимандрит Аркадий (Честонов). Ревностно выполняя требуемые монастырским уставом обязанности, епископ Феофан шесть с половиной лет наравне со всей братией посещал церковные службы, а по воскресным и праздничным дням служил Божественную литургию вместе с архимандритом Аркадием и насельниками монастыря в священном сане [3, с. 9].

Когда по прибытию своему на Вышу в качестве настоятеля свт. Феофан поселился в настоятельских кельях, которые занимал до него настоятель игумен Аркадий (Честонов), это помещение оказалось очень тесным для него, поскольку у свт. Феофана была большая библиотека, привезенная из Владимира, поэтому игумен Аркадий, после того как снова сделался настоятелем, решил сделать для свт. Феофана более просторное помещение. Для этой цели зимой 1866 года он начал заготавливать лес и сразу приступил к постройке над каменную просфорней второго этажа, деревянного [6, с. 1001].

«При своей келье Святитель сам устроил домовый храм, что указывало на его планы удалиться в затвор. Не желая обременять Вышенскую обитель дополнительными расходами, епи-

скоп Феофан обратился к известному ему еще по служению на Тамбовской кафедре настоятелю Саровской пустыни иеромонаху Серафиму (Пестову) с просьбой о выделении строительных материалов для постройки новой кельи, а спустя некоторое время благодарил его за помощь» [4].

«Важнейшее место в творчестве епископа Феофана в этот период занимают переводы сочинений древних отцов и аскетических писателей Церкви. Востребованный и сегодня, духовный опыт подвижников был обобщен в сочинениях Святителя. Наиболее значительным из них является «Добротолюбие» (подготовлено к изданию в 1875 г., 1-й том издан в 1877 г.). Всего же за тринадцать лет, которым посвящен настоящий том, было опубликовано более 200 статей, а также около 50 отдельных книг» [3, с. 10].

«Помимо сочинений духовно-нравственного содержания, святитель Феофан внес весомый вклад в русскую и мировую библеистику, написав глубокие и чрезвычайно подробные толкования на все послания апостола Павла, и на отдельные псалмы: 33-й, 118-й, и на все шестопсалмие» [3, с. 12].

«Особое место в переписке епископа Феофана занимает Русско-турецкая война 1877–1878 гг. Непосредственно знакомый с положением православных народов под игом Турецкой империи, он видел в этой войне борьбу русского народа за освобождение единоверных братьев. Об этом Святитель ясно высказывался еще до начала военных действий, с осени 1876 г., в письмах на имя русского вице-консула в Варне А. В. Рачинского. Их публикация [7, с. 602–609] была осуществлена в начале войны и внесла важный вклад в формирование патриотического сознания общества» [3, с. 13].

«Необходимо сказать, что в IV томе „Летописи...“ содержится немало материалов, подтверждающих духовную связь святителя Феофана с афонскими подвижниками. Среди адресатов этого периода были настоятель Русского Свято-Пантелеимонова монастыря архимандрит Макарий (Сушкин); иеромонах Андрей (Веревкин), будущий игумен этого монастыря; иеромо-



нах Арсений (Минин), с 1872 по 1879 г. занимавшийся издательской просветительской деятельностью Пантелеимонова монастыря. Основной темой их переписки была публикация сочинений и переводов епископа Феофана» [3, с. 13].

«Кроме материалов, непосредственно связанных с жизнью и творчеством святителя Феофана, текст „Летописи...“ дополняют сведения об исторических, политических и церковных событиях, которые нашли то или иное преломление в его жизни и в его творениях» [3, с. 14].

Первым духовником святителя Феофана во время его пребывания на покое в Вышенской пустыни был монастырский духовник иеромонах Иосиф Васильев (1801–1876), пользовавшийся всеобщим уважением, который «отличался детски святою кротостию и простотою нрава и незлобия. К службам Божиим всегда любил усердно ходить несмотря на постоянные болезни и особенно отек и опухоль в ногах... Слово его было простое, но солию мудрости духовной растворенное» [3, с. 40].

В первое время пребывания своего в Вышенской пустыни преосвященный Феофан говорил игумену Аркадию: «Я намерен испытать себя в подвигах иночества, буду ежедневно ходить в церковь ко всем братским службам...» Пять месяцев продолжалось это испытание. Во время службы он стоял в алтаре храма с благоговением и сосредоточенностью, большую часть с закрытыми глазами для большей собранности чувств. В этот период времени воскресные и праздничные дни епископ Феофан всегда служил позднюю Литургию вместе с игуменом Аркадием и братией [3, с. 47]. Но по прошествии пяти месяцев свт. Феофан пришел к выводу, что точное исполнение пустынного устава наряду с братией Вышенского монастыря ему оказалось не по силам, поскольку святитель Феофан, когда иноки в 9 часов вечера отходили ко сну, только начинал свои ученые труды, а когда иноки шли в 3 часа утра к утрени, у него еще не угасал светильник. «Поэтому по прошествии пятимесячного испытания себя епископ Феофан сказал игумену, что

продолжать хождение ко всем службам церковным он не может, и стал мало-помалу сокращать свои выходы в церковь к вечерне и утрени, а потом стал выходить только к ранней литургии» [6, с. 998].

Святитель Феофан Затворник не говорил никогда поучений во время богослужений за все время своего пребывания на Выше, но «его благоговейное священнодействие было для народа назидательнее всякого слова...» [3, с. 48].

Удалившись в 1866 году в Вышенский монастырь для уединенной жизни, по-прежнему «Святитель не чуждался жизни и общественных запросов. Он следил по газетам и журналам за духом времени, за умственным и нравственным развитием общества. Он тотчас же подмечал вредное заблуждение и в сильном слове разоблачал его, открывая истину. После стольких трудов и подвигов Святитель оставался по-прежнему веселым и остроумным собеседником, в разговоре разнообразил серьезную речь веселыми шутками и замечаниями. Беседа с ним всегда оживляла и освежала. Но едва святитель замечал, что гость начинает речь о пустом, то сейчас же прекращал разговор» [2].

В своем письме к Алексею Прокофьевичу Покровскому, по извещению последнего о поступлении в СПбДА в 1867 г., а до этого учившегося во Владимирской духовной семинарии, где с благословения епископа Феофана он помогал в занятиях его племяннику Алексею Гавриловичу Говорову, святитель Феофан Затворник, предостерегая его от увлечений псевдохристианскими идеями, высказался против широко распространенной в то время в культурном обществе идеи гуманности, которую он понимал как «восстановление начал падшего человечества наперекор требованиям христианства» [3, с. 93].

От 11 октября 1867 года в журнале «Тамбовские епархиальные ведомости» опубликован очерк «Благодатное исцеление от молитв пред Вышенскою Казанскою иконою Божией матери», написанный священником с. Аксельеева Щацкого уезда Феодором Бельским, который в нем отмечает исцеление от Вы-

шенской иконы Божией Матери волостного старшины от ревматической болезни во время крестного хода [3, с. 103–105].

В письме к схимонахине Елецкого Знаменского монастыря святитель Феофан Затворник отозвался о писаниях свт. Игнатия (Брянчанинова) так:

«Спрашиваете о писаниях преосвященного Игнатия. Имел я случай видеть два тома, но не мог их прочесть: писаны краткими изречениями и всякая статья, как песок, насыпана. Есть много темных изречений, есть и неверные, сбивчиво выраженные изречения» [3, с. 116]. «Сам владыка был строгий подвижник, и смерть его — есть смерть праведника. Но значительная наша сторона не всегда соответствует образу жизни. И самое изображение жизни, при исправной жизни, может быть погрешительно, когда не жизнь описывают, а составляют теорию ее» [3, с. 117]. В другом месте он про святителя Игнатия Брянчанинова также писал, что его глубоко уважает и не сомневается, что он в числе спасаемых, постнических ради своих трудов, но при этом отмечал, что писаний его всех он одобрить не может [3, с. 124]. В частности, он не одобрял учение свт. Игнатия Брянчанинова о природе души и ангелов, называя брошюру, в которой было опубликовано это учение, «Бабаевской ересью» [3, с. 133]. Сам же святитель Игнатий (Брянчанинов) в борьбе с рационализмом опирался «как на якорь спасения на отеческие монашеские книги. Он усвоил себе многие приемы отеческих слов, даже из уподобления от великого к малому: сравнение Моисея с умом человеческим, выходящим из Египта, то есть рабства греха» (с. 143). Святитель Игнатий (Брянчанинов) говорил: «Хочу лучше ошибаться с отцами, нежели умничать с рационалистами» [3, с. 143].

Про спиритизм святитель Феофан Затворник писал, что это есть «прямо бесовщина, ничем не прикрытая» [3, с. 157]. Учение спиритизма «противно святой вере Христовой и во многих своих пунктах проклято на Вселенских Соборах. Спириты не исповедуют Божества Иисуса Христа, а говорят, что и Он есть высший, воплотившийся дух: это Ариево богохульное

мудрование, проклятое на Первом Вселенском Соборе. Спириты не признают вечности мучений и совсем отвергают даже существование ада: это мудрование оригенистов, проклятое на Пятом Вселенском Соборе. На этом же Соборе проклято и другое мудрование оригенистов — о предсуществовании душ, составляющее основу спиритизма» [3, с. 196].

В журнале «Домашняя беседа» от 17 мая 1869 года была опубликована статья епископа Феофана Затворника под названием «Альфа и омега», в примечании к которой редактор журнала «Домашняя беседа» Виктор Ипатьевич Аскоченский писал: «Благодаря высокому вниманию преосвященного Феофана к нашему журналу, мы с настоящего выпуска будем помещать его многотрудные духовно-созерцательные афоризмы. Это будет непрерывный ряд размышлений, по-видимому, одиночных, но имеющих тесную связь между собой» [1, с. 549].

В своем письме к иеромонаху Тихону (Цыпляковскому), совершавшему паломничество на Афон, святитель Феофан Затворник увещевал опасаться оставаться там на долгий срок, чтобы не напал на него дух уныния и тоски по родине и родным, отмечая, что «У нас свои есть Афоны: Валаам, Соловки» [3, с. 186]. А в письме к А. П. Покровскому свт. Феофан по поводу перехода последнего с богословского на церковно-историческую, отмечал, что «Церковная история совмещает все богословие... если все подробно изучать, всему миру научиться можно» [3, с. 190]. Свт. Феофан советовал избегать немецких пособий, особенно Неандера, превратившего всю церковную историю в какое-то идеальное баснословие» [3, с. 190].

В примечании к «Летописи» за 1872 год сообщается, что библиотека святителя Феофана не попала в Московскую духовную академию, как того хотел настоятель Вышенской пустыни архимандрит Аркадий (Честонов), а была куплена у наследников купцом первой гильдии Александром Лукичом Лосевым и его братьями и пожертвована библиотеке-читальне при московском храме святителя Николая в Толмачах. Книжная

коллекция была настолько огромной, что для библиотеки при храме построили двухэтажное здание [3, с. 357]. В основном тексте «Летописи» за 1872 год сообщается, что общее количество отдельных сочинений и изданий в библиотеке святителя Феофана насчитывает до 1400 названий в 3400 томах, не считая журналов и мелких брошюр [3, с. 358]. Среди книг, содержащихся в библиотеке святителя Феофана и ставших впоследствии библиографической редкостью, называются издания Жака-Поля Миня, в издательстве которого выходил полный курс патрологии в греческой и латинской сериях. Сообщается, что при осаде Парижа в 1870 году издательская фирма, выпускавшая эти серии, была разрушена немецкими бомбами и большое количество этих изданий в библиотеке святителя Феофана придает ей большую цену [3, с. 358–359]. В письме к протоиерею Дмитрию Афанасьевичу Жданову в 1873 году в ответ на поздравления с Новым годом святитель Феофан пишет, что желать другому счастья совсем не лишнее слово, при этом он отмечает, что при пожелании счастья надо оговорить, что желаю, чтобы не прекращалось чувство счастья, хотя в чем оно состоит, никто не знает и даже те, кто живут в Господе, не всегда счастливы, и на земле ему не бывать, и дает понять, что это состояние, которого мы ожидаем в будущей жизни, но что Бог даст в другом образе бытия, для нас остается неизвестным [3, с. 384].

С начала Великого поста 1873 года святитель Феофан Затворник решил уйти в полный затвор. В этот день после утрени он сообщил настоятелю Вышенского монастыря Аркадию (Честонову), что хочет «отделиться от живого общения с людьми» на время Великого поста, а на Пасху «будет служить вместе с братиею, а потом уединится опять и уже на целый год» [6, с. 999].

По поводу своего затвора 17 октября 1873 года святитель Феофан писал: «Меня смех берет, когда скажет кто, что я в затворе. Это совсем не то. У меня та же жизнь, только выходов и приемов нет. Затвор же настоящий — не есть, не пить, не

спать, ничего не делать, только молиться... Я же говорю с Евдокимом (своим келейником — вставка наша), хожу по балкону и вижу всех, веду переписку... Ем, пью и сплю вдоволь. У меня простое уединение на время. Собираюсь хоть пост провести как настоящие затворники; но немощная плоть на попятную от этого» [3, с. 434].

Из слов святителя Феофана от 1 августа 1874 года: «Владыка сказал мне» и из его слов от 14 сентября 1874 года: «Владыку своего мы видели. Настоящий владыка», можно сделать вывод, что епископ Тамбовский Палладий (Раев) был у святителя Феофана и говорил с ним после его полного затвора [3, с. 502, 508].

В письме к Николаю Васильевичу Елагину в 1875 году святитель Феофан высказывает свое суждение, к которому он пришел: «На Евангелия не толкование надобно писать, а размышления, — чтобы каждое слово и каждое движение Господа было торжественным свидетельством Его Божества» [3, с. 543].

## ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Альфа и Омега // Домашняя беседа. 1869. Вып. 20. С. 549.
2. Институт рукописей Национальной библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (ИР НБУ). Ф. 160. Ед. хр. 1965. Л. 12. об. — 13 об.
3. Летопись жизни и творений святителя Феофана, Затворника Вышенского 1815–1894. Том IV: 1866–1878. М.: Изд-во Московской патриархии РПЦ, 2020.
4. Письмо епископа Феофана (Говорова) к настоятелю Саровской пустыни иеромонаху Серафиму (Пестову) // Центральный государственный архив Республики Мордовия (ЦГАРМ). Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 590. Л. 81, 84 об.

5. Прошение епископа Феофана (Говорова) в Святейший Правительствующий Синод об увольнении от должности настоятеля Вышенской пустыни (РГИА. Ф. 796. Оп. 147. Ед. хр. 467. Л. 11–11 об.).

6. Воспоминания о в Бозе почившем преосвященнейшем Феофане // Тамбовские епархиальные ведомости. 1895. № 39. С. 998–1001.

7. Три письма преосвященного Феофана по восточному вопросу // Православное обозрение. 1877. Т. 1. Март. С. 602–609.

УДК 248

Священник Даниил Салищев  
аспирант Московской духовной академии

Priest Daniil Salishchev  
graduate student of Moscow Theological Academy

## «СЛОВО О СМИРЕНИИ» ПРП. СИЛУАНА АФОНСКОГО В ПРАВОСЛАВНОЙ АСКЕТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

### «THE WORD ABOUT HUMBLENESS» OF ST. SILOUAN THE ATHONITE IN ORTHODOX ASCETIC TRADITION

**Аннотация.** Статья посвящена сравнительному анализу «Слова о смирении» прп. Силуана Афонского и избранных текстов о смирении святых отцов эпохи Добротолюбия. Делается попытка реконструкции учения прп. Силуана о пути к смирению через опыт богооставленности, а также о пути к богопознанию через добродетель смирения. Прослеживаются параллели между учением о смирении прп. Силуана с его более ранними предшественниками. В то же время указывается на специфические черты учения прп. Силуана о богооставленности и связанным с ней смирением.

**Abstract.** This article is devoted to comparative analysis of «The Word about Humbleness» of st. Silouan the Athonite and the selected texts about humbleness which were written by saint fathers of Philokalia era. We make an effort to reconstruct st. Silouan's doctrine about way to humbleness through experience of «god-abandonment» and also about the way to «god-cognition» through humbleness. We research the parallels between the doctrine about humbleness between st. Silouan and his earlier predecessors. At the same time it's shown



on specific features of st. Silouan's doctrine about «god-abandonment» and connected with it humbleness.

**Ключевые слова:** смирение, богооставленность, богопознание, христология, триадология, кеносис.

**Key words:** humbleness, «God-abandonment», «God-cognition», christology, triadology, kenosis.

Прп. Силуан Афонский является одним из сравнительно современных нам святых отцов, оставивших письменные свидетельства своего аскетического и мистического опыта. В то же время в силу разных обстоятельств его творения остаются во многом неизученными как в отечественной, так и в зарубежной патрологии. Несмотря на внушительное количество посвящённых ему публикаций, многие стороны его учения встречают различные оценки исследователей.

Так, по мнению В. Н. Лосского, у прп. Силуана значительный акцент сделан на опыте богооставленности. При этом, с точки зрения Лосского, темам благодати и покоя в Боге уделено несколько меньшее внимание. Таким образом, в духовном наследии прп. Силуана противопоставляется опыт Голгофы и Фавора с явным перевесом в пользу первой. Этой «крайности» Лосский противопоставляет отцов Восточной Церкви, для которых «духовная сухость» являлась таким «болезненным состоянием», которое не могло быть длительным, «она никогда не рассматривалась [ими] как какой-нибудь необходимый и нормальный этап на пути к соединению с Богом» [17, с. 169].

Другое мнение высказывает епископ Диоклийский Каллист (Уэр), настаивая на гармоничном взаимодействии Гефсимании и Фавора в мистике прп. Силуана [12, с. 259].

Итак, является ли духовный опыт прп. Силуана выражением восточной православной аскетической традиции или же

уместно говорить об определённой автономности его взглядов относительно опыта богооставленности?

### **Письменное наследие прп. Силуана Афонского**

Написание текстов для публикации не было целью прп. Силуана. Его записи, сделанные на полях «Каталога огородных растений», носят несистемный характер и не имеют чёткой логической структуры и композиции. Скорее, они являются фиксацией некоторых духовных переживаний, письменным выражением духовного опыта старца и были нужны лишь ему самому и его ближайшему окружению. Однако в 1948 г. записки прп. Силуана были изданы его учеником архим. Софронием (Сахаровым).

Особенностью этих творений является то, что их автор был практически неграмотным, что, впрочем, не мешало ему регулярно соприкасаться со святоотеческими текстами либо слушая их, либо читая келейно [21, с. 45]. **О. Софроний** настаивает на том, что писания старца были в чистом виде свидетельством его личного духовного опыта, проистекающего от познания Христа Духом Святым [21, с. 291–296].

Язык прп. Силуана прост и немногословен. Его писания ограничены узким кругом тем: богопознание, смирение, любовь к врагам, скучание по Богу. Переход от одной темы к другой является спонтанным, часто они смешаны. Заметно отсутствие какой бы то ни было редакторской работы над готовыми текстами. Его сочинения напоминают мысли вслух, богомыслие и молитву, изложенные на бумагу.

Исследователи указывают на несколько имён, к которым писания прп. Силуана наиболее близки по кругу затронутых вопросов и по стилю изложения. Это прп. Макарий Египетский, прп. Исаак Сирийский, прп. Максим Исповедник, прп. Симеон Новый Богослов [15, с. 28; 8, с. 280; 12, с. 268]. **Ж.-К. Ларше** указывает также на то, что «сочинения [старца, — Д. С.] свидетельствуют о его знакомстве как с главнейшими текстами древней аскетики (такими как „Изречения отцов-пустынников“, „Ле-

ствица“ прп. Иоанна Лествичника или „Слова подвижнические“ св. Исаака Сирина), так и с недавними (например, прп. Серафима Саровского)» [15, с. 29].

Язык произведений является русским. Порядок, в котором они изданы о. Софронием, не хронологический. Говорить о точной датировке того или иного «Слова» затруднительно. Однако в целом можно предположить, что приблизительное время появления всех текстов колеблется от 1925 до 1938 г. Ж.-К. Ларше полагает, что «они были написаны в то время, когда душа старца обрела мир, и он, свободный от страстей и иллюзий, мог описать свой прошлый и настоящий опыт» [15, с. 25]. При этом большинство текстов Ларше относит к концу жизни старца, то есть к 1933–1938 гг.

«Слово о смирении» прп. Силуана следует рассматривать в контексте предшествовавшей ему аскетической и мистической традиции. Поэтому прежде чем перейти к реконструкции учения старца о смирении и его связи с опытом богооставленности, обратимся к избранным текстам эпохи Добротолюбия.

### **Катафатизм и апофатизм в описании смирения**

Святые отцы, как правило, старались избегать точного определения термина «смирение». То, как они его описывали, очень напоминает катафатический метод описания Бога через Его «положительные» свойства. В писаниях различных авторов наблюдается попытка указать на то, как добродетель смирения проявляет себя внешне, однако они редко пишут о том, что составляет ее сущность, считая её непознаваемой.

Так, прп. Антоний Великий отмечает, что «смирение... состоит в том, чтобы человек считал себя грешником и думал, что он ничего доброго не делает пред Богом; чтобы прилежал молчанию и себя вменял ни во что; чтобы не упорствовал ни пред кем, настаивая на своем слове; чтобы отлагал свою волю, лицо опускал долу, смерть имел пред очами, остерегался лжи, пустых не произносил слов, настоятелю не возражал, терпели-

во сносил обиды и нудил себя благодушно переносить всякие притрудности и прискорбности» [3, с. 101].

К вышеприведенному близко определение прп. аввы Исаии: «Смирение есть — думать о себе, что ты грешник и ничего доброго не делаешь пред Богом. Дела же смирения суть: молчание, немерение себя ни в чем, нелюбопрительность, повиновение, смотрение в землю, имение смерти пред очами, блюдение себя от лжи, непозволение себе в беседах суесловий, противоречия старшему и настояния на своем слове, перенесение положения, ненавидение покоя, нуждение себя на труд и никого неогорчение» [2, с. 346–347].

Как видим, в вышеприведённых фрагментах обозначены некие внешние рамки, которые очерчивают «дела смирения», его признаки. Вполне определённо об этом говорит прп. Иоанн Лествичник, отмечая, что о качестве (ποιότητά) смирения говорить крайне трудно, однако преподобный считает возможным кое-что сказать о его свойстве (ιδιότητές) [25, σ. 989]. Среди свойств указываются «радостное поднятие уничижений», «истребление всякого гнева», «совершенное неверование своим добрым делам» [10, с. 282].

В связи со сказанным уместно упомянуть о диалоге между отцами-пустынниками, который приводит прп. Иоанн Лествичник в Слове о смирении. В качестве возможных определений этой добродетели были перечислены всегдашнее забвение своих исправлений, считание себя последнейшим и грешнейшим всех, осознание своей немощи и бессилия, примирение в случае оскорблений, познание благодати и милосердия Божия и чувство сокрушенной души с отсечением своей воли. Выслушав всё это, прп. Иоанн осознал, что слухом ему не удаётся познать чувство смирения. Затем он даёт апофатическое определение этой добродетели: «Смирennemудрие есть безымянная благодать души, имя которой тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство; Божие именование; ибо Господь говорит: *научитеся* не от Ангела, не от человека, не от книги, но *от Мене*, т. е. от

Моего в вас вселения и осияния и действия, *яко кроток есмь и смирен сердцем* и помыслами, и образом мыслей, и *обрящете покой душам вашим* от браней, и облегчение от искусительных помыслов (Мф. 11:29)» [10, с. 279–280].

Прп. Иоанн прямо говорит о непознаваемости сущности смирения и о возможности познать его через его свойства или дела. Этот тезис очень напоминает святоотеческое учение о познании Бога. «Итак, мы не можем сказать, в чем собственно состоит сила и существо сего солнца (смиренномудрия); однако по его свойствам и действиям можем постигать его существо» [10, с. 287].

Вместе с прп. Иоанном многие отцы повторяют тезис о непознаваемости сущности смирения. Отчасти проникнуть за эту завесу помогает ряд текстов, в которых упоминается о необходимости благодатного воздействия на душу, для более глубокого постижения, насколько это возможно, данной добродетели. Наиболее яркими в этом отношении представляются писания прп. Симеона Нового Богослова. Так, он отмечает, что только после облечения силой Святого Духа, когда в душу приходит радость — отсвет вечного света и непрестанного блаженства — «душа, как в зеркале, видит все даже и малейшие свои прегрешения и приходит в величайшее смирение» [23, с. 174]. В другом слове он более кратко пишет, что «родитель же и отец смиренномудрия есть ум, просвещаемый благодатью Христовою» [23, с. 272–273]. Ощущение нищеты духа, по мысли прп. Макария Египетского, делается как бы прирожденным и укорененным, когда человека научает этому благодать [18, с. 94].

Таким образом, можно говорить о двух видах смирения в святоотеческом понимании. Первый представляет собой начальный, труднический путь к смирению через внешнее проявление свойств или дел смирения. Второй является следствием благодатного воздействия на душу и несёт в себе уже не столько болезненное сокрушение о грехах, сколько благодатное наслаждение собственной малостью и величием Божиим.

Чрезвычайно интересно в этом отношении следующее высказывание прп. Марка Подвижника: «Смирennemудрие не есть осуждение совести; но благодати Божией и Его благоснисхождения исповедание» [20, с. 513].

С точки зрения ряда христианских авторов, стяжание смирения не является для христианина самоцелью. Ценность этой добродетели состоит в том, что она играет существенную роль в деле богопознания.

### **Добродетель смирения и богопознание**

По мысли свт. Василия Великого, отсутствие смирения (то есть гордость) стало причиной гибели праотцев Адама и Евы. «Он [человек] отложил желание Божественной славы <...> И с тех пор величайшим для него спасением, врачевством от болезни и средством возвратиться в первобытное состояние служит скромность, то есть чтобы не вымышлять самому от себя облечения славою, но искать славы у Бога» [5, с. 707].

Это высказывание великого каппадокийца указывает на то, что обладание смирением означает умаление собственной славы и приближение к Богу — источнику жизни. Облекаясь славой Божией, человек выполняет первоначальный Божий замысел о нём и достигает того райского состояния, которое было обычным для Адама и Евы.

По мысли многих подвижников, ценность смирения состоит именно в том, что оно — наиболее короткий путь к приобретению благодати. Смирение, по мысли свт. Кесария Арелатского, делает человека достойным Божиего обитания в нём<sup>1</sup>.

Именно опытное богопознание является целью христианского подвижничества. И святоотеческий опыт свидетельствует о том, что смирение является и наиболее коротким путём к стяжанию благодати Святого Духа, и самым надёжным способом

---

<sup>1</sup> «Будь смиренен, чтобы в тебе успокоился Бог, ...Бог в тебе хочет обитать» [13]. Ср. также: «Не трудам, но простоте и смирению являет себя Бог» [10, с. 317].

её сохранения. «Где смиренномудрие, там и возсияние Святого Духа; где возсияние Святого Духа, там обильное излияние света Божия, и Бог с премудростью и ведением таин Его» [23, с. 35], — пишет прп. Симеон Новый Богослов. «Кто смиряет себя перед Богом и людьми, тот может сохранить данную ему благодать», — замечает прп. Макарий Египетский [18, с. 234].

Итак, смирение открывает доступ к Божественной благодати и делает человека способным к богообщению. В связи с этим особый интерес вызывает вопрос об онтологической связи этой добродетели с богопознанием.

Смирение является одним из свойств Святой Троицы. Этот тезис восходит к евангельскому учению о триедином Боге. Наиболее наглядно он отражён в Евангелии от Иоанна. В апологии Своего Божественного достоинства Сын Божий неоднократно говорит иудеям о том, что Он не противится Отцу и не просто не делает ничего вопреки Его воле, но и подчиняется Ему: *Сын ничего не может творить Сам от Себя, если не увидит Отца творящего: ибо, что творит Он, то и Сын творит также* (Ин. 5:19). *Я ничего не могу творить Сам от Себя. Как слышу, так и сужу, и суд Мой праведен; ибо не ищу Моей воли, но воли пославшего Меня Отца* (Ин. 5:39).

Такие места, как Ин. 14:28 (*Отец Мой более Меня*) и 1 Кор. 11:3 (*Христу глава — Бог*) традиционно толкуются как относящиеся к человеческой природе Спасителя. Однако есть и иной угол зрения на эти стихи. Сын предвечно рождается от Отца, равно как Святой Дух исходит от Него, и в этом смысле Отец — «единственная Причина и Корень и Источник в Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества» [6, с. 195]. Таким образом, сам принцип монархии Отца закладывает смирение в основу внутритроичных отношений Божественных Лиц.

О Святом Духе Иисус Христос говорит следующее: *Он прославит Меня, потому что от Моего возьмет и возвестит вам* (Ин. 16:14). Иными словами, как Сын говорит и делает то, что

видит у Отца (Ин. 5:19), так и Святой Дух возвещает то, что открывает Сын. Обратим внимание и на то, что Святой Дух посылается не Сам от Себя, но Сыном от Отца<sup>2</sup>.

Это евангельское учение о Божественном смирении было раскрыто в творениях ряда святых отцов. Наиболее ярко мысль о Божественном происхождении смирения выражена у прп. Иоанна Лествичника: «*Научитесь не от Ангела, не от человека, не от книги, но от Мене, т. е. от Моего в вас вселения и осияния и действия, яко кроток есмь и смирен сердцем и помыслами, и образом мыслей, и обрящете покой душам вашим от браней, и облегчение от искусительных помыслов (Мф. 11:29)*» [10, с. 280]. В приведённой цитате обращают на себя внимание две особенности. Во-первых, здесь говорится о том, что Самому Христу свойственно смиренное сердце, помыслы и образ действия. Во-вторых, стяжание этих качеств возможно не одними только человеческими стараниями, но лишь после вселения, осияния и действия Христа в нас.

О смирении Христа говорят Его воплощение и всё, что за этим последовало. В связи с темой кенозиса Богочеловека прп. Исаак Сирийский назвал смирение одеянием Божества: «Смиреномудрие есть одеяние Божества. В него облеклось вочеловечившееся Слово и чрез него приобщилось нам в теле нашем. И всякий, облеченный в оное, истинно уподобился Нисшедшему с высоты Своей... Всякий, кто облекся в то одеяние, в котором видим был Сам Творец, облекшись в тело наше, тот облекся в Самого Христа» [11, с. 292].

Как видим, смирение по мысли отцов не просто является Божественным свойством, но позволяет своим обладателям уподобиться Богу и через это стать сродным с Ним, облечься в Него, иначе — обожиться. Мотив облечения во Христа через смирение присутствует также в писаниях прп. Симеона Нового Богослова. Так, он пишет, что «надобно облечься... во смирение и кротость Христову, для совершенного уподобления Христу» [23, с. 315].

---

<sup>2</sup> Ср.: Ин. 15:26.



Прп. Марк Подвижник настаивает на том, что смиренному-дрие возводит человека на более высокую ступень, чем просто видение Бога, пребывающего вне нас. Оно вселяет Его в нас самих и делает нас причастниками Его Божественной жизни: «Посему, если и мы возжелаем видеть Бога, будем укорять себя и смиренномудрствовать, чтобы нам не только видеть Его пред собою, но имея Его живущим и почивающим в нас, наслаждаться Им» [20, с. 480].

У прп. Симеона Нового Богослова есть место, где он говорит о необходимости именно *усвоения* смирения, то есть о превращении его в навык, естественное свойство человека. Характерно и то, что в том же фрагменте он называет подобное смирение смирением Христовым: «Кротость же и смирение, в нрав обратившиеся, приближают к Богу. ...Итак, который христианин не стяжал себе смирения Христова, так чтоб оно составляло естественное как бы его свойство, ничего уже не получит от Христа, и Христос ничтоже пользует ему. Таковой не знает ни Бога, ни себя самого: ибо если бы знал, что без Христа невозможно сделать ничего истинно доброго и спасительного, то, конечно, смирился бы, и как в царское одеяние, облекся бы в смирение Христово» [23, с. 272]. Таким образом, смирение Христово должно стать *нашим* смирением, и это уподобление Христу по Его качествам делает человека сродным Богу, позволяет облечься в Него.

Если смирение как свойство Христово делает смиренного человека подобным Ему, то можно сказать, что смирение самым тесным образом связано с богопознанием. «То и есть познание Бога, чтоб посредством смиренномудрия и подобных добродетелей последовать Богу» [3, с. 86], — говорит прп. Антоний Великий. Тот же святой замечает, что если через смирение мы становимся причастниками Богу, то гордость свойственна диаволу и делает одержимого ею причастниками ему: «Итак, стяжите себе смирение и не ходите с гордостью сердца, свойственною диаволам. Кто ходит с гордостью сердца, тот причастник диаволов» [3, с. 86].

Тема смирения Святого Духа хотя и присутствует в свято-

отеческом наследии, однако выражена не столь явно. Возможно, это связано с развитым учением Церкви именно о кенозисе Сына Божия. Однако во многих местах говорится о том, что Святой Дух учит смирению (соответственно, и Сам обладает им) [см., напр.: 18, с. 146, 151–152; 22, с. 220–221].

### **Чувство богооставленности как часть духовного опыта подвижника**

Приступая к описанию святоотеческого понимания богооставленности, следует, вслед за Ж.-К. Ларше, сделать предварительное замечание: «Опыт богооставленности редко упоминается в творениях святых отцов, но даже когда это происходит, они не пишут о нем с той широтой и весомостью, какие придает ему в сочинениях святой Силуан <...>; они упоминают о ней в более общей форме и, если можно так выразиться, более умозрительно, в порядке духовного наставления» [15, с. 176].

Святые отцы выделяли несколько видов богооставленности. «Есть четыре главных вида оставления Божия, — пишет прп. Максим Исповедник. — Иное оставление *промыслительное*, как то было с Самим Господом, дабы кажущимся оставлением спасти оставляемых, иное оставление *испытательное*, как было с Иовом и Иосифом <...> Иное оставление *духовно-воспитательное*, как то было с Апостолом Петром, дабы смиреномудрием сохранить в нем преизбыток благодати. Иное, наконец, оставление *по отращению*, как то было с иудеями, дабы наказанием обратить их к покаянию. Все сии виды оставления спасительны и исполнены Божией благодати и человеколюбия» [19, с. 225].

Несколько иную классификацию даёт прп. Иоанн Кассиан Римлянин, цитируя авву Даниила. Вопрошающий задаёт авве вопрос, в котором формулирует основные признаки богооставленности: «...иногда же без всяких по-видимому причин вдруг находит печаль, начинает теснить какая-то безотчетная грусть, тогда не только сам в себе чувствуешь сухость, но до-

садуешь на келью, отвращаешься от чтения, в молитве неудержимо рассеиваешься и блуждаешь, не в силах восстановить в духе прежнее настроение; даже чем сильнее устремляешь его к созерцанию Бога, тем стремительнее он (ум) сам как бы отбегает в плен непостоянных помыслов, расхищается и впадает в такое духовное изнеможение и бесплодие, что ни желанием Царства Небесного, ни страхом геенны не можешь пробудить его от сего как бы смертного сна» [9].

На вопрос о причинах внезапных перемен в духе и чередовании «неизреченной радости» и «глубокой скорби» аввой Даниилом был дан следующий ответ: «Бесплодие ума, о котором вы говорите, зависит обыкновенно от трех причин, как предали нам отцы: или *от небрежения* нашего, или *от насилия бесовского*, или по устроению и *попущению Божию*» [9]. Попущение Божие, в свою очередь, двояко: «Первая [его причина, — Д. С.] та, чтобы, будучи на время оставляемы Господом, смиренно усматривали мы слабость своего духа, не позволяли себе возноситься чистотою сердца, подаваемую благодатью Божией... Вторая причина попущения та, чтобы испытать нашу твердость, или постоянство духа... Ибо обыкновенно с некоторым небрежением хранят то, что надеются легко приобрести снова» [9].

Итак, мы видим, что богооставленность — достаточно широкое явление, которое имеет несколько причин. Среди них отцы указывают и нерадение подвижника, произвольное предание себя страстям. «Если вводишь [врага, — Д. С.] в телесный храм свой, не виновен в том Пречистый и Святой Бог. Не Он оставил тебя, но ты отогнал Его; ... по лености своей предал себя врагу» [7, с. 69–70], — пишет прп. Ефрем Сирийский.

Однако более распространённая причина богооставленности — гордость. Душе даётся ощутить голод для того, чтобы она познала собственную немощь и с новой ревностью взыскала Божией благодати. Прп. авва Дорофей сравнивает два вида богооставленности — по собственному нерадению и порочной жизни и оставление Богом за гордость: «Не столько

оставляет Бог проводящего порочную жизнь, когда он живёт бесчинно или нагло, если не гордится, сколько оставляет благоговейного, когда он возгордится: это и значит грешить против своего устроения, и от этого происходит оставление» [1, с. 189].

Наиболее подробно характеризуют состояние богооставленности прп. Макарий Египетский и прп. Симеон Новый Богослов. Первый обращает внимание на естественное чередование состояний духа подвижника: «Правда, что благодать непрестанно сопребывает, укореняется и действует как закваска в человеке с юного возраста, и сие, сопребывающее в человеке, делается чем-то как бы естественным и неотделимым, как бы единою с ним сущностью; однако же, как ей угодно, различно видоизменяет она свои действия в человеке к его пользе. Иногда огонь сей возгорается и воспламеняется сильнее, а иногда как бы слабее и тише... На деле же бывает так: подобно стуженному воздуху какая-то как бы примрачная сила лежит на человеке и слегка прикрывает его. Светильник непрестанно горит и светит; однако же, как бы покрывало лежит на свете; и посему, человек признается, что он еще несовершен и не вовсе свободен от греха» [18, с. 73, 74–75].

В дальнейшем мы увидим, что у прп. Силуана гораздо больше драматизма в описании состояния умаления действия благодати. Прп. Макарий говорит об уменьшении благодатного действия и не решается утверждать о полной оставленности. Преподобный же Силуан в иные периоды своего подвижничества доходит до отчаяния от осознания своей полной отверженности Богом.

В различных своих беседах прп. Макарий обращает внимание на то, что само состояние богооставленности бывает не только объективным переживанием Божиего попустительного оставления. Оно также может быть связано с субъективным восприятием благодати самим подвижником. Вкусив малую её меру, он своё до-благодатствованное состояние воспринимает уже как состояние безблагодатное. Постепенно озаряясь

благодатью, он начинает испытывать духовную жажду. Эта жажда прямо пропорциональна подаваемой благодати. Таким образом, душа подвижника остаётся ненасытимой и, несмотря на осязаемое пребывание в Боге, чувствует свою удалённость от Него.

«Но в какой мере сподобляются духовных дарований, в такой же, по ненасытимости небесного желания, с большим еще напряжением взыскуют оных; чем более ощущают в себе духовного преспеяния, тем паче алчут и жаждут причастия и приумножения благодати; чем более обогащаются духовно, тем паче как бы обнищают в собственном о себе мнении, по причине ненасытимости духовного желания стремиться к небесному Жениху» [18, с. 82]. И в другом месте: «Если же кто говорит: „Богат я, довольно с меня и того, что приобрел; больше не нужно“, — то такой не христианин, а сосуд прелести и диавола. Ибо наслаждение Богом ненасыσιμο, и в какой мере вкушает и причащается кто, в такой делается более алчущим. Такие люди имеют горячность и неудержимую любовь к Богу» [18, с. 121–122]. Таким образом, с точки зрения прп. Макария, духовная жажда — естественное и неотъемлемое состояние духа христианина.

Прп. Симеон Новый Богослов продолжает письменную традицию авторов, оставивших заметки о своём личном мистическом опыте. С прп. Силуаном его объединяет то, что прп. Симеон несколько раз был свидетелем явления ему Божественного света. И спустя некоторое время после видения осознавал пустоту и тьму, в которой находился. «После этого чудесного изменения и полученной мною помощи, превышающей человеческую, не прошло и нескольких дней, как постоянные искушения жизни одолели меня, из-за чего я оказался опутанным своими тайными делами и мало-помалу лишился этого блага, и в то же время я сторал оттого, что нахожусь вне всего мира и в уединении ищущего Того, Кто мне явился... Но, не имея сил делать это быстро, я понемногу забыл все, о чем говорил, и оказался в полнейшей тьме» [23, вып. 2, с. 31]. «Я вспо-

минал, как когда-то я видел Тебя в вышине и <...> со слезами искал вновь увидеть Тебя. И так в великой скорби, печали и тоске я изнемогал, забывая себя и вместе с собой целый мир и все, что есть в мире» [23, вып. 2, с. 497].

Как и прп. Макарий, прп. Симеон говорит о усиливающейся жажде по мере духовного преображения и богопознания: «Я смотрю на Тебя как на светильник, зажженный внутри сосуда. Но поскольку Ты не возрастаешь, и не делаешь всего меня светом, и не показываешься мне целиком, таким великим, каков Ты есть, мне кажется, что я вовсе Тобой не обладаю. Ты — моя жизнь, и я воздыхаю, как человек, впавший из богатства в нищету, из славы — в бесчестие, лишенный всякой надежды» [22, с. 74].

Важно обратить внимание на последствия того опыта богооставленности, которое испытал прп. Симеон. Это Божие действие направило его на путь самопознания, результатом чего стало осознание собственной немощи и ограниченности. Так, в одном из его гимнов он пишет: «Так достаточное время благодатью Твоей пребыв, / Вновь увидел я грозную тайну. / Взяв меня на небеса, возведя, Ты привел, / В теле ли, не знаю, или вне тела, — / Ты один знаешь, это и сотворивший, / Ибо на время там с Тобой меня Ты оставил. / И славы — какой же я не ведаю, / И никакого — величия деланного, / И неизмеримой высотой уstraшенный, весь я затрепетал. / Затем меня одного Ты оставил на земле, / На которой я и стоял прежде, / И был обретен я рыдающим и окаянства моего уstraшающимся» [22, с. 496]. Так, мы видим, что чувство богооставленности являлось для прп. Симеона средством к приобретению смирения.

### **Учение о смирении прп. Силуана Афонского: значение, определение, виды**

При первом прочтении «Слова о смирении» прп. Силуана, равно как и других поучений старца, складывается впечатление, что темы покаяния и смирения являются центральными для него. Преподобный жаждет смирения в той же мере, в ка-

кой жаждет Христа. Ни о какой другой добродетели он не писал, что «слёзно ищет её» [21, с. 329]. Сходные выражения употребляются наиболее часто, когда он пишет о том, что слёзно ищет Господа, Духа Святого, благодать [21, с. 326]. Несколько реже — слёзно молится за людей [21, с. 395]. Фактически смирение отождествляется им с Самим Господом. Примером может служить следующее высказывание старца: «О, помолитесь за меня, все святые, чтобы душа моя научилась смирению Христову; жаждет его душа моя, но стяжать не могу, и слёзно ищу его... Где Ты, мой Господи? Скрылся от души моей, и слёзно ищу Тебя» [21, с. 326]. Преподобный «скачает о Господе» (это выражение является одним из наиболее характерных для него), и одновременно — скачает по Христову смирению, потому что он познал Христа<sup>3</sup>.

По своему качеству смирение — «свет, в котором мы можем узреть Свет — Бога» [21, с. 325]. Именно с отсутствием смирения связаны как индивидуальные мучения человека<sup>4</sup>, так и страдания всего мира<sup>5</sup>. Тщеславная душа уподобляется бесам [21, с. 330], тогда как смиренная — Господу [21, с. 327]. Отсутствие смирения преподобный приравнивает к смерти: без смиренного духа Христова в душе «угасает свет жизни, и она умирает» [21, с. 328]. Интересно, что даже не любовь, а именно смирение прп. Силуан считает критерием душевного здоровья [21, с. 325].

---

<sup>3</sup> «Помолитесь обо мне, чтоб сошел на меня дух Христова смирения, которого слезно желает душа моя. Я не могу его не желать, ибо душа моя познала его Духом Святым, но я потерял этот дар, и потому скачает душа моя до слез. Владыко Многомилостивый, даруй нам духа смиренного, чтобы души наши обрели покой в Тебе» [21, с. 329].

<sup>4</sup> «Когда мы гордостью удаляемся от Господа, то самих себя предаем мучению: тоска, и уныние, и злые мысли терзают нас» (21, с. 333); «Господь говорит: смирись, и увидишь, что твои беды превратятся в покой, так что ты и сам удивишься, и скажешь: Почему же я раньше так мучился и скорбел?» [21, с. 331].

<sup>5</sup> Ср.: «...все бы смирились, и жили бы в великом мире и любви, и на земле была бы великая радость» [21, с. 336].

Вместе с этим смирение не интересует старца само по себе. Из его биографии видно, что первоначально он начинает искать способ сохранить благодать и постепенно приходит к необходимости смирения [см. подр.: 21, с. 48]. Без плача о своих грехах нельзя сохранить благодати Святого Духа [21, с. 325]. «Слово о смирении» начинается с замечания прп. Силуана о том, что «пока душа научится хранить благодать, то много намучается» [21, с. 324]. Далее он признаётся, что потерял в своё время благодать именно по причине гордости и тщеславия. Смирение даёт покой в Боге постольку, поскольку «только смиренным являет Себя Господь Духом Святым» [21, с. 325]. Вся польза смирения в том, что без него «не может сохраниться в душе благодать и душу томит тяжёлое уныние» [21, с. 334]. Единственный способ преодолеть это уныние и возжечь огонь в душе, «чтобы горела она любовью на всякий час» [21, с. 328], — это научиться смирению.

По своему качеству смирение неопишимо [21, с. 326; 334; 335]. Тайна Христова смирения «велика, и невозможно её объяснить» [21, с. 330]. «Есть много родов смирения. Один послушлив и во всем себя укоряет, и это смирение. Иной кается во грехах своих и почитает себя мерзким пред Богом, — и это смирение. Но иное смирение у того, кто познал Господа Духом Святым. Кто познал Господа Духом Святым, у того другое познание и другой вкус. Когда душа Духом Святым увидит Господа, какой Он кроткий и смиренный, тогда сама она смиряется до конца. И это совсем особое смирение, и никто не может его описать, и познается оно только Духом Святым» [21, с. 336].

Описание преподобным Силуаном смирения соответствует тому, как говорили об этой добродетели святые отцы более ранних эпох. Вслед за ними прп. Силуан придерживается апофатического подхода к определению смирения. Также он говорит о двух его видах: «трудническом» через дела смирения и благодатном.

«Первоначальному смирению» соответствует желание уко-



рять себя; скорбь, когда хвалят [21, с. 334]; держание ума во аде [21, с. 326]. На этой стадии подвижник прикладывает немалые труды для приобретения начального смирения [21, с. 328]. Подлинное смирение приходит одновременно с познанием Бога.

Интересно, что, с одной стороны, смирение необходимо для получения благодати, с другой стороны — то же смирение во всей своей непостижимой полноте приходит уже по получении благодати в Духе Святом. Возможно, здесь имеются в виду два вида смирения: в первом случае речь идёт о его начальной степени, во втором — о смирении в собственном смысле. Общее одно — без смирения невозможно богопознание, и это потому, что процесс познания Бога требует уподобления Богу по Его качествам, а одно из важнейших этих качеств — смирение.

Смирение, являясь для прп. Силуана фундаментом духовной жизни, неразрывно связано с прочими добродетелями. Наиболее часто в одном ряду со смирением он упоминает о любви, а также о душевном мире, кротости и терпении.

Нередко эти добродетели в писаниях старца отождествляются: «Мы совсем застыли и не понимаем, что есть Христово смирение или любовь» [21, с. 328]; «Да даст Милостивый Господь всем вкушать Христова смирения, которое неопишимо, и тогда душа уже не пожелает ничего более, но вечно будет жить в смирении, любви и кротости» [21, с. 334]. Смирение низводит на душу мир Божий и научает её терпению.

Смирение открывает человеку любовь Божию к нему. Именно этот опыт познания любви Бога к человеку заставляет его забыть обо всём преходящем [21, с. 329, 330]. Тот же, кто в смирении познал любовь Божию к себе, начинает любить и ближнего, поскольку понимает, что все мы находимся в одинаково падшем состоянии и нуждаемся в Божием помиловании. Именно поэтому после того, как прп. Силуан сам стяжал душевный мир (держа ум во аде и не отчаиваясь [см. подр.: 21, с. 48]), он начал особенно ревностно молиться за весь мир.

Темы любви к врагам и молитвы за мир — одни из ключевых в писаниях старца наряду с темой смирения.

Смирение, по мысли прп. Силуана, — качество, необходимое для блаженной вечной жизни. «Но чтобы спастись, надо смириться, потому что гордого если и силою посадить в рай, он и там не найдет покоя, и будет недоволен, и скажет: „Почему я не на первом месте?“ А смиренная душа исполнена любви и не ищет первенства, но во всем желает добра и всем бывает довольна» [21, с. 328].

### **Смирение и богопознание в «Слове о смирении» прп. Силуана Афонского**

Перечисляя виды смирения, прп. Силуан заключает, что все они не составляют того смирения, которое происходит от познания Господа Духом Святым. Таким образом, отдельные внешние проявления смирения ещё не составляют его сути. То же мы видим в различении видов богопознания: «Великое различие: веровать только, что Бог есть, познавать Его из природы или от Писания — и познать Господа Духом Святым» [21, с. 327].

Поскольку Бог познаётся Духом Святым, а благодать Духа не даётся гордым, то именно смирение даёт «знание Бога». Преподобный различает тех, кто просто верит в Бога, и знает Бога [21, с. 322]. Однако было бы очень упрощённо думать, что благодать приходит как некая «плата» за смирение. Благодать, согласно писаниям старца, — нечто *свойственное* смирению.

Довольно часто прп. Силуан употребляет выражение «смирение Христово» [21, с. 325, 327, 334]. Исследователи его творений говорят о христоцентричном понимании им смирения [12, с. 260; 8, с. 276]. Смирение является одним из качеств Христа по Его собственному слову<sup>6</sup>. Научение смирению есть, таким образом, уподобление Христу по этому качеству: «Научиться Христову смирению есть великое благо... Только смиренным

---

<sup>6</sup> Мф. 11:29.

являет Себя Господь Духом Святым, а если не смиримся, то Бога не узрим» [21, с. 325].

Верно и обратное: познание Христа влечёт за собой и стяжание второго вида смирения: «Когда душа Духом Святым увидит Господа, какой Он кроткий и смиренный, тогда сама она смиряется до конца. И это совсем особое смирение, и никто не может его описать, и познаётся оно только Духом Святым» [21, с. 336].

В то же время смирение — и свойство Святого Духа. О. Силуан часто использует сочетание «смиренный Дух Святой» [21, с. 326, 328]. Смирение Духа, по мысли Ларше, заключается в том, что «Дух Святой отходит в сторону перед Тем, Кого Он нам открывает» [15, с. 257].

### **Учение прп. Силуана Афонского об опыте богооставленности как пути к стяжанию смирения**

«Я недоумевал, что со мною делается: душа моя знает Господа и Его любовь; как же мне приходят плохие помыслы? Но Господь меня пожалел, и Сам научил меня, как надо смиряться: „*Держи ум твой во аде, и не отчаивайся*“. И этим побеждаются враги; а когда я умом выхожу из огня, то помыслы снова приобретают силу» [21, с. 324]. «Господь хотя милостив, но за гордость томит душу голодом и не даёт ей благодати, доколе не научится она смирению» [21, с. 332].

Словосочетание «скучает душа моя о Господе» (или сочетания слов, близкие к нему) встречается в творениях прп. Силуана Афонского 60 раз. Господь скрывается для того, чтобы научить душу смирению, без которого невозможно получение благодати [21, с. 334]. Тоска по Богу и страдания от чувства богооставленности были лейтмотивом, камертоном духовной жизни преподобного старца. Боль от потери благодати он сравнивает с плачем Адама по потерянному Раю [21, с. 471; см. также: 21, с. 333, 336].

Открытым остаётся вопрос о том, что, собственно, составляет сущность держания ума во аде. Ж. К. Ларше называет не-

сколько вариантов ответа на этот вопрос, среди которых указывает и на чувство богооставленности. Однако он разделяет собственно ощущение потери благодати и осуждение себя на адские мучения. С его точки зрения, когда преподобный говорит о «скупании по Богу», он не упоминает об аде. Тема ада же появляется в писаниях старца, когда он по причине грехов осуждает себя на адские мучения.

На наш взгляд, такое разделение является несколько искусственным. У прп. Силуана есть высказывание, в котором, с одной стороны, говорится об осуждении себя на адские муки, с другой — о богооставленности: «Не думай, что ты видишь Бога, а смиряй себя и помышляй, что по смерти будешь ввержен в темницу и там будешь томиться и скучать по Господе» [21, с. 452]. В данном случае мы придерживаемся мнения еп. Каллиста (Уэра), который в пребывании ума во аде видит не что иное, как именно чувство богооставленности [12, с. 264].

Митрополит Иоанн (Зизиулас) [8, с. 275–276] и епископ Каллист (Уэр) [12, с. 264] говорят о христологичности формулировки «держи ум твой во аде...». Подвижник в данном случае идёт вслед за Христом, усваивая себе Его истощание. «Держи ум во аде, мы смиряем себя не психологически, но онтологически. Мы причащаемся той бездне небытия, из которой Бог вызвал нас, когда мы еще не существовали. Мы переживаем отсутствие Бога как нашу экзистенциальную пустоту, и там, в этом вакууме, встречаем праотца нашего Адама <...>. Таким образом мы становимся причастны всему человечеству в его падшем состоянии и, отождествляя себя с ним в его падении, мы обретаем истинное знание самих себя и отрешаемся от гордыни; именно в этом и заключается смирение» [8, с. 276].

Далее митр. Иоанн продолжает темой преображения, которая по-особому раскрывается в кенотическом учении прп. Силуана о смирении. «Если опыт Преображения неразрывно связан с опытом Христа, <...> то отсюда следует, что аскетизм не является индивидуальным опытом, но причастием к страданию всего мира. И невозможно увидеть нетварный

свет, кроме как страдая за других и вместе с другими. Поэтому причастие опыту Преображения Христова достигается не при помощи какой-либо техники, какого-либо метода, но благодаря соучастию в страданиях Христа и в Его сошествии во ад» [8, с. 276].

Надо полагать, что именно удалённость от Бога является причиной посмертных мучений. И праведнику даётся испытать их на земле, чтобы его душа смирилась и испытала свою собственную неполноценность и ущербность без Бога. Зной богооставленности усиливает духовную жажду и мобилизует усилия подвижника, направленные на её удовлетворение. Невозможно начать труды по поиску благодати Святого Духа, если она даётся даром и притом непрестанно. Напротив, лишение этого дара испытывает наше произволение: готовы ли мы на труды и лишения ради того, чтобы пребывание в Боге стало не временным внезапным откровением, но перешло в непрестанное состояние души, в котором она и отойдёт в вечность.

Подводя итоги исследования, можно заключить, что «Слово о смирении» прп. Силуана Афонского в своих основных положениях повторяет общее святоотеческое учение о смирении. В первую очередь это касается самого определения этой добродетели. Прп. Силуан не стремится дать точное определение тому, что есть смирение. Оно остаётся для него неопишуемым состоянием души, которое подвижник испытывает одновременно с познанием Христа и Его смирения. Однако есть множество внешних проявлений этой добродетели. Эти признаки или свойства смирения не составляют его существа, однако очерчивают тот контур, внутри которого при осиянии Святого Духа можно обнаружить само смирение.

Тема стяжания благодати и познания Бога через смирение также является точкой соприкосновения мистики прп. Силуана с опытом его предшественников. Однако обращает на себя внимание то, с какой живостью прп. Силуан пишет о смирении

Христовом и забвении всего земного после познания Христова смирения и Самого Христа в нём. В текстах прочих святых отцов мы также встречали замечания и о Христовом смирении, и о необходимости этой добродетели для стяжания благодати и богопознания. Однако нигде об этом не говорилось с такой концентрацией и пафосом, как в писаниях прп. Силуана.

Одним из оригинальных фрагментов его учения о смирении является тезис о смирении Святого Духа. Называя Святого Духа смиренным, прп. Силуан указывал не только на то, что Он учит смирению, но и на то, что Сам обладает этим качеством. И хотя эта мысль также укоренена в православном Писании и Предании, она не выражена там так ярко и прямо, как это сделал прп. Силуан.

Что касается исключительного опыта богооставленности, который испытал на себе прп. Силуан Афонский, то следует признать, что из приведённых нами текстов, за исключением прп. Симеона Нового Богослова, никто из рассмотренных нами святых отцов не писал о потере благодати с тем драматизмом, которым пронизаны писания прп. Силуана.

Комментируя слова старца о держании ума во аде, можно смело утверждать, что эта часто повторяемая его мысль лежит в русле православной аскетической традиции. Однако следует указать и на то, что именно прп. Силуан является одним из немногих ярких выразителей подобной аскетической практики.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Авва Дорофей, прп.* Душеволезные поучения. М., 2010. 416 с.
2. *Авва Исаия, прп.* Слово о смиренномудрии // Добротолюбие. Т. 1. М., 2010. 608 с.
3. *Антоний Великий, прп.* Наставления // Добротолюбие. Т. 1. М., 2010. 608 с.
4. *Афанасий Великий, свт.* Слово против ариан // Творения. Ч. 1. СТСЛ, 1902. 495 с.
5. *Василий Великий, свт.* Беседа 20. О смиренномудрии // Творения. Т. 1. 750 с.

6. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. М., 2017. 624 с.

7. *Ефрем Сирин, прп.* Творения. Т. 3. М., 1994. 434 с.

8. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Богословие преподобного Силуана Афонского // Церковь и время, № 2 (11). М., 2000. С. 270–283.

9. *Иоанн Кассиан Римлянин, прп.* Десять собеседований отцов, пребывающих в Скитской пустыне. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Kassian\\_Rimljanin/pisaniya\\_k\\_desyati/4](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Kassian_Rimljanin/pisaniya_k_desyati/4) (дата обращения: 20.12.2021).

10. *Иоанн Лествичник, прп.* Лествица. М., 2013. 592 с.

11. *Исаак Сирин, прп.* Слова подвижнические. СТСЛ, 2019. 712 с.

12. *Каллист (Уэр), еп.* Кенозис и богоподобное смирение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время, № 2 (11). М., 2000. С. 256–260.

13. *Кесарий Арелатский, свт.* Проповеди. [Электронный ресурс]. URL: <http://bible.optina.ru/new:iak:04:06> (дата обращения: 21.12.21).

14. *Кирилл, епископ Авидский.* «Держи ум твой во аде и не отчаивайся»: аскетический путь прп. Силуана афонского как вызов современной эпохе. [Электронный ресурс]. — URL: <http://old.spbda.ru/lib/a-309.html> (дата обращения: 21.12.21).

15. *Ларше Ж. К.* Преподобный Силуан Афонский. М., 2016. 312 с.

16. *Лизгунов П., иер.* Понятие смирения в античности, Священном Писании и греческой патристике I–III веков (автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата богословия). Сергиев Посад, 2016. 25 с.

17. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. 586 с.

18. *Макарий Египетский, прп.* Духовные беседы. М., 2004. 400 с.

19. *Максим Исповедник, прп.* Главы о любви // Добротолюбие. Т. 3. М., 2010. 448 с.

20. *Марк Подвижник, прп.* К тем, которые думают оправдаться делами // Добротолюбие. Т. 1. М., 2010. 608 с.

21. Писания старца Силуана // Софроний (Сахаров), схииархим. Преподобный Силуан Афонский. СТСЛ, 2010. 524 с.

22. *Симеон Новый Богослов, прп.* Гимны // Творения. Т. 3. СТСЛ, 1993. 390 с.

23. *Симеон Новый Богослов, прп.* Слова. Вып. 1–2. М., 1892. 1388 с.

24. *Флоровский Г., прот.* Старец Силуан. [Электронный ресурс]. URL: [http://aliom.orthodoxu.ru/arch/015/015-flor.htm#\\_ftn1](http://aliom.orthodoxu.ru/arch/015/015-flor.htm#_ftn1) (дата обращения: 04.05.17).

25. *Οσίου Ιωάννου του Σιναιΐτου.* Ουρανοδρόμος Κλίμαξ // Patrologia Graeca 088 / Eastern Orthodox St. Fathers and other notable Christian writers, 1864. 989 p.



## Раздел II. ТРУДЫ МОЛОДЫХ БОГОСЛОВОВ

УДК 233.5

**Есин Я. В.**

Студент 1-го курса магистратуры  
Калужской духовной семинарии

**Esin Y. V.**

1th year undergraduate student  
Kaluga Theological Seminary

**АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ В ТРУДАХ СЯТИ-  
ТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА И АРХИМАНДРИТА ФЕО-  
ФАНА (АВСЕНЕВА), КОМПАРАТИВИСТСКИЙ МЕТОД**  
*(Доклад на XV Феофановских чтениях, 12 октября 2021)*

**ANTHROPOLOGICAL CONCEPTS IN THE WORKS OF  
ST. FEOFANE'S THE RECLUSE AND ARCHIMANDRITE  
FEOFANE'S (AVSENEV), THE COMPARATIVE METHOD**  
*(Report at the XV Feofanov Readings, October 12, 2021)*

**Аннотация.** Публикация затрагивает связь структур и идейных форм антропологических концепций в трудах святителя Феофана и его учителя Петра Семеновича Авсенева, впоследствии архимандрита Феофана. Компаративистский метод позволяет увидеть сходства и различия в изложении антропологии, а также детально изучить возможные тематические заимствования святителем Феофаном, взятые из уроков психологии.

**Abstract.** The publication touches upon the connection of structures and ideological forms of anthropological concepts in the works of St. Theophan and his teacher Pyotr Semyonovich Avsenev, later Archimandrite Theophan. The comparative method will allow us to

see similarities and differences in the presentation of anthropology, as well as to study in detail possible thematic borrowings by St. Theophan, taken from psychology lessons.

**Ключевые слова:** Петр Семенович Авсенеv, святитель Феофан Затворник, антропология, психология, душа, сердце, самосознание, личность.

**Key words:** Pyotr Semyonovich Avsenev, St. Theophan the Recluse, anthropology, psychology, soul, heart, self-consciousness, personality.

Петр Семенович Авсенеv, в будущем архимандрит Феофан, в бытность учебы святителя был преподавателем лекций по классу психологии. Известен его труд «Из записок по психологии», изданный 1869 году. Следует сказать, что он называл ее «антропологией и философией подлежащего духа» [1, с. 20]. В одном из писем святитель прямо указывает на то, что взгляд на творение человека и некоторые моменты его состава он почерпнул у своего учителя психологии. Вот что он пишет: «Помню, на это нам в академии уроки читал Авсенеv — сначала Петр Семенович, а потом архим. Феофан» [2, с. 107–109].

Святитель Феофан отчасти является систематизатором учений святых отцов, антропологические концепции в его трудах, безусловно, пропитаны этой традицией. В свою очередь архимандрит Феофан не оставил после себя такого обширного наследия, как его ученик. В его труде мы можем рассмотреть синтез философских умозаключений и святоотеческой мысли. Охарактеризовав таким образом его «Записки», следует обратиться к рассмотрению их учений о человеке; исходя из этого мы сможем констатировать связь или разрыв ученика и учителя в этой области.

Архимандрит, развивая учение о человеке, достаточно обоснованно показывает его величие в потенции соединения с Богом. «Человек и именно его душа есть смысл и цель всего видимого творения. Все разрозненные в природе творения в нем прихо-

дят во взаимный союз, и в нем достигают своего назначения» [1, с. 14]. Справедливо замечая, что источник жизни для человека в стремлении к Богу. Рассматривая человека в перспективе совершенства, через приобщение Богу, он также выделяет то, что человек находится в состоянии падения и необходимо изучать настоящее расстроенное состояние души. Он придерживается трихотомии, при этом в его изложении составных частей человека мы найдем некоторые особенности: Низшая форма человека имеет название «вещественный состав» и служит орудием в мире чувственном. Следующим элементом является внутреннее начало жизни или «я» — подлежащее чувств, пожеланий, мыслей. В соединении с телом душа, в первозданной природе — дух. Третья часть имеет двойство, извне внушение и приемлющий орган. В разуме понимание безначальной причины мира, в сердце — осознание бытия верховного блага, в воле — бытие Высшего законодателя. Это «Должны быть собственным Его, голосом о Себе в нашем духе» [1, с. 38].

Святитель в своих трудах многократно поднимал тему достоинства человека, при этом констатируя факт грехопадения, которое в корне изменило качества, изначально данные ему. «Бог создал человека для блаженства... (Он) дает духу силу властвовать над душою и телом...» [3, с. 75]. В падении силы душевные изменили свой порядок, дух зазнался, став рабом души и тела, сообщая душе и телу безмерность и ненасыщаемость, не может найти себе удовлетворения нигде, кроме Бога. Изложение трихотомического строения человека содержится во многих трудах святителя, здесь следует заметить критерий душевно-духовность, — им святитель описывает такие качества, как «идеальничающий ум, перестраивающая все заново воля и творчество (в искусствах). Это гениальность, с умовой, практической и художественной стороны» [2, с. 107–109]. Данные качества проявляются в неестественном виде в связи с грехопадением. В своих творениях описывая состояние души, мыслью он частично схож с изложенным архимандритом, однако бросается в глаза философская стилистика последнего и более практическое описание у святителя.

Далее, рассматривая концепцию о рождении человека, архимандрит задается вопросом, каким образом желательная сила превосходит животворную силу разума. Отвечая на него, он приходит к выводу, что она имеет место быть уже при рождении. Души предсуществуют и первоначально содержатся в праотце Адаме. Он пишет следующее: «...душа человеческая происходит от родителей, действием усвоенной их естеству творческой силы, по предопределению Божьего промысла» [1, с. 219]. Далее, делая акцент на том, что дух нам дается от Бога: «То, что в нас есть выше нашего я, то не рождается, а привходит извне, от Бога... Этот богоподобный дух и делает „я“ „настоящей, разумно-свободной, богоподобной душой“» [1, с. 65]. Свое мнение по данному вопросу святитель высказывает в одном из писем, где говорит о том, что душа, подобная животным, происходит из мировой души посредством эманации от родителей их чаду. «Дух вдыхается Богом, как вначале. — Ибо продолжение тварей есть повторение их начала» [4, с. 333]. Рассматривая их труды, возможно заметить некую преемственность взглядов и стиля изложения в данном вопросе. Однако святитель пишет о том, что души не предсуществуют, как указывает его учитель, хотя и находятся в мировой душе.

Душевные стремления человека имеют потенцию развития в чувственном мире, однако свой идеал они получают и оканчивают в Боге. Архимандрит Феофан разделяет их на три части, а именно желание знать, которое в идеале имеет характер «свет истины, внутреннее свидетельство о Боге, при помощи которого мы познаем Его бытие, свойства и дела». Далее — желание наслаждаться в потенции является чувством красоты, жажда Божественной красоты, «созерцание ее отчасти в душе, а более в ее отражениях, и одушевляемся надеждою блаженного соединения с нею в вечности». Желание действовать имеет в потенции силу добра, а также ревность по Божественной святости, возводящей душу на высшие степени совершенства. Совесть есть духовный уровень деятельной силы, воля — душевный уровень. У архимандрита мы не находим детальной классификации сил человека

на разных уровнях бытия, однако приведённого выше достаточно, чтобы понимать, что в его концепции человек имеет возможность возвысить свои стремления от чувственных к духовным.

Проявление уровней человеческого бытия в разных стремлениях выражены в учении святителя следующим образом. Все стремления имеют место быть в каждом человеке, однако проявление имеет разную степень. Сила познавательная заключается в воображении, наблюдении и памяти, далее — рассудок и разум. Сила сердца чувственная, душевная и духовная. Сила деятельная имеет низшие желания, душевную волю и совесть в духе. Касательно правильного устройства сил человека: святитель описывает их более красочно и детально, используя примеры, способствующие лучшему пониманию. «Разделяя такие проявления на душевно-телесном или духовных уровнях, например, чувствующая часть желает „Красоту Божию созерцать, вкушать и ею наслаждаться есть потребность духа, есть его жизнь и жизнь райская. Получив ведение о ней чрез сочетание с духом, и душа увлекается вслед ее и, постигая ее своим душевным образом, то в радости бросается на то, что в ее круге представляется ей отражением ее (дилетанты), то сама придумывает и производит вещи, в которых чаёт отразить ее, как она ей представилась (художники и артисты)“» [3 с. 301].

Дух в учении архимандрита занимает достаточно обширную нишу, по данному вопросу он излагает палитру учения святых отцов и здесь имеет многообразные формулировки различных качеств духа и его бытия. Например: «...в духе своем человек носит образ самого Божества... человек равняется вселенной, есть малый мир». А также: «Собственное существо духа есть непосредственное стремление к Богу» [1, с. 20]. Здесь мы можем видеть философские концепции о человеке как микрокосме. Далее он говорит о том, что дух имеет сродный с Богом образ бытия и по существу одинаковые качества, т. е. простоту, могущество, разумность и свободу. Однако все это ограничено и требует раскрытия в Богообщении; обладая стремлением к Нему, дух способен принять господствующее в человеке положение. Дух в его

понимании — это «идея, осуществленная Богом в чувственном мире, в собственном своем виде составляющая самое Его существо. Поэтому человек и мир имеют существенное отношение друг к другу. В духе человеческом мир познает сам себя» [1, с. 54]. Он пишет о том, что невозможно заключить дух в какой-либо образ, однако душа дает ему возможность отбрасывать свою тень. Дух в понимании святителя — это высшая часть нашего естества, непосредственно вдунутая в нас Богом. «Дух, вдохнутый Богом, сочетавшись с нею, столько возвысил ее над всякою нечеловеческой душой» [3, с. 301]. В его трудах мы находим множественные проявления духовной жизни и понятия о духе. «...Как сила, от Бога исшедшая, ведает Бога, ищет Бога и в Нем одном находит покой. Некиим духовным сокровенным чутьем удостоверяясь в своем исхождении от Бога, он чувствует свою полную от Него зависимость и сознает себя обязанным всячески угождать Ему и жить только для Него и Им» [3, с. 301].

Подводя итог, следует сказать, что святитель почерпнул у учителя некоторые идеи антропологических концепций. На это указывает схожесть построения в рассматриваемых темах, а также указания на это самого святителя в одном из писем. Архимандрит писал свой труд на основе философских концепций того времени и руководствовался преподаванием в академии своего предмета. Поэтому его слог имеет философско-аналитическую направленность. Святитель в своих произведениях руководствовался нравственно-просветительскими задачами, его цель была более практической, поэтому слог соотносится с данными задачами. Следует заметить, что в своих трудах он более детально разбирает выбранные сферы, дополняя их множеством примеров. Однако, находя преимущество антропологических идей, отметим то, что некоторые идеи в концепциях архимандрита не находят места в трудах святителя.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Феофан (Авсенеv), архим.* Из записок по психологии. Киев, 1869.
2. *Феофан Затворник, свт.* Собрание писем. Вып. 2. М., 1898.
3. *Феофан Затворник, свт.* Что есть духовная жизнь и как на нее настроится. М., 2012.
4. *Феофан Затворник, свт.* Наставления в духовной жизни М., 2009.

**Исаков О. И.**

Студент 1 курса магистратуры  
Калужской духовной семинарии

**Isakov O. I.**

1st year student in Master's degree program  
of Kaluga Theological Seminary

## **ТАИНСТВО ПОКАЯНИЯ В ПОНИМАНИИ СВЯТИТЕЛЯ ФЕОФАНА ЗАТВОРНИКА**

## **THE SACRAMENT OF RECONCILIATION AS UNDERSTOOD BY SAINT THEOPHAN THE RECLUSE**

**Аннотация.** Статья посвящена проблеме сущности таинства Покаяния в понимании святителя Феофана Затворника. Исследуя творения Вышенского святителя, мы видим, что в них святитель Феофан уделял особое внимание внутренним составляющим души человека. Важнейшей составляющей внутренней жизни является духовная жизнь и общение с Богом. Святитель Феофан Затворник указывает христианам спасительный путь, ведущий человека к вечной жизни с Богом и общению с Ним. Важнейшим средством к достижению человеком вечной жизни с Богом является, по мысли святителя Феофана Затворника, покаяние. Святитель Феофан пишет о таинстве Покаяния как о важнейшем таинстве, через которое христианин получает от Бога прощение грехов и укрепляющую благодатную силу. В письмах к мирянам святитель Феофан особенно подробно указывает на то, в каком расположении должен подходить верующий к таинству Покаяния, чтобы получить от Бога прощение грехов и исцелиться от душевных недугов. Указывая правильный подход к участию



в таинстве Покаяния, святитель Феофан стремился к тому, чтобы данное таинство не совершалось формально, но смогло бы принести духовную пользу для каждого человека, приступающего к нему.

**Abstract.** The article is concerned with the question of the Sacrament of Reconciliation as understood by Saint Theophan the Recluse. Analyzing works of the Saint of Vysha, we see that Saint Theophan paid special attention to inner elements of a person's soul. The most important element of the inner life of a person is their spiritual life and communication with God. Saint Theophan indicates for the Christians the path of saving that leads to eternal life with God and communication with Him. The most important means for achieving eternal life with God for a person is, as thought by Saint Theophan the Recluse, reconciliation. Saint Theophan writes about the Sacrament of Reconciliation as being a very important sacrament, through which a Christian receives remission of sins and revitalizing power from God. In his letters addressed to lay people, Saint Theophan describes in details the state required for a faithful person to approach the Sacrament of Reconciliation in order to receive remission of sins and relief for ailments of soul from God. Through description of the right way to participate in the Sacrament of Reconciliation, Saint Theophan wanted this Sacrament to be not just a formality, but to deliver spiritual benefits to any person who approaches it.

**Ключевые слова:** святитель Феофан Затворник, грех, покаяние, таинство Покаяния, исповедь.

**Key words:** Saint Theophan the Recluse, sin, reconciliation, the Sacrament of Reconciliation, reconciliation.

Изучая творения и эпистолярное наследие святителя Феофана Затворника, можно заметить, что святитель в своих рассуждениях весьма часто затрагивал тему внутренней составляющей души человека. Святитель Феофан через проведенную им земную жизнь, основой которой для него являлась жизнь духовная,

то есть жизнь со Христом и во Христе, смог узреть этот верный путь, ведущий в жизнь вечную. Его творения — это и есть указание читающему на этот спасительный путь. Спасение во Христе и богообщение — есть основная идея всех трудов святителя Феофана Затворника. Указывая на необходимость стремления каждого человека к богообщению, он определяет богообщение как саму сущность жизни православного христианина, причем основой такой сущности, по мнению святителя, является покаяние.

Прежде всего, следует особо отметить, что затрагиваемая нами тема, касающаяся таинства Покаяния, является особо актуальной в настоящее время. XX век преподнес Русской Православной Церкви огромное испытание. Богоборческая политика советской власти, гонения на православное духовенство и мирян, закрытие храмов, монастырей и духовных образовательных учреждений способствовали затуханию церковной жизни, что привело к нарушению церковной традиции в целом. Все указанные факторы стали причиной того, что, несмотря на возрождение Русской Православной Церкви в конце XX — начале XXI века, среди многих православных людей по настоящее время имеется неправильное представление о таинстве Покаяния и участия в нем. Так, одним из распространенных последствий такого неправильного представления о таинстве Покаяния является формальное участие человека в данном таинстве. Что же можно понимать под словами «формальная исповедь» и какую опасность она несет для души человека? При формальном участии в исповеди человек приступает к данному таинству без чувства внутреннего покаяния. Такой человек ограничивается только словесным произнесением грехов перед священником. Он не осознает своей греховности, не понимает тяжести совершенных им грехов. Весьма часто такие люди воспринимают исповедь в качестве пропуска к Святому Причащению. Неосознанно прочитав листок с грехами, человек без внутреннего раскаяния подходит к Святой Чаше, а позже снова впадает в прежние грехи, оставаясь при этом заложником своих греховных привычек. Таким образом, формальная исповедь наносит душе человека ощутимый духовный вред. По мыс-

ли святителя Василия Великого, исповедание грехов одними словами без ненависти ко греху — это и есть формализм, который не принесет душе человека никакой пользы. Протоиерей Владимир Воробьев в своем труде «Покаяние, исповедь, духовное руководство» высказывает мысль, что человек, формально участвующий в таинстве Покаяния, находится в наибольшей опасности, так как такой человек, имея в себе серьезную духовную болезнь окамененного нечувствия, может духовно погибнуть гораздо раньше, чем он думает [1]. Именно духовная гибель будет препятствовать такому человеку прийти к таинству Покаяния в следующий раз. Святитель Феофан Затворник, будучи духовно образованным и имея большой пастырский опыт, прекрасно знал о таких искажениях в понимании таинства Покаяния. Стремясь указать православному человеку верный путь к пониманию таинства Покаяния, лишенный всякого формализма, он предлагает православному обществу свое учение о таинстве Покаяния и правильном подходе к нему. Таким образом, учение святителя Феофана Затворника актуально и на сегодняшний день, так как оно выступает против тех искажений, которые появились и развивались в духовной жизни людей на протяжении нескольких веков.

Итак, в своих трудах святитель Феофан Затворник определяет покаяние как «наисильнейшее воспитательное средство в духовной жизни» [6, с. 93]. Здесь мы можем определить, что в понимании святителя покаяние есть та основа, на которой призвана созидаться духовная жизнь каждого христианина. Придавая покаянию центральную роль в духовной жизни каждого христианина, особое внимание святитель уделяет самому таинству Покаяния.

Прежде всего в своих размышлениях о покаянии святитель Феофан останавливался на проблеме соотношения и взаимосвязи таинств Крещения и Покаяния. Рассматривая данный вопрос, он пишет, что началом христианской жизни человека является Крещение. Таинство Крещения, по мысли святителя, «есть первое в христианстве Таинство, содействующее человека-христианина достойным сподобляться даров благодати и чрез другие Таин-

ства. Без него нельзя войти в мир христианский сделаться членом Церкви» [7, с. 33]. При Крещении человек получает Божественную Благодать, которая обновляет естество человека и омывает его ото всех его грехов. Но вместе с тем, по слову святителя Феофана, редко кто из людей сохраняет благодать, полученную при Святом Крещении. Человек, имея в себе несовершенное и недоброе начало, склонен к развитию внутри себя грехов и страстей. Укореняясь и развиваясь, греховное начало сбивает человека с пути христианской жизни. Особо это видно на лицах молодого возраста, которые в самом начале своей жизни имели доброе устройство своей души, но, сбившись с верного христианского пути, погрузились в свою греховность. По мысли святителя, такие люди, сбившись с верного пути, уже не имеют в себе истинно христианской жизни. Единственный путь к восстановлению внутри себя истиной христианской жизни, по мнению святителя Феофана, заключается в таинстве Покаяния.

Святитель приводит мысль, что в таинстве Покаяния человек вновь сподобляется благодати обновления, которая была ранее дарована в таинстве Крещения. Именно эта благодать, даруемая в таинстве Покаяния, дает человеку помощь в очищении его души, а также тела от страстей. Продолжая мысль о связи Крещения и Покаяния, он определяет таинство Покаяния «как второе Крещение». При этом первое Крещение совершается в водной купели, а второе Крещение, по мысли святителя, совершается в «слезной купели». Также он пишет, что как Крещению, так и Покаянию должны предшествовать такие важнейшие качества, как «вера, сокрушение слезами, а также исповедь с твердым решением в дальнейшем ходить в Воле Божией» [6, с. 361–362].

По мысли святителя Феофана, иного пути к жизни христианской нет, кроме как путь покаяния и исправления. Там, где нет таинства Покаяния, не имеется жизни христианской. Жизнь христианина — это есть жизнь в таинстве Покаяния. Он пишет: «Согрешил ли, познай грех и покайся. Бог простит грех и опять даст тебе „сердце новое и дух новый“ (Иез. 36:26)» [7, с. 17].

Итак, анализируя связь Покаяния и Крещения, святитель Фео-

фан указывает нам, что, подобно таинству Крещения, в исповеди человек получает от Бога прощение совершенных им грехов, а это в свою очередь ведет к духовному обновлению такого человека. Благодаря очищению и обновлению сердца и души человек обретает внутри себя новую жизнь, подобную той, которую он получил через купель Святого Крещения.

Говоря о совершителе таинства Покаяния, святитель Феофан указывает на то, что в таинстве Покаяния человек получает прощение своих грехов через священника. В письмах к мирянам святитель часто подчеркивал, что при совершении таинства Покаяния священник является свидетелем данного покаяния, но принимает покаяние Сам Господь. Святитель указывает, что во время совершения таинства Покаяния священник есть только свидетель. Священник — «носитель власти Господа Иисуса Христа», при этом Сам Христос является Самим Разрешителем наших грехов. Он пишет, что «разрешение в таинстве покаяния есть настоящее разрешение, кто бы ни совершал его. Ибо слушает исповедь Сам Господь ушами духовного отца, и разрешает Он же устами духовника» [3, с. 297].

Таким образом, мы видим, что святитель Феофан Затворник определяет священника как свидетеля в совершении таинства Покаяния. С внешней стороны священник является видимым разрешителем грехов кающегося, так как через слышимую — разрешительную — молитву священника человек освобождается от исповеданных грехов. Вместе с тем через слова священника Сам Бог прощает кающегося человека. В чине исповеди мы слышим такие слова, сказанные от лица священника: «Аз же точию свидетель есмь, да свидетельствую пред Ним вся, елика речеши мне» (наставление из чина исповеди). Эти слова и есть для нас подтверждение слов святителя Феофана о роли священника в таинстве Покаяния. В этой связи можно сделать вывод о том, что при совершении таинства Покаяния у аналога присутствуют три важнейших лица. Первое лицо — Сам Бог, который невидимо стоит и принимает покаяние кающегося. Второе лицо — пресви-

тер, который будучи свидетелем, является посредником между Богом и кающимся человеком.

Развивая мысль святителя Феофана о роли священника в таинстве Покаяния, следует отметить, что пресвитер в данном таинстве, будучи свидетелем покаяния, имеет два важнейших свидетельства. Первое свидетельство пресвитера — это свидетельство перед Богом. Свидетельство о том, что пришедший к нему человек исповедует свои согрешения, имеет дух сокрушения и просит у Бога прощения совершенных им грехов. Второе свидетельство — свидетельство пресвитера перед кающимся человеком. Это свидетельство заключается в том, что через слова разрешительной молитвы пресвитер указывает кающемуся о прощении Господом исповеданных грехов.

Анализируя мысли святителя Феофана Затворника о совершителе таинства Покаяния, также можно отметить, что он особо подчеркивал мысль, согласно которой при совершении таинства Покаяния нравственные качества священника — как законного свидетеля исповеди — не имеют никакого значения для действительности и действительности таинства Покаяния. Оно имеет одинаковую силу независимо от того, кто из священников (или епископов) принимает покаяние кающегося человека. Даже порочность священника не может умалить милосердие Божие, прощающееся на всякую кающуюся душу.

В письмах к мирянам святитель Феофан часто указывал своим корреспондентам на то, что после совершения таинства Покаяния человек должен уклоняться от повторного совершения уже исповеданных грехов. В этой связи святитель предупреждает каждого, что вслед за прощением человека ждет духовная борьба, и помощью в этой борьбе будет являться именно покаяние. Он пишет: «...видьте сквозь прелесть греха, покушающегося снова увлечь вас — решительную свою пагубу. Не смотрите на него легко, а как на пропасть, зияющую на ад отверстый и готовый поглотить вас безвозвратно. И опасением такой горькой участи отрезвляйте свою мысль и чувства сердца отвращайте от греха» [4, с. 194].

В этих словах мы видим, что святитель Феофан каждого из нас побуждает к усиленному вниманию к своей душе после совершения над нами таинства Покаяния. Такое внимание крайне необходимо, так как дьявол, увидев наше примирение с Богом, будет стремиться всячески нарушить этот мир и вновь увлечь нас в пропасть греха. Каждый христианин должен это помнить и после отхода от аналоя особо бережно следить за своими мыслями и поступками.

Почему святитель Феофан уделяет особое внимание необходимости хранения себя и своего ума после покаяния? На наш взгляд, это объясняется тем, что святитель Феофан прекрасно понимал и пытался передать нам тот факт, что через повторение ранее исповеданных грехов душа человека подвергается черствению и охлаждению. Исповедуясь и повторяя ранее исповеданные грехи, человек теряет страх совершения грехов, совесть человека притупляется, и последующее покаяние может носить формальный характер. В дальнейшем человек с очерствевшей душой может и вовсе отойти от Церкви и ее спасительных таинств, а это в свою очередь приведет человека к смерти душевной.

Святитель Феофан, имея огромный духовный опыт, видел в сознательном повторении человеком исповеданных грехов великую опасность. Святитель грозно обличает людей, сознательно повторяющих ранее исповеданные грехи. Он предупреждает каждого, что сознательное совершение исповеданных грехов, сопряженное с надеждой на милосердие и всепрощение Божие, является «страшным и ужасным преступлением» [4, с. 194–195]. Здесь мы видим, что святитель уподобляет сознательных грешников преступникам, а совершение повторных сознательных грехов — преступлением. Можно отметить, что, действительно, такой человек, совершая сознательно ранее исповеданный грех, не имеет внутри себя страха Божия. Совершение повторного греха говорит о том, что такой человек не имеет в себе любви к Богу, так как при наличии такой любви человек бы направил все свои силы на духовное исцеление от гнетущего его греха и не допускал возможности совершения подобных грехов. Сознательное

совершение греха — это насмешка над милосердием и любовью Божией, а исповедь в подобных грехах — это формальное перечисление их без сокрушения и покаяния. Именно по причине отсутствия покаянного настроения и желания измениться исповедь такого человека останется бесплодной и не принесет ему никакой пользы. Поэтому святитель Феофан строго предупреждает нас в недопустимости сознательного повторения исповеданных грехов.

Рассматривая таинство Покаяния с позиции его понимания святителем Феофаном Затворником, необходимо уделить внимание особенностям внутренней подготовки человека к исповеди. В трудах святителя Феофана особенно подробно описано то, как человек должен подготовить себя к участию в этом таинстве.

Согласно традиции Церкви, перед причащением Святых Христовых Таин каждый, желающий принять Тело и Кровь Христовы, должен особым образом подготовить себя к этому важному событию. Большинство православных людей связывают себя подготовкой исключительно перед причащением Святых Христовых Таин. Однако святитель Феофан, разделяя два указанных таинства, говорит о необходимости должной подготовки не только перед причащением, но и перед исповедью. Обращаясь ко всем чадам Церкви, он указывает на средства подготовки к таинству Покаяния. Таким средствами являются: говение, частое посещение богослужений в храме, уединение, пост, молитва, чтение душевспасительных книг [2]. По мнению святителя, вышеуказанные средства весьма полезны и нужны прежде всего самому человеку. Аскетические средства, по мнению святителя, позволяют человеку уйти от мирской суеты и помочь «войти внутрь» себя и своей души [5, с. 340–344].

Анализируя творения святителя Феофана Затворника, можно выделить его мысль о том, что вхождение человека внутрь себя позволит ему увидеть гнездящиеся внутри души совершенные грехи и осознать их. Осознание своих грехов по святителю Феофану — это и есть первая ступень человека к покаянию. Святоотеческая традиция учит, что если человек увидел внутри себя



грех, познал свои грехи, то это признак того, что душа у такого человека жива для покаяния и дальнейшего исправления. Однако одного познания греховности недостаточно. Святитель Феофан, рассуждая о вопросе познания человеком своей греховности, указывает, что, познавши свою греховность, нельзя быть «холодным ее зрителем», но необходимо «возбудить и соответственные ей спасительные чувства сердечного раскаяния» [7, с. 272–273]. Таким образом, святитель показывает нам следующую ступень оздоровления нашей души. Так, если на первой ступени человек только познал свой грех и увидел его внутри своей души, то на второй ступени человек призван осознать свою вину и взрастить внутри своего сердца чувство сожаления, сокрушения и раскаяния о совершенных им грехах.

Говоря о чувстве сокрушения и покаяния, святитель Феофан указывает, что истинно кающийся и сокрушающийся человек должен иметь слезы покаяния. Он пишет, что «для Бога нет ничего дороже, как слезы покаяния» [3, с. 298–299]. Именно через эти великие и значимые для Бога слезы Господь, по слову святителя Феофана, «всех притекающих к нему милует и принимает». В вышеуказанных словах мы видим, что слезы покаяния — это великий дар Божий, и каждый христианин должен стремиться, чтобы в его духовной жизни присутствовали слезы покаяния, которые очищают душу и делают ее чистым сосудом, способным вместить Благодать Божию. Слезы покаяния о совершенных грехах, которые человек проливает на этой земле, принесут великое утешение в жизни вечной, так как по слову Христа: «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4). Именно поэтому святитель Феофан призывает каждого христианина к благодатному состоянию плача о своих грехах.

Вместе с тем, по мысли святителя, состояние истинного сокрушения и покаяния может иметь и иное проявление. Так, помимо слез покаяния как проявления сокрушения, он выделяет сокрушение сердечное [2]. Под сокрушением сердечным святитель понимал «плач сердца без слез». Он называет это сокрушение таким же сильным, как и слезы покаяния, и пишет, что плач сердца —

это плач «столь же ценный и сильный, как и слезы». Именно через такое сокрушение человек призван возненавидеть свои грехи и положить твердую решимость бороться с ними и предаваться в руки Божии. Анализируя сокрушение сердечное (плач сердца) и слезы покаяния, святитель Феофан приходит к выводу, что для лиц, живущих в миру, более подходящим и приемлемым является именно плач сердца, так как «слезы (покаяния) могут быть видимы другими» [9, с. 267].

Здесь мы видим, что святитель указывает для мирских лиц лучший вариант покаяния, которым является плач сердца. Конечно же, святитель Феофан уже в те времена хорошо знал об особенностях жизни православных людей в миру. Множество писем, написанных святителем мирянам, позволяют нам утверждать, что он путем духовного руководства и окормления опытно познал тяготы и нужды мирян. Возможность видимости слез другими, о чем указывал святитель — это показатель того, что уже в те времена люди, живущие в миру, были погружены в суету мирской жизни, препятствующей должному уединению и молитве. В настоящее время слова святителя Феофана о возможности видимости слез другими особенно актуальны, так как современный человек, погружаясь в работу, учебу, семейные заботы, имеет весьма мало времени для духовного делания и молитвенного уединения. Проживая совместно со своей семьей, человеку затруднительно найти то место, где бы его никто не видел и не слышал. В связи с этим для современных мирян более подходящим и легче реализуемым является стяжание плача сердечного, позволяющего возненавидеть свои грехи и положить в своем сердце твердую борьбу с ними.

Третьей ступенью покаяния, по мысли святителя, является сама исповедь, которая является кульминацией покаяния. Он указывает, что исповедь завершает ту подготовку, которую человек вел с момента познания своей греховности. Акт исповеди уже видимым образом показывает кающемуся Благодать Божию, прощающую и покрывающую всякий исповеданный от чистого сердца грех.

Подходящего к таинству Покаяния святитель предупреждает, что перед самой исповедью возможны различные искушения, посылаемые злыми духами для соблазнения кающегося. Так, нередко перед исповедью человек испытывает сильный страх исповедовать свои грехи. Такому человеку кажется, что священник его осудит, не допустит до Святой Чаши, а Бог не простит ему его согрешения. Особо отчетливо это видно у людей, совсем недавно пришедших в Церковь. Они ошибочно считают, что грешны настолько, что даже Бог не сможет их простить. Эта мысль, наведенная злыми духами, отводит людей от исповеди, тем самым отдаляя от жизни духовной. Упоминая такие случаи, святитель призывает каждого не бояться подходить к аналою, но сокрушаться и раскаиваться о своих грехах. Как указывает святитель, после чистосердечного сокрушения прощение грехов «уже присуждается на небе». В этом смысле мы можем понимать, что как только человек, познавши свою греховность, сокрушился, то уже тогда Господь, видя сокрушение, дарует ему прощение грехов. Далее, продолжая мысль, он пишет, что в момент устной исповеди, когда священник читает над кающимся разрешительную молитву, «небесное решение» (то есть прощение грехов) устами священника объявляется кающемуся человеку [3, с. 299–301].

Известно, что на протяжении долгого времени среди духовенства и мирян существуют противоречия относительно формы совершения исповеди. Так, некоторые священники запрещают своим духовным чадам записывать грехи на бумажке для их дальнейшего чтения на исповеди. Вместе с тем многие священники разрешают и приветствуют факт записи грехов на бумажке и зачитывание их на исповеди. Из писем святителя Феофана мы видим, что подобные противоречия имели место и во время жизни святителя. Отвечая на такие вопросы мирян, он говорил, что записывание грехов перед исповедью весьма полезно и делает такую исповедь успешной, так как человек, приступая к аналою, должен покаяться не в части, но во всех своих грехах, которые у него есть в памяти. Соглашаясь с точкой зрения святителя, считаем необходимым в этой связи отметить, что записывание

грехов для исповеди будет вредным только в тех случаях, когда человек записывает их с «пособий по исповеди», машинально, не осознавая вред данных грехов и далее, когда формально, без чувства покаяния и сокрушения, прочитывает их перед аналоем на исповеди. Каждому человеку необходимо помнить, что бумажка с записанными грехами — это не «хартия злых поступков» и не отчет перед священником за проведенное время между исповедями, но лишь помощник в более подробной и сердечной исповеди.

Также святитель часто увещевал людей в необходимости полного открытия своих грехов с чувством раскаяния, без малейшего утаивания и умолчания. Чувство стыда не должно быть причиной того, что человек не произносит тот или иной грех на исповеди. В том случае, если человек утаивает на исповеди грехи, либо в душе человека отсутствует раскаяние в них, то по слову святителя, когда «духовный отец будет произносить: „прощаю и разрешаю“, — Господь может сказать: „а Я осуждаю“».

Помимо участия в таинстве Покаяния, святитель Феофан советует каждому православному христианину приносить Богу ежедневное покаяние. Лучшим временем для такого покаяния он указывает вечер, по совершении молитвенного правила на сон грядущим. Ежедневное покаяние полезно для каждого человека, так как в человеческой душе каждый день возбуждается покаянный дух. Такое покаяние святитель называет «частной исповедью», в которой «все греховное открывается Богу в чувстве покаяния» [7, с. 288–291].

В заключение считаем необходимым остановиться на вопросе понимания святителем Феофаном значения таинства Покаяния в жизни христианина. Как мы уже упоминали выше, святитель называл покаяние основой из основ, на которой строится духовная жизнь человека. Он приводит мысль, что ничего в духовной жизни невозможно сделать без покаяния, и пишет, что «как без фундамента нельзя строить дома и как, не очистивши поля, нельзя ни сеять на нем, ни садить; так без покаяния ничего нельзя предпринять в духовных наших исканиях» [8, с. 59–60].

Итак, святитель Феофан Затворник придает таинству Покаяния важнейшую роль в зарождении и дальнейшем развитии духовной жизни человека. Через покаяние внутри человека зарождается зачаток духовной жизни, которая в дальнейшем при воздействии Благодати Божией развивается и приводит человека в совершенное состояние, когда человек каждую минуту своей жизни начинает пребывать внутренне пред Лицом Божиим. Таинство Покаяния является особо значимым для каждого христианина. Оно очищает грехи, утоляет гнев Божий и отворяет двери рая для всякого человека — истинно верующего и кающегося человека.

#### ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. *Владимир Воробьев. прот.* Покаяние. Исповедь. Духовное руководство. [Электронный ресурс] URL: <https://azbyka.ru/pokayanie-ispoved-duxovnoe-rukovodstvo> (дата обращения: 30.09.2021).
2. *Георгий (Тертышников). архим.* Святитель Феофан Затворник и его учение о спасении. [Электронный ресурс] URL: <https://svtheofan.ru/item/1937-georgiy-teptyshnikov-aphim-svyatitely-feofan-zatvornik-i-ego-uchenie-o-spasenii-m-pravilo-veru-1999.html> (дата обращения: 30.09.2021).
3. *Георгий (Тертышников). архим.* Симфония по творениям святителя Феофана Затворника Вышенского. Изд. 2-е. — М., «ДАРЪ», 2008. — 640 с.
4. *Феофан Затворник. свт.* О покаянии, исповеди, причащении Святых Христовых Таин и исправлении жизни. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. — 376 с.
5. *Феофан Затворник. свт.* Письма о молитве и духовной жизни. М.: Правило веры, 2008, — 481 с.
6. *Феофан Затворник, свт.* Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М.: Сибирская Благовонница, 2013. — 480 с.
7. *Феофан Затворник. свт.* Путь ко спасению. М.: Правило веры, 2008, — 608 с.
8. *Феофан Затворник. свт.* Слова на Господские, Богородичные и торжественные дни. М.: Отчий дом. 2010, — 424 с.
9. *Феофан Затворник. свт.* Созерцание и размышление. М.: Правило веры, 2007, — 640 с.

### Раздел III. ХРОНИКА

Священник Даниил Салищев  
аспирант Московской духовной академии

**Priest Daniil Salishchev**  
graduate student of Moscow theological academy

#### ОБ ОТКРЫТИИ КАБИНЕТА РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ В КАЛУЖСКОЙ ДУХОВНОЙ СЕМИНАРИИ

31 августа 2021 года на заседании Ученого совета Калужской духовной семинарии был создан Кабинет русской патрологии. Кабинет является структурным подразделением кафедры библейских и богословских дисциплин и имеет целью изучение русского святоотеческого наследия XVIII–XX веков.

Русская патрология — одно из приоритетных и одновременно наименее изученных направлений отечественной богословской науки.

Идея создания кабинета исследований по русской патрологии давняя. Ещё в 2017 году при кафедре библейских и богословских дисциплин Калужской духовной семинарии был образован Кабинет патристических исследований, в задачи которого помимо русской патрологии входило изучение и древневизантийских авторов. В настоящее время в связи с появлением в Калужской семинарии магистратуры с профилем «Русская патрология» было решено создать кабинет с более узкой предметно-объектной областью исследований.

Работа кабинета по изучению русской патрологии ведется в двух направлениях: создании электронного архива рукописей, а также электронной библиотеки изданий, относящихся к жизни и деятельности русских церковных писателей XVIII–XX вв.

В рамках реализации поставленных целей осуществляется сбор и систематизация электронных копий документов и изданий, хранящихся в государственных и региональных архивах, монастырях, библиотеках, музеях, фондах, учебных заведениях и прочих научных организациях. Данная работа ведется силами заведующего Кабинетом, преподавателей и студентов магистратуры и бакалавриата Калужской духовной семинарии.

Патрологический кабинет при вновь созданной магистратуре призван стать платформой для научно-исследовательской работы преподавателей и студентов. Наличие подобного Кабинета в стенах духовной семинарии позволит соединить теоретический и практический компоненты образования и вовлечь студентов в исследовательскую работу; сделать их не столько пассивными слушателями и исполнителями рекомендаций научных руководителей, сколько равноправными участниками исследовательской деятельности.

Еще одна немаловажная задача Кабинета состоит в издании неопубликованных рукописей, вышедших из-под пера русских церковных писателей XVIII–XX вв.

К создаваемым на базе Кабинета электронным архиву и библиотеке открыт доступ в компьютерном классе магистратуры Калужской духовной семинарии. Содержание электронной базы духовного наследия русских церковных писателей будет регулярно обновляться новыми текстами.

Надеемся, что наличие подобного научно-исследовательского центра позволит студентам и преподавателям не только интеллектуально совершенствоваться, но и духовно обогатить себя через прикосновение к святоотеческой сокровищнице Русской Православной Церкви.

---

## 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.

SPIN-код: 2001-7840; 7170-8110, AuthorID: 497530

*Грудинина Елена Валерьевна* — к-т филол. наук, проректор по научной работе, руководитель направления магистратуры 48.04.01 «Теология», профиль «Русская духовная словесность» Тамбовской духовной семинарии; evgrudinina@mail.ru.

SPIN-код: 8866-1241, AuthorID: 364954

*Абрамов Александр Вячеславович* — кандидат философских наук, заведующий кафедрой богословия и библеистики Владимирской духовной семинарии; sashabramov@mail.ru.

SPIN-код: 8794-7260, AuthorID: 1047748

*Священник Даниил Сергеевич Салищев* — аспирант Московской духовной семинарии, преподаватель Калужской духовной семинарии, заведующий Кабинетом русской патрологии Калужской духовной семинарии; dan100291@gmail.com.

ORCID: 0000-0002-0405-0182

*Доценко Артем Андреевич* — студент 1 курса Владимирской духовной семинарии; artyom.a.dotsenko@gmail.com.

*Есин Я. В.* — студент 1-го курса магистратуры Калужской духовной семинарии; ioannesin@mail.ru.

*Исаков О. И.* — студент 1-го курса магистратуры Калужской духовной семинарии.



---

## INFORMATION ABOUT AUTHORS

*Metropolitan Kliment of Kaluga and Borovsky (Kapalin G. 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.

SPIN-код: 2001-7840; 7170-8110, AuthorID: 497530

*Grudinina E. V.* — PhD of Philology, Vice-rector for Scientific Work of the Tambov Theological Seminary, head of the master's degree program 48.04.01 "Theology", profile "Russian spiritual literature"; evgrudinina@mail.ru.

SPIN-код: 8866-1241, AuthorID: 364954

*Abramov A. V.* — Candidate of Philosophical Sciences, Head of the Department of Theology and Biblical Studies, Vladimir Theological Seminary; sashabramov@mail.ru.

SPIN-код: 8794-7260, AuthorID: 1047748

*Priest Daniil S. Salishchev* — graduate student of Moscow Theological Academy, teacher of Kaluga Theological Seminary, Head of Russian Patrology Cabinet of Kaluga Theological Seminary; dan100291@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0405-0182

*Dotsenko A. A.* — 1st year student of the Vladimir Theological Seminary; artyom.a.dotsenko@gmail.com.

*Isakov O.I.* — 1st year student in Master's degree program of Kaluga Theological Seminary.

*Esin Y. V.* — 1st year student in Master's degree program of Kaluga Theological Seminary; ioannesin@mail.ru.

---

## ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ НАУЧНЫХ СТАТЕЙ В СБОРНИКЕ «ТРУДЫ ПО РУССКОЙ ПАТРОЛОГИИ»

### 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,<br>левое – 3 см, правое – 1,5<br>см   |
| Основной шрифт                       | Times New Roman  |
| Размер шрифта<br>основного текста    | 14 пунктов   |
| Межстрочный интервал                 | одинарный  |
| Выравнивание текста                  | по ширине  |
| Абзацный отступ (<br>красная строка) | 1,25 см  |
| Нумерация страниц                    | не ведется   |
| Рисунки                              | внедрены в текст. Каждый<br>рисунок должен иметь<br>подпись (под рисунком)   |
| Ссылки на литературу                 | в квадратных скобках и с<br>указанием страницы (для пе-<br>чатных изданий) [1, с. 2] в со-<br>ответствии с пристатейным<br>списком литературы, кото-<br>рый составляется в алфавит-<br>ном порядке |
| Объем                                | минимум 5 страниц  |
| Оформление списка<br>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